

# The Biblical Annals

January 2023

volume 13 (70) no. 1

THE JOHN PAUL II  
CATHOLIC  
UNIVERSITY  
OF LUBLIN | **KUL** 1918

e-ISSN: 2451-2168  
ISSN: 2083-2222





# The Biblical Annals

volume 13 (70) no. 1

INSTITUTE OF BIBLICAL STUDIES KUL

Lublin 2023

THE JOHN PAUL II CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN  
FACULTY OF THEOLOGY  
The Institute of Biblical Studies

The Biblical Annals is the official scholarly journal of the Institute of Biblical Studies at the Faculty of Theology, the John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. It is dedicated to biblical studies and it is divided into the following sections: Old Testament, Intertestamental Literature, New Testament, Varia, Review Articles, Book Reviews, and Biblical News. The journal covers fields of research such as biblical archeology, history, exegesis, philology, hermeneutics, literary studies, studies on culture and religion, and theological studies.

**Editor-in-Chief:**

Mirosław Wróbel, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Vice Editor-in-Chief:**

Arnold Zawadzki, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Managing Editor:**

Monika Pópek, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Old Testament Editor:**

Arnold Zawadzki, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Intertestamental Literature Editor:**

Henryk Drawnel, the John Paul II Catholic University of Lublin

**New Testament Editor:**

Marcin Kowalski, the John Paul II Catholic University of Lublin

Krzysztof Mielcarek, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Varia and Biblical News Editor:**

Tomasz Bartłomiej Bąk, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Review Articles and Book Review Editor:**

Marcin Zieliński, the John Paul II Catholic University of Lublin

**Copy Editor and Proofreader for Polish Texts:**

Piotr Królikowski

**Layout Editor:**

Jarosław Łukasik

**Scientific Board**

Stanisław Bazyliński (Pontifical Biblical Institute / Seraphicum, Rome, Italy)

Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)

Lutz Doering (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Germany)

Ida Fröhlich (Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary)

Stanisław Hałas (Pontifical University of John Paul II, Cracow, Poland)

Eric F. Mason (Judson University, Elgin, IL, USA)

Émile Puech (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Daniel Stökl Ben Ezra (École Pratique des Hautes Études, Paris, France)

Eibert Tigchelaar (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

e-ISSN: 2451-2168

ISSN: 2083-2222

The Biblical Annals, as the journal of the Institute of Biblical Studies, has been published since 1963 by the Institute of Biblical Studies, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland. From its founding, it has been issued under these previous titles: (1) *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, fascicle 1 "Pismo Święte" (ISSN 0035-7723), 1963–1990; (2) *Roczniki Teologiczne*, fascicle 1 "Pismo Święte" (ISSN 12331457), 1991–2008; and (3) *Roczniki Biblijne* (ISSN 2080-8518), 2009–2010. The periodical is a research journal and appears four times a year. The only reference edition of the quarterly is the digital version which is available on-line at <https://czasopisma.kul.pl/ba>.

The quarterly is indexed in: SCOPUS, ATLA Catholic Periodical and Literature Index (ATLA CPLI), ATLA Religion Database® (ATLA RDBR), ATLAS, ATLAS plus, Biblioteka Nauki (Library of Science), Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Directory of Open Access Journals (DOAJ), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Arianta, Baza Artykułów Biblijki Polskiej (BABP), Humanities Journals (BazHum), Index Copernicus (IC), New Testament Abstracts, Old Testament Abstracts, POL-Index, Polska Bibliografia Naukowa (PBN), Repozytorium Instytucjonalne KUL

Publisher: The John Paul II Catholic University of Lublin,  
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Publishing house: Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin,  
e-mail: [wydawnictwo@kul.pl](mailto:wydawnictwo@kul.pl), website: <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Typesetting: Jarosław Łukasik

Cover design: Agnieszka Gawryszuk

Proofreader for Polish texts: Piotr Królikowski

Information about submitting articles and book reviews: Manuscripts submitted for publication in *The Biblical Annals* should conform to the directions given in "Author Guidelines" on <http://czasopisma.kul.pl/ba/about/submissions> and are to be sent to the editorial board via the same website (follow the link for "Online Submissions").

Review copies: Books sent to this journal will not be returned to the sender (regardless of whether a review of the book is published), unless such material is sent at the specific request of the editors of *The Biblical Annals*. Books for review should be addressed

# Table of Contents

## Articles

Tomasz Bartłomiej Bąk, Critical Edition and Philological Analysis of Isa 49–50 based on Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and Other Coptic Manuscripts in the Sahidic Dialect and the Greek Text of the Septuagint .....	1
Arnold Zawadzki, „Wysmaruję wam twarze gnojówką” (Ml 2,3b). Mowa Boga do kapłanów (Ml 2,1–9) jako manifest reformy Nehemiasza. Kryzys kapłaństwa i degradacja lewitów w pierwszej połowie V wieku przed Chr. .... “I will smear on your faces the dung” (Mal 2:3b). God’s Speech to the Priests (Mal 2:1–9) as a Manifesto of Nehemiah’s Reform. The Crisis of the Priesthood and the Degradation of the Levites in the First Half of the Fifth Century BC	37
Marcin Chrostowski, The Woman’s Womb as a Place of God’s Action and Creation ...	83
Piotr Blajer, Δειξάτέ μοι δηνάριον (Łk 20,24) – monety używane w Palestynie na kartach Ewangelii .....	103
Δειξάτέ μοι δηνάριον (Luke 20:24) – Coins Used in Palestine in the Gospels	
Kalina Wojciechowska, Mariusz Rosik, Having the Father and the Son – the Structure, Main Theological Idea and Hermeneutical Principle of the Second Epistle of John .....	133
Krzysztof Jan Wojtyra, Biblia Ekumeniczna w języku polskim na tle wybranych ekumenicznych projektów przekładowych Pisma Świętego .....	163
The Ecumenical Bible in Polish on the Background of Some Ecumenical Biblical Translation Project	

## Reviews


Hector M. Patmore – Josef Lössl (eds), Demons in Early Judaism and Christianity. Characters and Characteristics (Ancient Judaism and Early Christianity 113; Leiden – Boston, MA: Brill 2022) ( <i>Krzysztof Kinowski</i> ) .....	197
---	-----

## Critical Edition and Philological Analysis of Isa 49–50 based on Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and Other Coptic Manuscripts in the Sahidic Dialect and the Greek Text of the Septuagint

**Tomasz Bartłomiej Bąk**

The John Paul II Catholic University of Lublin

tbak@kul.pl

 <http://orcid.org/0000-0003-0328-0282>

---

**ABSTRACT:** The following article constitutes a critical edition, translation and philological analysis of Isa 49–50 based on Coptic manuscript sa 52 and other available manuscripts in the Sahidic dialect. The first part outlines general information about the section of codex sa 52 (M 568) that contains the analysed text. This is followed by a list and brief overview of other manuscripts featuring at least some verses from Isa 49–50. The main part of the article focuses on the presentation of the Coptic text (in the Sahidic dialect) and its translation into English. The differences identified between the Sahidic text and the Greek Septuagint, on which the Coptic translation is based, are illustrated in a tabular form. It includes, for example, additions and omissions in the Coptic translation, lexical changes and semantic differences. The last part of the article aims to clarify more challenging philological issues observed either in the Coptic text itself or in its relation to the Greek text of the LXX.

**KEYWORDS:** Coptic language, Sahidic dialect, Book of Isaiah, Deutero-Isaiah, sa 52 (M 568), CLM 205, edition of Isa 49–50

After depicting the fall of Babylonia in the famous “Satire of Babylon” (Isa 47), the prophet Isaiah proves that Israel’s one and only God is true. It is expressed, among other things, in his fulfilled prophecies (Isa 48:1–11). The God of Israel is truthful. Therefore, the Chosen People should believe in his promises of the future. They relate primarily to the liberation from Babylonian captivity. Freedom will be granted by Persian leader Cyrus (Isa 48:12–16). In order for this fortunate vision of the future to be fulfilled, Israel should obey God’s commandments (Isa 48:17–19).

Chapters 49 and 50, which constitute the subject matter of this study, speak of the upcoming liberation. It is understood not only in political and geographical terms (the exodus from Babylonian captivity) but also in a much deeper sense – as spiritual salvation. It is to take place through the mysterious Servant of the Lord, introduced in Isa 42:1–7. In the second Servant Song (49:1–9a), the Servant himself delivers a speech. His message is addressed to all nations and outlines the programme of his activities. His main tasks are

---

The article is a part of the project funded by the Ministry of Education and Science, Republic of Poland, “Regional Initiative of Excellence” in 2019–2022, 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

to unite Israel, bring the dispersed to God (Isa 49:5–6a) and subsequently carry out God’s universal plan for the salvation – even of the Gentiles (Isa 49:6b–9a).

A miraculous transformation will occur, during which people who have been exiled and scattered throughout the world will return to Jerusalem (Isa 49:9b–13). Zion will undergo a great restoration (Isa 49:14–21). At a sign from God, foreign nations will allow the exiles of Israel to return to their homeland (Isa 49:22–23). That is because God’s power in the work of liberation is invincible (Isa 49:24–26).

The enslavement of Israel is not God’s fault. It is the Chosen People who have brought disaster upon themselves by departing from Yahweh. God, however, will not leave them alone (Isa 50:1–3). The deliverance of Israel is to come in the form of the mysterious Servant, who will bring salvation through his suffering. It is referred to in the third Servant Song (Isa 50:4–9). The final verses of chapter 50 encourage obedience to the Servant (Isa 50:10–11).

Chapters 49 and 50 of the Book of Isaiah, especially the two Servant Songs contained inside it, are undoubtedly one of the most relevant prophetic texts of the Old Testament. The second Servant Song is referred to by Paul and Barnabas during their first missionary journey when they decide to preach the Gospel among the Gentiles (Acts 13:47). The third Servant Song, particularly verses about the suffering Servant of the Lord, was interpreted by Christian circles as foreshadowing the suffering of Christ Himself. Therefore, there is no need to justify its significance.

The following study will focus on the edition of the Coptic fragment of Isa 49–50 containing, among other things, the second and third Servant Songs. It is a continuation of chapters of the Book of Isaiah studied to this date.<sup>1</sup> It will be conducted mainly on the basis of the Sahidic manuscript, assigned number sa 52<sup>2</sup> in Schüssler’s study (and M 568 in Leo Depuydt’s study),<sup>3</sup> which is listed as CLM 205 in the contemporary electronic database.<sup>4</sup> This work is based on both the photographic edition (referred to as a *facsimile*), provided by the Vatican Library, and the microfilm, provided by the Morgan Library in New York. For several years now, black and white photos of the Library’s Coptic collection have been available at: <https://archive.org/details/PhantoouLibrary>.<sup>5</sup> Coloured photos are also

1 The edition of the text of Proto-Isaiah (Isa 1–39) based on manuscript sa 52 is available in: T. Bāk, *Proto-Isaiah in the Sahidic Dialect of the Coptic Language. Critical Edition on the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and Other Witnesses* (PO 251 [57.3]; Turnhout: Brepols 2020) 343–660. A study of Isa 40 can be found in the article: T. Bāk, *Isa 40*. Text of Isa 41 is available in: T. Bāk, *Isa 41*. Text of Isa 42:1–44:4 was published in: T. Bāk, *Isa 42:1–44:4*. Text of Isa 44:6–45:25 was studied in: T. Bāk, *Isa 44:6–45:25*. Chapters of Isa 46–48 are included in: T. Bāk, *Isa 46–48*.

2 K. Schüssler, *Das sahidische Alte und Neue Testament: sa 49–92* (Biblia Coptica 1/3; Wiesbaden: Harrassowitz 1998) 17–19.

3 History and description of the manuscript: Bāk, *Proto-Isaiah*, 13–28. See also: L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Corpus van verluchte handschriften 4. Oriental Series 1; Leuven: Peeters 1993) 20–22.

4 See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/205> [accessed: 26.02.2022].

5 Isa 49:1 begins at: <https://archive.org/stream/PhantoouLibrary/m568%20Combined%20%28Bookmarked-%29#page/n99/mode/2up> [accessed: 26.02.2022].



available as part of the Digital Edition of the Coptic Old Testament (DECOT) project at: <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace>.<sup>6</sup>

The numbering of folios in this study is in line with the *facsimile* numbering applied by the Vatican Library. Since the numbering featured on the website of the Digital Edition of the Coptic Old Testament does not correspond to the *facsimile* edition, the original Coptic page numbers will also be indicated in this article to avoid ambiguity.

The following study combines features of both the diplomatic edition of manuscript sa 52 (M 568) and its critical edition. Apart from preferred manuscript sa 52 from the Pierpont Morgan collection, editions of all other currently available Coptic manuscripts in the Sahidic dialect, which include at least some verses from Isa 49–50, will also be taken into consideration. Symbols in the critical apparatus – exclamation mark in superscript: <sup>!</sup> – will suggest reading more similar to the Greek text of the LXX.

Critical edition and philological analysis of the selected fragment will be carried out according to the order adopted in the study of the earlier chapters of the Book of Isaiah. Therefore, it will include: 1) a general description of the folios of manuscript sa 52 containing the text of Isa 49–50; 2) a list of manuscripts including fragments of Isa 49–50; 3) a presentation of the Coptic text based on manuscript sa 52, taking into account other available witnesses; 4) an English translation; 5) a list of differences found between the Greek text of the LXX and its Coptic translation; 6) an analysis of more challenging philological phenomena observed in the Coptic fragment of Isa 49–50.

## 1. General Information about Manuscript sa 52

In manuscript sa 52, chapter 49 of the Book of Isaiah begins on page 100 (f. 49<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PB}}$ ), in line 21 of the right column. In turn, chapter 50 ends on page 105 (f. 52<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PZ}}$ ), in line 23 of the right column. Accordingly, chapters 49–50, the study of which constitutes the subject matter of this article, occupy nine columns of text in manuscript sa 52.

The material used to write codex sa 52 is not of the best quality. Folio number 51 (Copt. p.  $\overline{\text{PE}}$  and  $\overline{\text{PS}}$ ) features two perforations. One of them, with a diameter of approx. 1.5 cm, is located at the bottom of the column and affects the text of two (Copt. p.  $\overline{\text{PE}}$ ), or even three (Copt. p.  $\overline{\text{PS}}$ ) lines. The second perforation is roughly 1 cm in

<sup>6</sup> The beginning of Isa 49:1 is available at: [http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hk73AQvDM\\_XL8](http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hk73AQvDM_XL8) [accessed: 26.02.2022]. A certain degree of caution must be exercised with regard to the transcription of the manuscript provided in electronic form, as mistakes are sometimes made. For example, in Isa 49:9, it is possible to come across the transcription  $\overline{\text{PEYMA MOONE}}$  instead of  $\overline{\text{NEYMA MOONE}}$ . The change may have been made under the influence of manuscript sa 48, which reads  $\overline{\text{PEYMA M̄MOONE}}$  (see [http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hk73AQvDM\\_XL8](http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hk73AQvDM_XL8) [accessed: 8.05.2022]).

size and located in the lower part of the folio, on its outer side. Since the opening is under the column, it does not affect the text.

Although manuscript sa 52 was not written very neatly, it has been preserved in excellent condition, which is why it is not difficult to read the text of Isa 49–50. There is not a single place in the fragment of Deutero-Isaiah under study where the writing is illegible. This clearly demonstrates the great significance of manuscript sa 52, which has yet to have its own edition.

The author of manuscript sa 52 writes the text in two columns on each page. However, the aesthetic qualities of the work are disregarded. The columns contain a varying number of text lines. The largest number (36 lines) is found in the right column on p. 102 (f. 50<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\Delta}$ ). The fewest lines (33) can be seen in the left column on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\Gamma}$ ) and in the left column on p. 103 (f. 51<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\epsilon}$ ). Most columns comprise 34 lines of text. Their number is also linked to the size of the letters. It is possible to distinguish a clear difference between, for example, line 10 of the left column on p. 101, where the letters are large and there are only 13 of them, and line 15 of the right column on p. 103, where the letters are very small and there are as many as 17 of them. Each line also has a different length, which is most evident on the right side of each column.

The author of manuscript sa 52 attempts to arrange the text into a logical order. Enlarged letters appear to the left of the columns fairly often to suggest that a new thought begins on a particular line. However, these markings are not always precisely communicated. For example, on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\Gamma}$ ), in line 26 of the left column (Isa 49:5), there is an enlarged letter  $\text{T}$  on the left side. It could indicate the beginning of a new sentence. This is not the case, though. The beginning of a new thought, which is also the beginning of verse Isa 49:6, appears in the next line. Most likely, the scribe did not keep a precise count of the number of letters left to write when he began line 26. He did not foresee that he would have to write the last word  $\text{COM}$  (“strength”) in the following line. Therefore, the enlarged letter  $\text{T}$  does not indicate the line where a new sentence begins.

A similar phenomenon can be observed in the right column on p. 104 (f. 51<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\varsigma}$ ). An enlarged letter  $\text{X}$  appears at the beginning of line 20, while a new thought (Isa 50:8) does not start until line 21.

The reverse situation can be spotted, for example, on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}\Gamma}$ ), in lines 6 and 7 of the right column (Isa 49:6). Although a new thought begins already in line 6 with the *demonstrative pronoun*  $\text{T}\lambda\dot{\iota}$ , an enlarged letter  $\text{T}$  (which belongs to the subsequent part of the text:  $\text{TE } \Theta\epsilon \text{ } \epsilon\text{T}\epsilon\text{P}\epsilon\text{T}\text{T}\text{X}\text{O}\epsilon\dot{\iota}\text{C } \text{X}\omega \text{ MMOC}$ ) is found at the beginning of line 7.

These examples demonstrate that enlarged letters written to the left of the columns are merely a suggestion, indicating that a new sentence starts “somewhere nearby.” They also show that the scribe wrote in a rather careless manner. He did not take into account the proportion between the space available in a given line and the number of letters to be written.

Chapters 49 and 50 of Sahidic manuscript sa 52 undoubtedly indicate single handwriting. However, there are also places where the shape of the letters differs from the others. Some of the examples include:

- the letter **T** on p. 100 (f. 49<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PB}}$ ), in line 21 of the right column, which marks the beginning of Isa 49:1, is characterised by a significantly elongated horizontal part extending over the neighbouring letters **Ω** and **M**. Similarly, in the second-to-last line of the right column on the same page, in the word **NCOTE**, the horizontal part of the letter **T** extends over the two neighbouring letters **O** and **ε**.<sup>7</sup>
- the letter **P** on p. 105 (f. 52<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PZ}}$ ), in line 15 of the left column, is written in a way that is difficult to read. It is much narrower than in other places. The distinct shape of the adjacent letters shows that it is clearly part of the word **THPTN̄** (“all of you”).

*Nomina sacra* usually appear in an abbreviated form. However, they are not always written in the exact same way. The author applies different abbreviations to indicate the same *nomina sacra*. A horizontal line that characterises them is frequently written rather carelessly. The negligent writing of the *nomina sacra* can be noticed in the following cases:

- $\overline{\text{IHΛ}}$  on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ), in line 4 of the left column (Isa 49:3), is written with the definite article **Π**, above which the horizontal line is also drawn:  $\overline{\text{ΠIHΛ}}$ .<sup>8</sup> The correct form is  $\overline{\text{ΠIHΛ}}$ . The sloppiness of the horizontal line can be spotted on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ), in line 21 of the left column (Isa 49:5), where the same *nomen sacrum* is written as  $\overline{\text{ΠIHΛ}}$  and thus accompanied by a horizontal line over the article **Π**, but with its simultaneous absence over the last letter **λ**. Yet another way of writing can be found on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ), in line 9 of the right column (Isa 49:7), where “Israel” takes the form of  $\overline{\text{ΠIHΛ}}$ .
- $\overline{\text{XC}}$ , as the *nomen sacrum* of the noun **ΧΟΕΙC** (“Lord”), on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ) in line 16 of the left column (Isa 49:5) was written as  $\overline{\text{XOEC}}$ .<sup>9</sup> P. 102 (f. 50<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PΔ}}$ ) features the same noun in full form **ΧΟΕΙC** in line 3 of the right column (Isa 49:14). Therefore, the scribe was not consistent in writing the *nomina sacra* uniformly.

In several places, the letter **N**, which occurs at the end of a line, has been written as a horizontal line in superscript. This way of writing can be found on p. 104 (f. 51<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PΣ}}$ ), in line 8 of the right column.

The ending of line 7 on p. 104 (f. 51<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PΣ}}$ ) may prove to be somewhat problematic. It involves the letter **λ**, which undoubtedly constitutes part of negation **λN**. However, the consonant **N** is written neither as a letter nor a horizontal line. That is why in this edition, the negation takes the form of **λ<N>**.<sup>10</sup>

7 See also the last line of the left column on p. 103 (f. 51<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PE}}$ ) in the word **NOYEPHTE** (“your feet”), or line 7 of the right column on p. 104 (f. 51<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PΣ}}$ ) in the word **CΩTM**.

8 An identical entry appears on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ) at the beginning of the right column.

9 A similar form of this word – **ΧΟEC** – is recorded in the text of Proto-Isaiah in Isa 25:1.

10 The electronic edition of DECOR states that the consonant **N** is “supralinear” (see [http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9d-FQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM\\_-XL8](http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9d-FQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM_-XL8) [accessed: 10.02.2022]). However, it is difficult to spot traces of the horizontal line in manuscript sa 52. This is even more surprising considering that in the next line of the text, the “supralinear **N**” is very evident.

The largest omission of text can be observed in chapter 49 on p. 103 of the manuscript (f. 51<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PE}}$ ), in line 6 of the right column. The Coptic scribe left out the fragment:  $\text{ΑΙΧΜΑΛΩΤΙΖΕ } \overline{\text{ΖΗ}} \text{ ΟΥΧΙ ΝΘΟΝ} \overline{\text{C}} \text{ ΚΗΛΟΥΧΑΙ}$  from the second part of verse 24, as well as:  $\text{ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΕΝΤΑΠΧΟΕΙC } \overline{\text{ΧΟOC}} \text{ ΧΕ ΕΡΨΑΝΟΥΑ}$ , which belongs to the initial part of verse 25. By far, this is the largest text omission in manuscript sa 52. After writing the form  $\text{ΕΡΨΑΝΟΥΑ}$  from verse 24, the scribe immediately “jumped” to the same form in the subsequent verse. The error resulted from the occurrence of very similar wording in both verses:  $\text{ΕΡΨΑΝΟΥΑ } \text{ΑΙΧΜΑΛΩΤΙΖΕ}$  in verse 24 and  $\text{ΕΡΨΑΝΟΥΑ } \text{ΑΙΧΜΑΛΩΤΕΥΕ}$  in the following one. It is referred to as *parablepsis*. The reconstruction of the whole transcript of Isa 49:24–25 is possible thanks to manuscript sa 48.

Although manuscript sa 52 has preserved the Coptic text in excellent condition and the latter is not very difficult to read, traces of corrections can be found in several places in the two chapters under study. Corrections in the form of erasure of the original text and addition of new letters are visible on p. 100 (f. 49<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PB}}$ ), in line 29 of the right column (Isa 49:2) – in the words  $\overline{\text{ΝΡΩΙ}} \text{ ΝΘΕ}$  (“my mouth like”) the letters  $\overline{\text{Ω}} \text{ Ι Ν}$  are slightly enlarged. Traces of older ink can be seen between them. Furthermore, a fairly large space appears on both sides of the letter  $\text{Ν}$ . The right side of the letter  $\overline{\text{Ω}}$  and the whole letter  $\text{Ι}$  are also less visible than others. However, their shape suggests that they were written by the same scribe who produced the entire manuscript. Most likely, he made the correction immediately after noticing the error.

Text correction also consists in adding missing letters. They are inserted above the text line. Such a phenomenon occurs on p. 103 (f. 51<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PE}}$ ), in line 25 of the left column (Isa 49:22). The original misspelling of  $\overline{\text{ΖΙΝΕΥΝΑ}} \overline{\text{ΖΒ}}$  has been supplemented by the letters  $\overline{\text{ΧΝ}}$ , added above the letters  $\text{ΙΝ}$  to form  $\overline{\text{ΖΙΧΝ}} \text{ ΝΕΥΝΑ} \overline{\text{ΖΒ}}$  (“on their shoulders”). In this study, it is possible to encounter the form  $\overline{\text{ΖΙ}} \backslash \overline{\text{ΧΝ}} / \text{ ΝΕΥΝΑ} \overline{\text{ΖΒ}}$ , indicating that the letters  $\overline{\text{ΧΝ}}$  are located above the line of text of manuscript sa 52.

In the text of Isa 49–50, the phenomenon of dittography appears several times:

- on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ), in line 24 of the left column (Isa 49:5), in the expression  $\overline{\text{ΜΠΕΜΤΟ}} \text{ ΕΒΟΛ } \overline{\text{ΜΠΧΟΕΙC}}$  (“before the Lord”), the letters  $\overline{\text{ΜΠΕ}}$  are written twice. In this paper, in the section containing the Coptic text, this mistake takes the form of  $\overline{\text{ΜΠΕ}} \{ \overline{\text{ΜΠΕ}} \} \overline{\text{ΜΤΟ}}$ .<sup>11</sup>
- on p. 101 (f. 50<sup>r</sup>, Copt.  $\overline{\text{PF}}$ ), in the second-to-last line of the right column appears the text  $\overline{\text{ΝΝΕΤΖΗ}} \text{ } \overline{\text{ΝΜΜΡΡΕ}}$  (“to those who are in bonds”), which should be spelt as  $\overline{\text{ΝΝΕΤΖΗ}} \text{ } \overline{\text{ΜΜΡΡΕ}}$ . The correct version, without the doubled  $\text{Ν}$ , can be found in manuscript sa 48.
- on p. 102 (f. 50<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{PA}}$ ) in lines 24 and 25 of the left column, there is the phrase  $\overline{\text{ΝΝΜΠΕΡCOC}}$ , in which the letter  $\overline{\text{Ν}}$  is doubled. In this edition, the dittography has been marked as  $\overline{\text{Ν}} \{ \overline{\text{Ν}} \} \overline{\text{ΜΠΕΡCOC}}$ .

11 In the digital edition of the text (DECOT), the above dittography was not acknowledged (see [http://cop-tot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvRaX-yDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM\\_XL8](http://cop-tot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvRaX-yDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM_XL8) [accessed 8.02.2022]).

- on p. 102 (f. 50<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}}\overline{\Delta}$ ), in line 29 of the left column, the word  $\text{NOY}\overline{\text{OY}}\text{NOY}$  (“of joy”) should be written as  $\text{NOYNOY}$ , which is exactly how it appears in manuscript sa 48. There is no need to double the letters  $\text{OY}$ .
- on p. 104 (f. 51<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}}\overline{\Sigma}$ ), in line 13 of the right column, it is possible to find the words:  $\text{ΠΩΙΠΕ } \overline{\text{N}}\overline{\text{N}}\overline{\text{M}}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{T}}\overline{\text{C}}\overline{\text{E}}$  (“the shame of spittings”), which are supposed to take the form of  $\text{ΠΩΙΠΕ } \overline{\text{N}}\overline{\text{M}}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{T}}\overline{\text{C}}\overline{\text{E}}$ .

P. 102 (f. 50<sup>v</sup>, Copt.  $\overline{\text{P}}\overline{\Delta}$ ), in the second-to-last line of the left column, contains the incorrect form  $\text{Λ}\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{L}}\overline{\text{E}}\overline{\text{I}}$ . It features a Coptic transcription of the Greek verb *παρακαλέω* and should be written as  $\text{Λ}\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{K}}\overline{\Lambda}\overline{\text{L}}\overline{\text{E}}\overline{\text{I}}$  (“he has comforted”), which is precisely how it appears in manuscript sa 48. The misspelling resulted from the duplication of the letters  $\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}$ .<sup>12</sup>

Despite the indicated imperfections, manuscript sa 52 contains a very well-preserved text of the Book of Isaiah.

## 2. List of Manuscripts Containing the Text of Isa 49–50 in the Sahidic Dialect of the Coptic Language

Fragments of chapters 49–50 of the Book of Isaiah can be found in several other Coptic manuscripts. With regard to the names of the manuscripts, precedence will be given to the designations used in Schüssler’s study.<sup>13</sup> References to electronic collections will be provided where possible. Some verses of Isa 49–50 can be found in the following manuscripts:

**Sa 48:** a papyrus codex kept in the Bibliotheca Bodmeriana in Cologne, in the Canton of Geneva, identified as Papyrus Bodmer XXIII. It belongs to a large collection of manuscripts found in the Egyptian village of Dishna, near the famous city of Nag Hammadi.<sup>14</sup> It constitutes the final part of a three-volume papyrus codex. It consists of 82 pages with relatively small dimensions of 21 x 13.5 cm. Each page contains one column of text. The code has been preserved in fairly good condition.<sup>15</sup> It contains the text of **Isa 47:1–51:17** and **Isa 52:4–66:24**, which makes it a particularly valuable witness in

<sup>12</sup> The error was not noted in the digital edition (DECOT). The correct form –  $\text{Λ}\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{P}}\overline{\Lambda}\overline{\text{K}}\overline{\Lambda}\overline{\text{L}}\overline{\text{E}}\overline{\text{I}}$  – was immediately added (see [http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM\\_-XL8](http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvDM_-XL8) [accessed: 9.02.2022]).

<sup>13</sup> K. Schüssler, *Das sahidische Alte und Neue Testament* (Biblia Coptica 1/2–4, 2/2; Wiesbaden: Harrasowitz 1995–2012).

<sup>14</sup> The story of the discovery of manuscripts referred to as “Dishna Papers” in: J.M. Robinson, “The Manuscript’s History and Codicology,” *The Crosby-Schoyen Codex MS 193 in the Schoyen Collection* (ed. J.E. Goehring) (CSCO 521; Louvain: Peeters 1990) XIX–XLVII. The manuscript containing the text of Isa 47:1–66:24 is listed here under number 14 on p. XXIX. A more contemporary presentation of “Dishna Papers” is developed in: J.-L. Fournet, “Anatomie d’une bibliothèque de l’Antiquité tardive: l’inventaire, le faciès et la provenance de la ‘Bibliothèque Bodmer,’” *Adamantius* 21 (2015) 8–40.

<sup>15</sup> The facsimile of the codex in an electronic form is available at: <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/barcode/1072205362> [accessed: 3.05.2021]. The fragment of Isa 49–50, which is relevant to this

the study of Isa 49–50. The only missing pages, numbered  $\overline{\text{K}\lambda}$  and  $\overline{\text{K}\text{B}}$  (21 and 22), contain Isa 51:18–52:4. The manuscript is included in Peter Nagel's list.<sup>16</sup>

Based on its external appearance, palaeographical analysis and linguistic features, the manuscript can be dated back to the 4<sup>th</sup> century,<sup>17</sup> or more precisely to the years 375–450.<sup>18</sup> Due to its early origins, it is an invaluable aid in the edition of parts of the Book of Deutero-Isaiah and the entire Book of Trito-Isaiah.<sup>19</sup> The manuscript was edited by Rodolphe Kasser in 1965.<sup>20</sup> In the electronic database, Papyrus Bodmer XXIII has been marked as **CLM 40**<sup>21</sup> and **LDAB 108542**.<sup>22</sup>

**Sa 105<sup>L</sup>:5**: a parchment lectionary, from which only 11 pages containing various biblical texts from both the Old and New Testaments have survived to our times. Three folios are kept in the National Library of France in Paris, two in Vienna and six in Rome, in the Vatican Library. The fragments located in the Vatican Library have been marked as **Rom, BV, Borgia copto 109, cass. XXIII, fasc. 94**. Some of them (**ff. 3–6**) contain passages from the four Gospels (Matt 27:23–26; Mark 15:6–15; Luke 23:13–25; John 19:1–16), as well as verses relevant to this study – **Isa 50:2b–11a**. The fragment from the Book of Isaiah can be found on pages marked with the Coptic numbers  $\overline{\text{P}\lambda\Gamma}$  and  $\overline{\text{P}\lambda\Delta}$  (133 and 134). It is estimated that the manuscript dates back to between the 10<sup>th</sup><sup>23</sup> and 12<sup>th</sup> centuries.<sup>24</sup> The manuscript is included in Arthur Vaschalde's list as part of the *Collection Borgiana*,<sup>25</sup> with reference to Georg Zoega's catalogue (Z. 94).<sup>26</sup>

---

study, begins at <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/mirador/1072205362?page=025> [accessed: 3.05.2021].

16 P. Nagel, "Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960," *APF* 35 (1990) 60.

17 Schüssler, *Sa 21–48*, 106. The same date appears on the website: <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/barcode/1072205362> [accessed: 3.05.2021], where it says: "It is one of the few codices of the 'Bodmer Papyri' that can be dated with confidence thanks to information gathered from the documents extracted from the front of its leather cover (economic information places the documents in the early fourth century; the cover must have been constructed at some point after that)."

18 See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/40> [accessed: 3.05.2021].

19 More information in: K. Schüssler, *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 1–20* (Biblia Coptica 1/1; Wiesbaden: Harrassowitz 1995) 106; R. Kasser, *Papyrus Bodmer XXIII. Esäie XLVII,1–LXVI,24* (Cologne – Genève: Bibliotheca Bodmeriana 1965) 7–33.

20 Kasser, *Papyrus Bodmer XXIII*.

21 See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/40> [accessed: 3.05.2021].

22 See <https://www.trismegistos.org/tm/index.php?searchterm=LDAB%20108542> [accessed: 3.05.2021].

23 W.C. Till, "Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente," *ZNW* 39 (1940) 39.

24 G.W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sabidic and Thebaic, with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation*. III. *The Gospel of S. John* (Oxford: Clarendon 1911) 383.

25 A. Vaschalde, "Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible," *RB* 29 (1920) 247.

26 See G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano velitris adservantur* (Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1810) 188.



The edition of verses 2–3 and 10–11 was produced by Émile Amélineau.<sup>27</sup> The entire text of Isa 50:2–11 appears in the edition by Augustinus Ciasca,<sup>28</sup> who also briefly characterised the manuscript, assigning it number XCIV.<sup>29</sup> Furthermore, Ciasca's description indicates that the aforementioned passage from the Book of Isaiah is preceded by the words:  $\chi\pi\tau\sigma\ \bar{\mu}\pi\iota\zeta\sigma\sigma\upsilon\ \bar{\nu}\omicron\upsilon\omega\tau$ .<sup>30</sup> They can be interpreted as a short liturgical commentary – “the sixth hour of the day.”<sup>31</sup>

**Sa 108<sup>L</sup>**: this manuscript is a bilingual (Coptic-Arabic) lectionary consisting of 189 pages and containing the readings for the Holy Week. It comes from the White Monastery in Sohag. Currently, it is kept in the Vatican Library. It is dominated by the Coptic text. The Arabic fragments are merely its translation, not always faithful.<sup>32</sup> The readings consist of texts from both the Old and New Testaments. A fair number of passages come specifically from the Book of Isaiah.<sup>33</sup> Each day of the Holy Week was divided into ten canonical hours, half of which were celebrated during the day, while the other half at night. The text of **Isa 50:4–9**, written on pages 145<sup>v</sup>–146<sup>r</sup>, was read on Friday, during the third canonical hour of the day.<sup>34</sup>

Since it is a paper code, the date of its creation falls into a later time frame, which scholars place between the 12<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries.<sup>35</sup> The text of Isa 50:4–9 was not combined

- 
- 27 É. Amélineau, “Fragments de la version thébaine de l'Écriture (Ancien Testament),” *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 9 (1887) 125.
- 28 A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sabidica Musei Borgiani iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide studio P. Augustini Ciasca ordinis Eremitarum S. Agostini edita* (Roma: Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 1889) II, 240–241.
- 29 Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*, II, XXXIX. More information on manuscript sa 105<sup>L</sup> in: K. Schüssler, *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 93–120* (Biblia Coptica 1/4; Wiesbaden: Harrassowitz 2000) 41–46.
- 30 Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*, II, XXXIX.
- 31 The Coptic words are also quoted in the study by Zoega (*Catalogus*, 188), who translated them into Latin: “Hora sexta ejusdem diei.” In turn, Schüssler (*Sa 93–120*, 44) uses the following German translation: “6. Stunde desselben Tages.”
- 32 A detailed description of the lectionary can be found in: A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sabidica Musei Borgiani iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide studio P. Augustini Ciasca ordinis Eremitarum S. Agostini edita* (Roma: Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 1885) I, XXVI–XXVII (manuscript presented with number IC); Horner, *The Coptic Version of the New Testament*, 360, 383 (on the list of manuscripts, page 360, the lectionary is marked as *m*), while in the description of manuscripts, page 383, as *Vatican 99*); H. Hyvernat, “Étude sur les versions coptes de la Bible. II. – Ce qui nous est parvenu des versions égyptiennes,” *RB* 5 (1896) 548–549 (as *M. Borg. Cod. Sab. 99. C. A. – Bombycin*); A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (MSU 5; Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1915) 69; F.J. Schmitz – G. Mink, *Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Die sabidischen Handschriften der Evangelien* (ANTF 15; Berlin – New York: De Gruyter 1991) 2/2, 1084–1086 (as *sa 16<sup>L</sup>*); Schüssler, *Sa 93–120*, 49–69; Zoega, *Catalogus*, 189–192, 196–203 (similarly to Ciasca's edition, the manuscript is presented with number 99, written as XCIX and IC; page 189 contains an error: instead of CXIX, there should be XCIX).
- 33 A detailed list of verses from the Book of Isaiah is provided in: Schüssler, *Sa 93–120*, 50–51.
- 34 On page 142<sup>r</sup>, this hour was marked as  $\tau\chi\pi\bar{\Gamma}\ \bar{\mu}\pi\epsilon\zeta\sigma\sigma\upsilon\ \bar{\nu}\tau\omicron\sigma\ \bar{\mu}\pi\alpha\rho\alpha\kappa\eta\upsilon\epsilon$  (see Schüssler, *Sa 93–120*, 58).
- 35 Hyvernat (“Étude II,” 548–549) argues in favour of the earliest date, falling around the 12<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century. Horner estimates that the lectionary was created “not earlier than XIII [century]” (Horner, *Coptic Version of*

into a separate edition. References to the said text are, however, found in the critical apparatus of Ciasca, where the manuscript is marked as IC.<sup>36</sup> As the manuscript cannot be accessed directly, the following tables are based on the information provided by Schüssler<sup>37</sup> and treat the verses of Isa 50:4–9 as complete.

**Sa 230.1:** the manuscript is a parchment palimpsest on which the earlier text was written in Greek (fragments of the four Gospels) and Latin.<sup>38</sup> The full catalogue name of the manuscript is **London, BL, Or. 4717 (5)**. It was found in Egypt, in the area of Fayyûm. It measures approximately 28 x 25 cm. Most likely, it was written in the 6<sup>th</sup> century and served as a lectionary.<sup>39</sup> Some believe that it was written as early as the 4<sup>th</sup> century.<sup>40</sup> The later Coptic text, which has been preserved to this day, consists of extracts from the Book of Isaiah (selected pericopes from chapter 50 to the end of the book) and the Book of Hosea (extracts from chapters 1 to 5). Each page contains Coptic verses arranged into two columns. Each column consists of approximately 30 lines of text. It is estimated that the Coptic text dates back to the 7<sup>th</sup> century.<sup>41</sup> Even small photos of the manuscript, available on the DECOT website, reveal that most of the preserved pages have been extremely damaged.<sup>42</sup>

The text relevant to this study consists of just one verse – **Isa 50:11** – located on the same page as Isa 51:1–15. Its *recto* side features verses Isa 50:11 and 51:1–7, while its *verso* side contains the text of Isa 51:7–15.<sup>43</sup> The manuscript is included in Vaschalde's list and registered as **BMC 48**.<sup>44</sup> Moreover, it can be found in the electronic database under numbers **CLM 1384**<sup>45</sup> and **TM 108187**.<sup>46</sup> On the website of the Digital Edition of the Coptic Old Testament, it was assigned number **sa 2154**.<sup>47</sup> The edition of manuscript sa 230.1 was prepared by Joel Schleifer.<sup>48</sup>

---

*the New Testament*, 383); Giuseppe Balestri moves this date to the 13<sup>th</sup> or 14<sup>th</sup> century (P.J. Balestri, *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*. III. *Novum Testamentum* [Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1904] LXI); Ciasca (*Sacrorum Bibliorum fragmenta*, I, XXVII) opts for the late 14<sup>th</sup> century; Rahlfs (*Die alttestamentlichen Lektionen*, 163) speaks of ca. 1400.

36 Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*, II, 240–241.

37 Schüssler, *Sa 93–120*, 51.

38 There are no indications as to which texts were written in Latin. Crum (*Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* [London: British Museum 1905] 14) provides only laconic information: “the Latin texts are likewise ecclesiastical.”

39 According to Crum, based on the opinion of Maude Thompson (see Crum, *Catalogue*, 14).

40 See W. Grossouw, *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A Contribution to the Study of the Septuagint* (MBE 3; Roma: Pontifical Biblical Institute 1938) 6.

41 K. Schüssler, *Das sahidische Alte und Neue Testament: sa 185–260* (Biblia Coptica 2/2; Wiesbaden: Harrassowitz 2015) 111.

42 See <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622154> [accessed: 24.08.2021].

43 Schüssler, *Sa 185–260*, 112.

44 Vaschalde, “Ce qui a été publié” (1920) 249.

45 See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/1384> [accessed: 24.08.2021].

46 See <https://www.trismegistos.org/text/108187> [accessed: 24.08.2021].

47 See <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-catalog/?gaNum=sa%202154> [accessed: 24.08.2021].

48 J. Schleifer, *Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 162/6; Wien: Hölder 1909) 15–16. Verse Isa 50:11 can be found on p. 15. For more information on manuscript sa 230, see: S. Ammirati,



**Sa 211<sup>L</sup>**: a paper lectionary containing readings for the following days of the Holy Week, obtained from the White Monastery in Sohag. The catalogue name of the manuscript is **Oxford, BL, Cod. XX (Huntington no. 5)**. Originally, the manuscript consisted of more than 318 pages and contained selected biblical pericopes from both the Old and New Testaments. Considering its material, it is possible to conclude that it was created quite late. Its probable origin is dated back to the 12<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century.<sup>49</sup>

In Vaschalde's list, the manuscript is listed under the name **Bodl. (Hunt. 5)**.<sup>50</sup> This is also where Adolf Erman's edition of passages from the Old Testament is found.<sup>51</sup> The published verses were first studied in England in 1848 by Moritz Schwartz. Since this edition appeared only as a manuscript, Erman decided to publish the printed form in 1880. In a brief introduction, he praises M. Schwartz for his extraordinary accuracy in transcribing the Coptic text. Furthermore, he draws attention to a fairly high degree of freedom in the division of Coptic words. However, according to Erman, this freedom does not compromise the understanding of the published texts.<sup>52</sup> It is worth noting that the fragments published by Erman are not entirely in line with the content of sa 211<sup>L</sup> provided by Schüssler. For example, Erman publishes such passages as Exod 16:6–19; 1 Sam 28:16–30; 2 Sam 17:19–29;<sup>53</sup> Jer 32:42–36:7. Schüssler's study shows that these fragments are not part of manuscript sa 211<sup>L</sup>.<sup>54</sup>

The released verses belong to different books of the Old Testament and come from four manuscripts, which Erman refers to by the letters: A, B, C and D.<sup>55</sup> The text of Isa 50:4–9 (or more precisely, **Isa 50:4–5a, 7, 8–9a**), which is relevant in this study, stems from manuscript D. Its full name, given by Erman, is Codex Biblioth. Bodleianae Coptico-Sahidicus bombycinus in folio (Hunt. 5). It includes eight fragments from the Old Testament, read

---

“Frammenti inediti di giurisprudenza latina da un palinsesto copto. Per un'edizione delle scripturae inferiores del ms. London, British Library, Oriental 4717 (5),” *Athenaeum* 105 (2017) 736–741; Crum, *Catalogue*, 14; W. Grossouw, “Un fragment sahidique d’Osée II, 9-V, 1 (B.M. Or. 4717 [5]),” *Muséon* 47 (1934) 185–204; E.M. Husselman, “A Palimpsest Fragment from Egypt,” *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*. II. *Studi di papirologia e antichità orientali* (eds. A. Calderini – R. Paribeni) (Milano: Ceschina 1957) 454; E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*. II. *Great Britain and Ireland* (New York: Oxford University Press 1935) 205–206; Schleifer, *Sahidische Bibel-Fragmente* (1909) 14–15; Schüssler, *Sa 185–260*, 110–114.

49 See Schüssler, *Sa 185–260*, 64.

50 Vaschalde, “Ce qui a été publié” (1920) 249. “Hunt.” is a reference to a collector named Huntington (see Schüssler, *Sa 185–260*, 60).

51 A. Erman, “Bruchstücke der oberägyptischen Uebersetzung des alten Testaments,” *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität zu Göttingen* 12 (1880) 401–440. Erman's edition can be accessed at: <https://archive.org/details/bruchstckederob00ermagoog/page/n13/mode/2up?ref=ol&view=theater> [accessed: 3.09.2021].

52 Erman, “Bruchstücke,” 1.

53 1 Sam and 2 Sam are designated as “Regn. I” and “Regn. II” (Erman, “Bruchstücke,” 2).

54 Schüssler, *Sa 185–260*, 60–61.

55 Erman, “Bruchstücke,” 2–4.

during the Holy Week liturgy.<sup>56</sup> It also contains the following pericopes from the Book of Isaiah: Isa 1:2–9; 3:9–15; 12:2–6; 13:2–10; 28:6–15; 50:4–9; 53:7–12 and 63:1–7.

At the moment, manuscript sa 211<sup>L</sup> is not listed in any of the electronic databases listing Coptic manuscripts. References to Bodl. (Hunt. 5) are included in Ciasca's critical apparatus, where it appears in Isa 50:4 as "D. edit ab Erman" and later as "D."<sup>57</sup> This paper will take into account Erman's edition. A detailed reading of the aforementioned work shows that verses Isa 50:4–9 are not complete.

**P. Mon. Epiph. 27:** unfortunately, little information is available on this manuscript. The only information available is that it is an ostrakon, found in the Monastery of Epiphanius in Thebes.<sup>58</sup> Currently, it is stored in the Metropolitan Museum of Art in New York under reference number **MMA 12. 180. 216 (Ostr.): sa<sup>exc</sup>**. It contains selected verses from the Book of Isaiah, including: Isa 40:1–2; 50:4–5a; 57:1.13–14; 59:21; 62:10; 64:4–5. The most relevant verses for this article are, of course, **Isa 50:4–5a**. A very brief description of the ostrakon was provided by Walter E. Crum.<sup>59</sup> This is also where the edition of the text appears.<sup>60</sup> Information about the manuscript can be found in Nagel's list.<sup>61</sup> In the electronic database, the ostrakon has been catalogued as CLM 1601,<sup>62</sup> LDAB 112535 and TM 112535.<sup>63</sup> The probable origin of the text is estimated to fall between the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries.<sup>64</sup>

**BMC 954:** a parchment manuscript, assigned number 8 by Crum.<sup>65</sup> In the British Library, its catalogue name is Or. 3579A(7). Formerly, it was recorded as Or. 4714. The manuscript currently consists of two folios. Each page, measuring approximately 17 x 14 cm, is

56 The German term "Osterwoche" is not very precise here. In fact, it can refer to both the Holy Week (more commonly referred to as "Karwoche") and the week after Resurrection Sunday. The manuscript fragment contains "lessons by our Father John Chrysostom" (Copt. ΟΥΚΑΘΗΓΗΣΙΣ ΜΠΕΝΕΙΩΤ ΑΠΑ ΙΩ2ΑΝ-ΝΗΣ ΠΕΧΡΗCΟCΤΟΜΟC), which start with the words **ΞΠ ΦΟΜΤΕ ΜΠΕ2ΟΟΥ ΝΤΠΑΡΑΚΚΕΥΗ ΜΠΠΑCΧΑ ΕΤΟΥΑΑΒ**. They can be translated as "the third hour of the day of preparation of the Holy Passover," which would indicate the Holy Week rather than the first week after Easter (see Erman, "Bruchstücke," 4). This interpretation is further supported by Schüssler's edition (*Sa 185–260*, 60), which explicitly refers to the lectionary as "Lektionarhandschrift für die Karwoche."

57 A comparison of Ciasca's critical apparatus with Erman's edition demonstrates that Ciasca's study failed to address all differences (Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*, II, 240–241).

58 Description of the Monastery of Epiphanius as well as characteristics of lives and writing activities of monks can be found in: W.E. Crum – H.E. Winlock, *The Monastery of Epiphanius at Thebes. I. The Archaeological Material by H.E. Winlock. The Literary Material by W.E. Crum* (New York: The Metropolitan Museum of Art 1926).

59 W.E. Crum – H.G. Evelyn White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes. II. Coptic Ostraca and Papyri Edited with Translations and Commentaries by W.E. Crum. Greek Ostraca and Papyri Edited with Translations and Commentaries by H.G. Evelyn White* (New York: The Metropolitan Museum of Art 1926) 158. Electronic access: <https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15324coll10/id/166336> [accessed: 4.09.2021].

60 Crum, *The Monastery*, II, 6–7. Electronic access: <https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15324coll10/id/166184> [accessed: 4.09.2021].

61 Nagel, "Editionen koptischer Bibeltex-te," 60.

62 See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/1601> [accessed: 4.09.2021].

63 LDAB and TM numbering: <https://www.trismegistos.org/text/112535> [accessed: 4.09.2021].

64 See <http://papyri.info/dclp/112535#> [accessed: 4.09.2021].

65 Crum, *Catalogue*, 3.

written in a single-column format and contains roughly 17 lines of text. The handwriting is described as sloppy. The work lacks decoration. The date of its creation is unknown. Its place of origin may be Aḥmīm.<sup>66</sup> The manuscript was used as a lectionary. The fragments preserved to the present day include verses from the Books of Numbers, Isaiah, Micah, Proverbs, 2 Samuel, 2 Kings and Habakkuk. Editions of individual passages were prepared by Amélineau, Ciasca, Gaston Maspero, Bsciai, Eric O. Winstedt and Schleifer.<sup>67</sup> The relevant verses – Isa 49:5–7a – have been published by Schleifer.<sup>68</sup>

The manuscript is not included in Schüssler's *Biblia Coptica*. It also does not appear in the currently developed electronic catalogues.<sup>69</sup> However, it can be found on Vaschalde's list, where it has been designated as **BMC 954**.<sup>70</sup> This study is based on the reference numbers from this list.

**CLM 3469**: this is one of three Sahidic codices discovered by Polish archaeologists in 2005. The text was found in the area of western Thebes, more specifically, in the village of Sheikh Abd el-Qurna, which is why it is often referred to as *Qurna Isaiah*.<sup>71</sup> It is currently stored in the museum in Cairo under number 13446. The manuscript is a papyrus codex and contains the last part of the Book of Isaiah, or more precisely, chapters 47:14–66:24. The reason why the code was exposed to very high temperatures, as a result of which some of the folios have been severely damaged, is unknown. The spine of the codex and its stitching have been completely burnt, causing some of the folios to take the form of detached pages.<sup>72</sup> Despite the extensive damage to the manuscript, it is possible to read parts of the text. Alin Suciū attributes the origin of the code to the late 7<sup>th</sup> or early 8<sup>th</sup> century.<sup>73</sup> Number CLM 3469 comes from a currently developed electronic database.<sup>74</sup> The manuscript is also referred to as **TM 111691**.<sup>75</sup> An electronic edition of the manuscript is available on the website of the Digital Edition of the Coptic Old Testament,<sup>76</sup> where *Qurna Isaiah* appears as **sa 2028**. To avoid confusion with the manuscript nomenclature, based on Schüssler's *Biblia Coptica*, adopted in this article, this codex will be referred to as CLM 3469.

<sup>66</sup> See Crum, *Catalogue*, 3.

<sup>67</sup> A detailed list of editions can be found in: J. Schleifer, *Sabidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 164/6; Wien: Holder 1911) 24.

<sup>68</sup> Schleifer, *Sabidische Bibel-Fragmente* (1911) 33.

<sup>69</sup> It is not included, for example, at: <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-catalog> [accessed: 23.09.2021].

<sup>70</sup> Vaschalde, "Ce qui a été publié" (1920) 249.

<sup>71</sup> For more about the discovery itself, see: T. Górecki, "Sheikh Abd el-Gurna," *Seventy Years of Polish Archaeology in Egypt* (ed. E. Laskowska-Kusztal) (Warsaw: PCMA 2007) 186–187; T. Górecki – E. Wipszycka, "Scoper-ta di tre codici in un eremo a Sheikh el-Gurna (TT 1151–1152): il contesto archeologico," *Adamantius* 24 (2018) 118–132.

<sup>72</sup> See A. Suciū, "The Sahidic Tripartite Isaiah: Origins and Transmission within the Coptic Manuscript Culture," *APF* 66/2 (2020) 381–382.

<sup>73</sup> Suciū, "The Sahidic Tripartite Isaiah," 383.

<sup>74</sup> See <https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts/3469> [accessed: 27.09.2021].

<sup>75</sup> See <https://www.trismegistos.org/text/111691> [accessed: 27.09.2021].

<sup>76</sup> See <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622028> [accessed: 27.09.2021].



### 3. The Sahidic Text of Isa 49–50

As in the case of the previous chapters, the following symbols have been introduced in the edition of the Coptic text:

- < > angle brackets indicate that the text has been completed in order to facilitate its proper understanding,
- { } braces indicate the scribe's redundant letters (frequently resulting from dittography),
- > symbol indicates the lack of the given form in the manuscript whose number is provided beside it,
- ! exclamation mark in superscript suggests a more correct reading,
- (N) shows places where the letter N, occurring at the end of the line, was signalled by a line (supralinear N),
- \ / symbol indicates that the letter was later added above the line by the scribe,
- / \ symbol indicates that the letter was later added below the line by the scribe.<sup>77</sup>

The text of Isa 49–50 in the Sahidic dialect of the Coptic language reads as follows:

#### Chapter 49

- v. 1 CΩTM EPOI N̄NHOC· NTETN̄T ZTHT̄N̄ N̄ZEΘNOC· CNAΩWΠE ZIT̄N̄ OYNOO NOYOEIΩ ΠEΞE ΠXOEIC· ACMOYTE EPOI M̄IPARAN X̄IN̄ EIE N̄ZHTC N̄TAMAAY·<sup>v.1</sup>
- v. 2 AYΩ ACHKW N̄RWI N̄ΘE NOYCHCE ECTHM· AYΩ A42OPT Z A ΘAIBEC N̄TEC-  
CIX· A4KAAT N̄ΘE NOYCWTP̄ NCOTE· AYΩ A42OBCT <Z>M̄ ΠE4 (p. 101, f. 50<sup>v</sup>  
[Copt. PF]) ZNAAY N̄KACOTE·<sup>v.2</sup>
- v. 3 AYΩ ΠEΧA4 NAI XE NTOK ΠE ΠAZM̄ZAL P̄IHΛ· AYΩ TNAXĪ EOY N̄ZHTK̄·
- v. 4 AYΩ ANOK AIXOOC XE AIΩTP̄ ZICE EΠXINXH̄ EPESLO· AYΩ AĪT NTAOOM  
EYLAAY· ETBE PAĪ EPETAZAP NTM̄ΠXOEIC· AYΩ EPETAZICE M̄ΠEMTO  
EBOL M̄IPANOYTE·<sup>v.4</sup>
- v. 5 TENOY TAĪ TE ΘE ETPEΠXOEC̄ XW· MMOC· ΠENTAYΠLACC E MMOK EBOL ZN  
ΘE N̄ZM̄ZAL NA4· ECWOY2 EZOYN NIACKWB· AYΩ P̄IHΛ EPAT4· CENACOY2T

<sup>77</sup> Cf. Bąk, *Isa 46–48*, 609.

#### XLIX

- v. 1 EPOI<sup>1,2</sup>: EPOEI sa 48 | CNAΩWΠE: CENAΩWΠE sa 48 | EIE N̄ZHTC: EEIN̄ZHTC̄ sa 48 |
- v. 2 N̄RWI: N̄RW EI sa 48 | M̄ΠE42NAAY: 'ZM̄ ΠE42NAAY sa 48 |
- v. 4 AIXOOC: AEIXOOC sa 48 | AIΩTP̄ ZICE: AIΩETP̄ ZICE sa 48 | EPESLO: EPETWΟΥEIT sa 48, EP-  
ESLA CLM 3469 | AĪT: AEIT̄ sa 48 | NTM̄ΠXOEIC: NTN̄ΠXOEIC sa 48

- ναϣ· αγω †ναχῑ εσοϣ μπε{μπε}μτο εβολ̄ μπχοε̄ις· αγω πνοϣτε ναω-  
ωπε ναϊ̄ ἡ̄σομ·<sup>v.5</sup>
- v.6 αγω πεϣαϣ ναϊ̄ χε οϣνοσ̄ νακ̄ πε παϊ̄ ετρεϣμοϣτε εροκ̄ χε παωηρε·  
εσμῑνε̄ ναϊ̄ ννεφγλη̄ ν̄ιακωβ· αγω εκτο̄ μπχωωρε̄ εβολ̄ μπ̄η̄λ· εις  
ζη̄ητε̄ λ̄ικαακ̄ εϣδιᾱθηκη̄ <Ḣ>ν̄γενος· εϣοϣοεῑν̄ ἡ̄ν̄ζε̄θνος· ετρεκω-  
ωπε̄ εϣοϣᾱῑ ωᾱ αρηϣϣ̄ μπκαϣ·<sup>v.6</sup>
- v.7 τᾱῑ τε̄ θε̄ ετερεπ̄χοε̄ις̄ χω· μμοσ̄· πενταϣναϣμεκ̄ πνοϣτε̄ μπ̄η̄λ·  
τββο̄ μπετϣωωϣ̄ ντεϣϣγχη̄· πετοϣβωτε̄ μμοϣ̄ εβολ̄ ϣῑτ̄ν̄ ἡ̄ν̄|ζε̄θνος·  
ν̄ζμ̄ζαλ̄ ν̄ναρχων· ἡ̄ρρωϣ̄ νᾱναϣ̄ εροϣ· ἡ̄τεναρχων̄ τωοϣν̄ ν̄εοϣωϣτ̄  
ναϣ· ετβε̄ π̄χοε̄ις̄· χε̄ οϣπ̄ῑς̄τοϣ̄ πε̄ πετοϣααβ̄ μπ̄η̄λ· αγω̄ λ̄ῑς̄οτ̄π̄κ̄·<sup>v.7</sup>
- v.8 τᾱῑ τε̄ θε̄ ετερεπ̄χοε̄ις̄ πνοϣτε̄ μπ̄η̄λ̄ χω· ἡ̄μμοσ̄· χε̄ λ̄ῑς̄ωτ̄μ̄ εροκ̄ ϣ̄ἡ̄  
οϣοεῑω̄ εϣωη̄π̄· αγω̄ λ̄ῑβον̄θεῑ εροκ̄ ϣ̄ἡ̄ οϣϣοϣ̄ νοϣᾱῑ· λ̄ῑ† μμοκ̄ εϣδ-  
ιᾱθηκη̄ ἡ̄ν̄ζε̄θνος· εσμῑνε̄ μπκαϣ· αγω̄ εκληρονομ̄ῑν̄ ντεκληρονομ̄ιᾱ μπ-  
χᾱῑε·<sup>v.8</sup>
- v.9 εκ̄χω̄ ἡ̄μμοσ̄ ν̄νετ̄ρ̄ν̄ {Ḣ|Ḣ}μ̄μ̄ρ̄ρε̄ χε̄ αμη̄ῑτ̄ν̄ εβολ̄· (p. 102, f. 50<sup>v</sup> [Copt. P̄Δ]) αγω̄  
νετ̄ρ̄μ̄ π̄κακε̄ χε̄ αναϣ̄ εβολ̄· αγω̄ σε̄ναμο̄ο̄νε̄ μμοϣ̄ ϣ̄ῑ νεϣ̄ρ̄ῑοϣοϣε̄  
τ<Ḣ>ροϣ· αγω̄ νεϣ̄μᾱ <Ḣ>μο̄ο̄νε̄ ϣ̄ῑ μᾱ μμοϣω̄ε̄ ν̄ῑμ·<sup>v.9</sup>
- v.10 ν̄σε̄ναϣκο̄ αν̄· οϣδε̄ ν̄σε̄ναεῑβε̄ αν̄· οϣδε̄ μπκαϣϣων̄ νᾱπαταϣσε̄  
μμοϣ̄ αν̄· οϣδε̄ π̄ρη̄· αλλᾱ πετ̄νᾱνᾱ ναϣ̄ πετ̄νᾱπᾱρακᾱλεῑ μμοϣ̄·  
αγω̄ ϣ̄νᾱἡ̄τοϣ̄ εβολ̄ ϣ̄ῑτ̄ν̄ ϣε̄ν̄π̄γ̄η̄ μμοϣ̄·<sup>v.10</sup>
- v.11 αγω̄ †νακᾱ τοϣ̄ ν̄ῑμ̄ ἡ̄ν̄ζ̄ῑη̄· αγω̄ ϣ̄ῑη̄ μμοϣω̄ε̄ ν̄ῑμ̄ μμᾱ ἡ̄μμο̄ο̄νε̄ ναϣ·<sup>v.11</sup>
- v.12 εις̄ ϣη̄η̄τε̄ ναϊ̄ ν̄η̄ μ̄ποϣε̄· αγω̄ νε̄ικ̄οϣοϣε̄ εβολ̄ ϣ̄μ̄ πε̄μ̄ρ̄ῑτ̄· ἡ̄ἡ̄ θᾱλαϣ-  
σᾱ· ϣε̄ν̄κοϣοϣε̄ δε̄ εβολ̄ ϣ̄μ̄ π̄καϣ̄ ἡ̄ν̄|Ḣ}μ̄περϣοϣ·<sup>v.12</sup>

v.5 ΤΕΝΟΥ: + βε BMC 954 | ΕΤΕΡΕΠΧΟΕ̄Σ: ΕΤΕΡΕΠΧΟΕΙΣ sa 48, ΕΤΕΠΧΟΕΙΣ BMC 954 | ΠΕΝ-  
ΤΑΧΠΛΑCCE ΜΜΟΚ: ΠΕΝΤΑΧΠΛΑCCE ΜΜΟΙ sa 48, ΠΕΝΤΑΧΠΛΑCCA ΜΜΟΚ BMC 954, [Μ]ΜΟΙ  
CLM 3469 | ΕΒΟΛ ϣ̄ἡ̄ ΘΕ ἡ̄ν̄ζ̄μ̄ζαλ̄ ναϣ: ναϣ ἡ̄ν̄ζ̄μ̄ζαλ̄ εβολ̄ ϣ̄ἡ̄ ΘΗ BMC 954 | CENACOΟῩϣ̄Τ  
ναϣ: CENACOΟῩϣ̄Τ ναϣ sa 48, CENACOΟῩϣ̄Τ ναϣ εϣοϣν̄ BMC 954 | ΜΠΕ{ΜΠΕ}ΜΤΟ: ἡ̄ΠΕ̄Μ-  
ΤΟ sa 48, BMC 954, CLM 3469

v.6 ΠΑΩΗΡΕ: ΠᾹρ̄μ̄ζαλ̄ sa 48 | ΝΝΕΦΓΛΗ: ΝΕΦΓΛΗ sa 48 | αγω̄<sup>2</sup>: > sa 48 | λ̄ῑκαακ̄: λ̄εικακ̄ sa 48 |  
ἡ̄ΓΕΝΟΣ· Εϣοϣοεῑν̄ ἡ̄ν̄ζε̄θνος: > BMC 954 | Εϣοϣοεῑν̄: Εϣοϣοεῑ sa 48 | ωᾱ αρηϣϣ̄: ωᾱρη-  
ϣϣ̄ BMC 954

v.7 ΠΕΤΟΥΒΩΤΕ: ΠΕΤΟΥΒΩΩΤΕ sa 48 | ἡ̄ν̄ζε̄θνος: ἡ̄ζε̄θνος sa 48 | ἡ̄ρρωϣ̄: ΝΕΡ[ΡΩ]Υ CLM  
3469 | ΜΠ̄Η̄Λ<sup>2</sup>: ΜΠΙCΡΑΗΛ sa 48 | λ̄ῑς̄οτ̄π̄κ̄: λ̄εις̄οτ̄κ̄<sup>sic1</sup> sa 48

v.8 ΕΤΕΡΕΠΧΟΕ̄ΙΣ: ΕΤΕΠΧΟ[Ε]ΙC BMC 954 | λ̄ῑς̄ωτ̄μ̄: λ̄εις̄ωτ̄μ̄ sa 48 | λ̄ῑβον̄θεῑ: λ̄ειβον̄θεῑ sa  
48 | εκληρονομ̄ῑν̄: εκληρονομ̄ει sa 48, εκληρονομ̄ι CLM 3469 | ΜΠ̄Χᾱῑε̄: ΜΠ̄Χᾱεῑε sa 48

v.9 ἡ̄μ̄μ̄ρ̄ρε̄: ἡ̄μ̄ρ̄ρε̄ sa 48, CLM 3469 | αμη̄ῑτ̄ν̄ εβολ̄: αμη̄εῑτ̄ν̄ εβολ̄ sa 48, αμη̄εῑνε̄ εβολ̄ CLM  
3469 | αναϣ̄ εβολ̄: ναϣ̄ εβολ̄ sa 48 | ϣ̄ῑ νεϣ̄ρ̄ῑοϣοϣε̄: [ϣ̄]ἡ̄ [ΝΕϣ̄ρ̄ῑ]οϣοϣε̄ CLM 3469 | τ<Ḣ>ροϣ:  
τ̄η̄ροϣ sa 48, CLM 3469 | ΝΕϣ̄μᾱ μμο̄ο̄νε̄: ΠΕϣ̄μᾱ ἡ̄μμο̄ο̄νε̄ sa 48, CLM 3469

v.10 ΠΕΤΝΑΠΑΡΑΚΑΛΕΙ: Π̄ε̄τ̄νᾱπαρ[α]κ̄ᾱλλεῑ CLM 3469 | Π̄γ̄η̄: Π̄η̄η̄ sa 48

v.11 ΜΜΑ ἡ̄μμο̄ο̄νε̄: ἡ̄μ̄|ᾱ μ̄|ο̄ο̄νε̄ sa 48

v.12 ΝΗΥ: ΝΗΟΥ sa 48 | ΝΕΙΚΟΟϣε̄: ΝΕ̄εῑκοϣοϣε̄ sa 48 | ἡ̄ν̄|Ḣ}μ̄περϣοϣ: ἡ̄ν̄περϣοϣ sa 48, [ἡ̄μ̄]περϣ[οϣ]  
CLM 3469

- v. 13 ΕΥΦΡΑΝΕ ΜΠΗΓΕ· ΑΥΩ ΜΑΡΕΠΚΑΖ ΤΕΛΗΛ· ΜΑΡΕΝΤΟΟΥ ΩΩ ΕΒΟΛ ΝΟΥ{ΟΥ}  
ΝΟΥ· ΑΥΩ ΝCIBT ΝΟΥΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΧΕ ΑΠΝΟΥΤΕ ΝΑ ΜΠΕΧΛΑΟΣ· ΑΥΩ ΑΧ-  
ΠΑΡΑΡΑΛΕΙ<sup>sic1</sup> ΝΝΕΤΘΒΒΙΗΥ ΜΠΕΧΛΑΟΣ·<sup>v.13</sup>
- v. 14 ΛCΙΩΝ ΔΕ ΧΟΟΣ ΧΕ ΑΠΝΟΥΤΕ ΚΑΑΤ ΝCΩΦ· ΑΥΩ ΑΠΧΟΕΪC Ρ ΠΑΩΒΩ·
- v. 15 ΜΗ ΟΥΝ ΟΥΜΑΑΥ ΝΑΡ ΠΩΒΩ ΝΝΕCΩΗΡΕ ΕΤΜΝΑ ΝΝΕΧΠΟ ΝΖΗΤC· ΕΩΧΕ ΟΥΝ  
ΟΥCΖΪΜΕ ΟΝ ΝΑΡ ΠΩΒΩ ΜΠΑΪ· ΑΛΛΑ ΑΝΟΚ ΝΝΑΡ ΠΟΥΩΒΩ ΘΙΛΗΜ ΠΕΧΕ  
ΠΧΟΕΪC·<sup>v.15</sup>
- v. 16 ΕΙC ΖΗΗΤΕ ΑΪΖΩΓΡΑΦΕΙ ΝΝΟΥCΟΒΤ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΝΑCΙΧ· ΑΥΩ ΤΕ ΜΠΑ ΜΤΟ  
ΕΒΟΛ ΝΟΥΟΕΙΩ ΝΙΜ·<sup>v.16</sup>
- v. 17 ΑΥΩ CΕΝΑΚΟΤΕ ΖΝ ΟΥΒΕΠΗ ΕΒΟΛ ΖΪΤΝ ΝΕΝΤΑΥΩΡΩΦΡΕ· ΑΥΩ ΝΕΝ-  
ΤΑΥΑΑΤΕ ΝΧΑΪΕ ΝΗΥ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΕ·<sup>v.17</sup>
- v. 18 ΚΪ ΝΝΟΥΒΑΛ ΕΖΡΑΪ ΜΠΟΥΚΩΤΕ ΝΤΕΝΑΥ ΕΝΟΥΩΗΡΕ ΤΗΡΟΥ· ΕΙC ΖΗΗΤΕ ΑΥ-  
CΟΥΖΟΥ ΕΖΟΥΝ ΑΥΕΙ ΕΡΑΤΕ· †ΟΝΖ ΑΝΟΚ ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΪC· ΧΕ ΤΕΝΑΤΑΑΥ  
ΖΪΩΤΕ ΤΗΡΟΥ· ΑΥΩ ΤΕΝΑCΟΟΛΕ ΜΜΟΥ ΝΘΕ ΝΟΥΚΟCΜΟC ΝΨΕΛΕΕΤ·<sup>v.18</sup>
- v. 19 ΧΕ ΝΟΥΜΑ ΝΧΑΪΕ ΑΥΩ ΝΕΤΤΑΚΗΥ· ΜΝ ΝΕΝΤΑΥΖΕ· CΕΝΑCΩΟΥ ΤΕΝΟΥ ΕΒΟΛ  
ΖΝ ΝΕΤΟΥΗΖ ΝΖΗΤΟΥ· ΑΥΩ (p. 103, f. 51<sup>r</sup> [Copt. PĒ]) ΝΕΤΩΜΚ ΜΜΟ ΝΑΟΥΕ  
ΜΜΟ·<sup>v.19</sup>
- v. 20 CΕΝΑΧΟΟC ΓΑΡ ΕΝΟΥΜΑΑΧΕ ΝCΙ ΝΩΗΡΕ ΝΤΑCΟΡΜΟΥ· ΧΕ ΠΜΑ CΗΥ ΕΡΟΪ·  
ΜΑΤΑΜΙΕ ΟΥΜΑ ΝΑΪ ΧΕ ΕΙΕΟΥΩΖ·<sup>v.20</sup>
- v. 21 ΑΥΩ ΤΕΝΑΧΟΟC ΖΜ ΠΟΥΖΗΤ ΧΕ ΝΙΜ ΠΕΝΤΑΧΨΠΕ ΝΑΪ ΝΑΪ· ΑΝΟΚ ΔΕ ΝΕΙΟ  
ΝΑΤΩΗΡΕ ΠΕ ΑΥΩ ΝΧΗΡΑ· ΝΙΜ ΔΕ ΠΕΝΤΑCΑΝΩ ΝΑΪ ΝΑΪ· ΑΝΟΚ ΔΕ ΑΥ-  
ΚΑΑΤ ΜΑΥΑΑΤ· ΝΕΡΕΝΑΪ Ν ΤΩΝ ΝΑΪ·<sup>v.21</sup>
- v. 22 ΤΑΪ ΤΕ ΘΕ ΕΤΕΡΕΠΧΟΕΪC ΧΩ· ΜΜΟC· ΧΕ ΕΙC ΖΗΗΤΕ †ΝΑΚΪ ΝΤΑCΙΧ ΕΝ-  
ΖΕΘΝΟC· ΑΥΩ †ΝΑΚΪ ΜΠΑΜΑΕΙΝ ΕΝΝΗCΟC· ΝCΕΕΙΝΕ ΝΝΟΥΩΗΡΕ ΖΝ ΚΟΥΝΤΟΥ  
ΑΥΩ CΕΝΑΚΪ ΝΝΟΥΩΕΕΡΕ ΖΙ\ΧΝ/ ΝΕΥΝΑΖΒ·<sup>v.22</sup>

v. 13 ΩΩ ΕΒΟΛ: ΩΩ sa 48 | ΝΟΥ{ΟΥ}ΝΟΥ: ΝΟΥΝΟΥ sa 48 | ΑΧΠΑΡΑΡΑΛΕΙΝ: †ΑΧΠΑΡΑΚΑΛΕΙ sa 48, ΑΧ[ΠΑΡ]ΑΚΑΛΕΙ CLM 3469

v. 15 ΝΝΕCΩΗΡΕ: ΜΠΕCΩΗΡΕ sa 48 | ΕΩΧΕ ΟΥΝ ΟΥCΖΪΜΕ: ΕΩΧΕ ΟΥCΖΪΜΕ sa 48 | ΑΛΛΑ: ΑΛΛΑ sa 48 | ΘΙΛΗΜ: ΘΙΕΡΟΥCΑΛΗΜ sa 48

v. 16 ΑΪΖΩΓΡΑΦΕΙ: ΔΕΙΖΩΓΡΑΦΕΙ sa 48 |

v. 17 ΝΧΑΪΕ: ΝΧΑΕΙΕ sa 48 | ΝΗΥ: ΝΗΟΥ sa 48

v. 18 ΝΝΟΥΒΑΛ: ΝΟΥΒΑΛ sa 48 | ΑΥCΟΥΖΟΥ: ΑΥCΟΥΖ sa 48 | ΑΥΕΙ: †ΑΥΩ ΑΥΕΙ sa 48, CLM 3469 | ΝΟΥΚΟCΜΟC: ΟΥΚΟCΜΟC sa 48 | ΝΨΕΛΕΕΤ: ΝΨΕΛΕΤ sa 48

v. 19 ΝΧΑΪΕ: ΝΧΑΕΙΕ sa 48 | ΝΕΤΤΑΚΗΥ: ΝΕΤΤΑΚΗΟΥ sa 48 | ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΤΟΥΗΖ: ΕΒΟΛ ΝΝΕΤΟΥΗΖ sa 48

v. 20 ΝΩΗΡΕ: ΝΟΥΩΗΡΕ sa 48 | ΝΤΑCΟΡΜΟΥ: ΕΝΤΑCΟΡΜΟΥ sa 48 | CΗΥ: CΗΟΥ sa 48 | ΕΡΟΪ: ΕΡΟΕΙ sa 48 | ΕΙΕΟΥΩΖ: ΕΕΙΟΥΩΖ sa 48

v. 21 ΤΕΝΑΧΟΟC: ΤΝΑΧΟ[ΟC] CLM 3469 | ΝΕΙΟ: ΝΕΕΙΟ sa 48 | ΜΑΥΑΑΤ: +ΠΕ sa 48 | ΝΕΡΕΝΑΪ Ν ΤΩΝ ΝΑΪ: ΝΕΡΕΝΑΪ ΤΩΝ ΝΑΪ ΠΕ sa 48, [Ν]ΕΡΕ[Ν]ΑΪ ΔΕ ΤΩΝ [ΝΑΪ] CLM 3469

v. 22 ΚΟΥΝΤΟΥ: ΚΟΥ\ΟΝ/ΤΟΥ sa 48



- v. 23 ΝΤΕΝ̄Ρ̄Ρ̄ΩΟΥ ΩΩΠΕ ΝΕ ΝΡΕϷ2ΛΟΟΛΕ· ΑΥΩ ΝΑΡΧΩΝ ΝC2ΙΜΕ ΜΜΟΟΝΕ ΖΪ ΡΕϷ-  
2ΛΟΟΛΕ· CΕΝΑΟΥΩΩΤ ΝΕ ΖΙΧ̄Μ Π2Ο ΜΠΚΑ2· ΑΥΩ CΕΝΑΛΛΩΧ̄2 Μ̄ΠΩΟΕΙΩ  
ΝΝΟΥΕΡΗΤΕ· ΑΥΩ ΤΕΝΑΕΙΜΕ ΧΕ ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΧΟΕΙC ΝΤΕΤ̄Μ̄ΧΪ ΩΪΠΕ·<sup>v.23</sup>
- v. 24 ΜΗ ΟῩΝ ΟΥΑΝΑΧΪ ΩΩΛ ΕΒΟΛ ΖΪΤΟΟΤϷ ΝΟΥΓΪΓΑC· ΑΥΩ ΕΡΩΑΝΟΥΑ <ΑΙΧΜΑΛ-  
ΩΤΙΖΕ Ζ̄Ν ΟΥΧΙ ΝCΟΝC ϷΝΑΟΥΧΑΪ<sup>v.24</sup>
- v. 25 ΤΑΪ ΤΕ \ΘΕ/ ΕΝΤΑΠΧΟΕΙC ΧΟΟC ΧΕ ΕΡΩΑΝΟΥΑ> ΑΙΧΜΑΛΩΤΕΥΕ ΝΟΥΓΪΓΑC  
ϷΝΑΧΪ ΝΖΕΝΩΩΛ· ΑΥΩ ΠΕΤΝΑΧΙ ΩΩΛ ΝΤΟΟΤϷ ΝΟΥΧΩΩΡΕ ΕΡΟϷ ϷΝΑΟΥ-  
ΧΑΪ· ΑΝΟΚ ΔΕ ϷΝΑΚΡΙΝΕ ΜΠΟΥΖΑΠ· ΑΥΩ ΑΝΟΚ ϷΝΑΤΟΥΧΟ ΝΝΑΩΗΡΕ·<sup>v.25</sup>
- v. 26 ΝΤΕΝΕΝΤΑΥΘΑΪΒΕ Μ̄ΜΟ ΟΥΩΜ ΝΝΕΥCΑΡ̄Ξ· ΝCΕCΩ ΜΠΕΥCΝΟϷ ΝΘΕ ΝΟΥΗΡ̄Π  
ΝΒΡΡΕ· ΑΥΩ CΕΝΑϷ2Ε ΝΤΕCΑΡ̄Ξ ΝΙΜ ΑΪCΘΑΝΕ· ΧΕ ΑΝΟΚ ΠΕΤΝΟΥΖ̄Μ  
Μ̄ΜΟ· ΑΥΩ ΕΤΩΩΠ ΕΡΟϷ ΝΤCΟΜ ΝΙΑΚΩΒ·<sup>v.26</sup>

## Chapter 50

- v. 1 ΤΑΪ ΤΕ ΘΕ ΕΤΕΡΕΠΧΟΕΙC ΧΩ· Μ̄ΜΟC· ΑΩ ΠΕ ΠΧΩΩΜΕ ΜΠΤΟΥΕΙΟ ΝΤΕΤ-  
Ν̄ΜΑΑΥ ΕΝΤΑΪΝΟΧ̄C ΕΒΟΛ Ν̄ΖΗΤ̄Ϸ· Η Ν̄ΤΑΪϷ ΤΗΥΤ̄Ν ΕΒΟΛ ΝΝΙΜ ΝΕΥΩ· ΕΙC  
ΖΗΗΤΕ ΑΪϷ ΤΗΥΤ̄Ν ΕΒΟΛ Ζ̄Ν ΝΕΤ̄ΝΝΟΒΕ· ΑΥΩ Ζ̄Ν ΝΕΤ̄ΝΑΝΟΜΪΑ ΑΙΝΟΥΧΕ  
ΕΒΟΛ ΝΤΕΤ̄ΝΜΑΑΥ·<sup>v.1</sup>
- v. 2 (p. 104, f. 51<sup>v</sup> [Copt. P̄C]) ΕΤΒΕ ΟΥ ΑΪΕΙ ΑΥΩ ΝΕΜ̄Ν ΡΩΜΕ· ΑΪΜΟΥΤΕ· ΑΥΩ ΝΕΜ̄Ν  
ΠΕΤCΩΤ̄Μ ΕΡΟΪ· ΜΗ Ν̄ΤΑCΙΧ Δ̄ΜCΟΜ ΑΝ ΕΝΟΥΖ̄Μ· Η ΝΤΑΠΑΜΑΑΑΧΕ ΖΡΩΩ  
ΕΤ̄ΜCΩΤ̄Μ· ΑΛΛΑ ΝΕΤ̄ΝΝΟΒΕ ΑΖΕΡΑΤΟΥ ΝΤΕΤ̄ΝΜΗΤΕ Μ̄Ν ΠΝΟΥΤΕ· ΑΥΩ  
ΕΤΒΕ ΝΕΤ̄ΝΝΟΒΕ ΑϷΚΩΤΕ ΜΠΕϷ2Ο ΕΒΟΛ ΜΜΩΤ̄Ν ΕΤ̄ΜΝΑ ΝΗΤ̄Ν· ΜΗ ΕΤΕ Μ̄Ν  
CΟΜ ΜΜΟΪ ΕΤΟΥΧΕ ΤΗΥΤ̄Ν· ΕΙC ΖΗΗΤΕ ΖΡΑΪ Ζ̄Μ ΠΑCΩΝ̄Τ ϷΝΑΡ ΘΑΛΑCΑ Ν-  
ΧΑΪΕ· ΑΥΩ ϷΝΑΚΩ ΝΝΙΕΡ̄Ρ̄}ΩΟΥ Ν̄ΧΑΪΕ· ΝCΕΩΟΟΥΕ ΕΝCΙ ΝΕΥΤ̄Β̄Τ ΕΒΟΛ ΧΕ  
Μ̄Ν ΜΟΥ· ΑΥΩ CΕΝΑΜΟΥ ΕΤΒΕ ΠΪΒΕ·<sup>v.2</sup>
- v. 3 ΑΥΩ ϷΝΑϷ ΝΟΥΚΑΚΕ ΖΪΩΩC ΝΤΠΕ· ΑΥΩ ΤΑΚΑ ΤΕC2ΒCΩ ΝΘΕ ΝΟΥCΟΟΥΝΕ·<sup>v.3</sup>
- v. 4 ΠΧΟΕΙC ΠΕΤΝΑϷ ΝΑΪ ΝΟΥΛΑC ΝCΒΩ· ΕΤΡΑΕΙΜΕ Ζ̄Μ ΠΕ<Ο>ΥΟΕΙΩ ΕΤΕΩΩΕ  
ΕΤΡΑΧΕ ΟΥΩΑΧΕ· ΠΧΟΕΙC ΠΕΤΝΑΟΥΩΝ ΝΝΑΜΑΑΧΕ· ΑϷΚΩ ΝΑΙ ΕΖΤΟΟΥΕ  
ΝΘΕ ΜΠΕΤϷ CΒΩ· ΑΥΩ ΑϷΟΥΩ2 ΕΡΟΪ ΝΟΥΜΑΑΧΕ ΕCΩΤ̄Μ·<sup>v.4</sup>

v. 23 CΕΝΑΟΥΩΩΤ· ΝCΕΟΥΩΩΤ̄ sa 48 | ΖΙΧ̄Μ· ΕΧ̄Μ sa 48, CLM 3469 | CΕΝΑΛΛΩΧ̄2: CΕΝΑΛΛΩ\C/2 sa 48  
| ΝΝΟΥΕΡΗΤΕ· ΝΝΟΥΟΥΕΡΗΤΕ CLM 3469 | Ν̄ΤΕΤ̄Μ̄ΧΪ ΩΪΠΕ· ΝΤΕΤ̄Μ̄ΩΠΕ sa 48

v. 24 Text reconstruction based on sa 48.

v. 25 Text reconstruction based on sa 48. ΝΖΕΝΩΩΛ· ΖΕΝΩΩΛ sa 48 | ΝΟΥΧΩΩΡΕ ΕΡΟϷ· ΝΟΥΧΩΩΡΕ sa 48

v. 26 ΑΝΟΚ ΠΕΤΝΟΥΖ̄Μ· ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΕΤΝΟΥΖ̄Μ sa 48 | ΕΡΟϷ· ΕΡΟΪ sa 48

### L:

v. 1 ΜΠΤΟΥΕΙΟ· Ν̄ΠΤΟΥΕΙΟ sa 48 | Ν̄ΤΑΪϷ· ΝΤΑΕΙϷ sa 48

v. 2 ΑΪΜΟΥΤΕ· ΑΕΙΜΟΥΤΕ sa 48 | ΕΡΟΪ· ΕΡΟΕΙ sa 48 | Ν̄ΤΑCΙΧ· ΤΑCΙΧ sa 48 | ΕΤ̄ΜCΩΤ̄Μ· ΕCΩΤ̄Μ sa 48  
| ΜΜΩΤ̄Ν· ΜΜΩΤ̄Μ<sup>sicl</sup> CLM 3469 | CΟΜ· CΟ<sup>sicl</sup> CLM 3469 | ΜΜΟΪ· ΜΜΟΕΙ sa 48 | Ν̄ΧΑΪΕ<sup>1,2</sup>· Ν̄ΧΑΕΙΕ sa  
48 | ΝΝΙΕΡ̄Ρ̄}ΩΟΥ· Ν̄ΝΙΕΡ̄Ρ̄}ΩΟΥ sa 48, sa 105<sup>L,5</sup>· Ν̄[ΝΙΕ]Ρ̄[Ω] sa 48 | ΕΝCΙ· Ν̄CΙ sa 48, sa 105<sup>L,5</sup>  
| CΕΝΑΜΟΥ· ΝCΕΜΟΥ sa 48, sa 105<sup>L,5</sup>, CLM 3469 | ΠΪΒΕ· ΠΕΙΒΕ sa 105<sup>L,5</sup>

v. 3 ΝΟΥΚΑΚΕ· ΝΟΥΚΑ sa 48

v. 4 ΠΕΤΝΑϷ· Π̄ΤΕΤϷ sa 108<sup>L</sup> | ΠΕ<Ο>ΥΟΕΙΩ· ΠΕΟΥΟΕΙΩ sa 48, sa 108<sup>L</sup>, Sa 211<sup>L</sup>, ΠΟΥΟΕΙΩ P. Mon. Epiph.  
27 | ΕΤΕΩΩΕ· ΕCΤΩΩΕ Sa 211<sup>L</sup>, [ΕΤΩ]ΩΕ P. Mon. Epiph. 27 | ΑϷΚΩ· ΑΙΚΩ sa 108<sup>L</sup> | ΕΖΤΟΟΥΕ·  
Ν̄ΖΤΟΟΥΕ sa 105<sup>L,5</sup>, Sa 211<sup>L</sup>, [Ν̄ΖΤΟΟΥ]Ε P. Mon. Epiph. 27 | ΑΥΩ· > sa 48, sa 105<sup>L,5</sup>, Sa 211<sup>L</sup>, P. Mon.  
Epiph. 27 | ΕΡΟΪ· ΕΡΟΕΙ sa 48 | ΝΟΥΜΑΑΧΕ· Ν̄ΝΟΥΜΑΑΧΕ sa 48



- v. 5 ἀγὼ τεσβω μπχοεῖς τεντασοῦων ἄναμαααε· ἀνοκ δε νῆναρ̄ ατσωτ̄μ  
 λ<N>· ἀγὼ νῆναογω2μ̄ λ(N)·<sup>v.5</sup>
- v. 6 ἀῖτ̄ ντχῑσε ε2νμαστίγ̄ξ· ἀγὼ ναογοσε ε2ενααε· μπίκτο δε μπα2ο  
 ἔβολ μπωῖπε ἢ(ἢ)μπατσε·<sup>v.6</sup>
- v. 7 ἀπχοεῖς ὠπε ναῖ ἄβονθός· ετβε παῖ μπίῖπε· ἀλλὰ ἀίκω μπα2ο  
 ἄθε νογπετρα εσχοορ· ἀγὼ ἀίειμε εε ἄτναξί ὠῖπε ἀν·<sup>v.7</sup>
- v. 8 εε ς2ην ε2ογν ἄβι πενταστμαῖοῖ· ἄβιμ πετναξί 2απ ἄμμαῖ· μαρε4α-  
 2ε ρατ̄ϥ εροῖ 2ῖ ογσοπ· ἀγὼ ἄβιμ πετνακρίνε ἄμμαῖ μαρε42ων ε2ογν  
 εροῖ·<sup>v.8</sup>
- v. 9 εῖς 2ηητε πχοεῖς πετναβονθῖ εροῖ· ἄβιμ πετναῶμκοῖ· εῖς 2ηητε  
 ἄτωτ̄ν θρητ̄ν τετναρ̄ πελδε ἄθε ἄνεῖ2οῖτε· (p. 105, f. 52<sup>r</sup> [Copt. P̄Z]) ἀγὼ  
 εεναογем θητ̄ν ἄθε ἄνεῖ2οολεε·<sup>v.9</sup>
- v. 10 ἄβιμ ἄ2ητ̄ θητ̄ν πετερ 2οτε 2ητ̄ μπχοεῖς μαρε4σωτ̄μ επε2ροογ  
 μπε4ωρηε· νετμοοϣε 2μ πκακε ετε ἄντογ ογοεῖν· ἀναγ επογοε-  
 ῖν· να2τε επραῖν ἄπχοεῖς· ἀγὼ ἄτετ̄ναερε θητ̄ν εεμ πνογτε·<sup>v.10</sup>
- v. 11 εῖς 2ηητε θρητ̄ν τετναερο νογκω2τ· βωκ 2μ πωα2 μπετ̄κω2τ· ἀγὼ  
 πωα2 ετατετναερω4· ἄταναῖ θηρογ ὠπε ἄμωτ̄ν ετβηητ̄· τετ-  
 ναἄκοτ̄κ 2ν ογλγπη·<sup>v.11</sup>

- v. 5 ΤΕΝΤΑΣΟΥΩΝ: ἴΤΕΤΝΑΟΥΩΝ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5, sa 211<sup>L</sup>, [ΤΕ]ΤΝΑΟΥΩΝ P. Mon. Epiph. 27, ΤΕΤ[ΝΑΟΥ]  
 ΩΝ CLM 3469, ἸΤΑΣΟΥΩΝ sa 108<sup>L</sup> | ἸΝΑΜΑΑΑΕ: ΝΝΑΜΑΑΕ P. Mon. Epiph. 27 | ἀΝΟΚ ΔΕ: > sa 108<sup>L</sup>  
 | ΝῆΝΑΡ̄: ῥΝΑΡ̄ sa 48
- v. 6 ἀῖτ̄: ἀειτ̄ sa 48 | ΝΤΧῙΣΕ: ἸΤΑΧΙΣΕ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5, [Ν]ΤΑΧΙ[ΣΕ] CLM 3469 | ε2ΝΜΑΣΤΙΓ̄Ξ:  
 ε2ΕΝΜΑΣΤΙΓ̄Ξ sa 48, [ε]2ΕΝΜΑΣΤΙΓ̄Ξ CLM 3469, Ἰ2ΝΜΑΣΤΙΓ̄Ξ sa 105<sup>L</sup>.5 | ε2ΕΝΑΑΕ: Ἰ2ΝΑΑΕ sa  
 105<sup>L</sup>.5, ε2ἸΑΑΕ sa 108<sup>L</sup> | ΜΠΙΚΤΟ: ΜΠΕΙΚΤΟ sa 105<sup>L</sup>.5 | ΔΕ: > sa 108<sup>L</sup> | ΜΠΩῖΠΕ: ΕΠΩῖΠΕ sa 105<sup>L</sup>.5 |  
 Ἰ(ἢ)ΜΠΑΤΣΕ: ἸΜΠΑΣΕ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5
- v. 7 ΕΤΒΕ ΠΑῖ: > sa 108<sup>L</sup> | ΜΠῖῖΠΕ: ΜΠΕῖῖΠΕ sa 105<sup>L</sup>.5 | ἀῖκω: ἀεικω sa 48 | ΝΟΥΠΕΤΡΑ: ΝΟΥΠΕ-  
 ΔΡΑ sa 105<sup>L</sup>.5 | ἸῆΤΝΑΞΙ ὠῖΠΕ ἀν: ἸῆΤΝΑῖΠΕ ἀν sa 105<sup>L</sup>.5
- v. 8 ς2ΗΝ: ε42ΗΝ sa 108<sup>L</sup> | ε2ΟΓΝ<sup>L</sup>: + ΕΡΟΕΙ sa 48, ΕΡΟῖ sa 105<sup>L</sup>.5 | ΠΕΝΤΑΣΤΜΑῖΟῖ: ΠΕΝΤΑΣΤΜ/  
 ΑΕΙΟΕΙ sa 48, [ΠΕ]ΝΤΑΣ[ΤΜ]ΑΕΙΟΕΙ CLM 3469, ΠΕΤΝΑΣΤΜΑΕΙΟῖ sa 105<sup>L</sup>.5, ΠΕΝΤΑΣΤΜΑΕῖΟῖ sa  
 108<sup>L</sup>, sa 211<sup>L</sup> | ΠΕΤΝΑΞῖ: ἸΠΕΤΧΙ sa 48, CLM 3469 | ἸἄΜΑῖ: ἸἄΜ sa 48 | ΡΑΤ̄ϥ: ΕΡΑΤ̄ϥ sa 48 | ΕΡΟῖ<sup>L</sup>:  
 ΕΡΟΕΙ sa 48 | ΜΑΡΕ42ΩΝ Ε2ΟΓΝ ΕΡΟῖ: ΜΑΡΕ42ΩΝ ΕΡΟΕΙ sa 48, ΜΑΡΕ42ΩΝ Ε2ΟΓΝ sa 108<sup>L</sup>
- v. 9 ΠΕΤΝΑΒΟΗῖ: ΠΕΤΝΑΒΟΗΘΙΑ sa 48, ΝΑΒΟῖΘΕΙ sa 105<sup>L</sup>.5, ΠΕΤΝΑΒΟΗΘΕΙ Sa 211<sup>L</sup> | ΕΡΟῖ: ΕΡΟΕΙ sa  
 48 | ΠΕΤΝΑῶΜΚΟῖ: ΠΕΤΝΑῶΜΚΟΕΙ sa 48, CLM 3469 | ΤΕΤΝΑΡ̄: ΠΕΤΝΑΡ̄ sa 108<sup>L</sup> | ΠΕΛΔΕ: ΠΛΔΕ  
 sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5 | Ἰἄνεῖ2οῖτε: Ἰἄνεῖ2οῖτε sa 48, Ἰἄνεῖ2οῖτε sa 105<sup>L</sup>.5, Ἰἄνεῖ2οῖτε sa 108<sup>L</sup>, CLM 3469,  
 ΝΟΥ[...] sa 211<sup>L</sup> | Ἰἄνεῖ2οολεε: Ἰἄνεῖ2οολεε sa 48, [Ἰἄ]νεῖ2οολεε CLM 3469
- v. 10 ΠΕΤΕΡ: ΠΕΤΡ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5, CLM 3469 | ΕΤΕ ἄΝΤΟΓ: ΕἄΝΤΟΓ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5 | ΟΓΟΕῖΝ: ὄΕῖΝ sa  
 105<sup>L</sup>.5
- v. 11 ΤΕΤΝΑΕΡΟ: ΤΕΤ̄ΝΑΕΡΟ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5, [ΤΕ]Τ̄Ν[ΝΑ]ΕΡΟ CLM 3469 | ΝΟΥΚΩ2Τ: + ἀγὼ ΤΕΤ̄Νῖ  
 ΣΟΜ ἄΠΩΑ2 ἄΠΚΩ2Τ sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5 [ἀγὼ] ΤΕΤ̄Ν[ῖ] ΣΟ]Μ ἄΠΩΑ2 ἄ[ΠΚ]Ω2Τ CLM 3469  
 | ΒΩΚ 2μ ΠΩΑ2: ΒΩΚ 2μ ΠΟΥΟΕῖΝ sa 105<sup>L</sup>.5 | ΠΩΑ2<sup>2</sup>: 2Ἰ ΠΩΑ2 sa 48 | ΕΝΤΑΤΕΤΝΑΕΡΩ4:  
 ἸΤΑΤΕΤ̄ΝΑΕΡΩ4 sa 105<sup>L</sup>.5 | ἸΤΑΝΑῖ: ἸΤΑῖ<sup>sic</sup> sa 230.1 | ΘΗΡΟΓ: ῖ sa 48 | ἄΜΩΤ̄Ν: ἄΜ[Ο]Ν sa 230.1 |  
 ΤΕΤΝΑἄΚΟΤ̄Κ: ΤΕΤ̄[Ἰἄ]ΚΟΤ̄Κ sa 230.1

#### 4. English Translation of Isa 49–50

The translation of Isa 49–50 from the Sahidic dialect of the Coptic language into English reads as follows:

##### Chapter 49

- v. 1 Hear me, O islands<sup>78</sup>; pay attention, O nations<sup>79</sup>! After a long time, it shall stand, says the Lord. From my mothers womb,<sup>80</sup> he called my name<sup>81</sup>
- v. 2 and made my mouth like a sharp dagger, and under the shelter of his hand he hid me<sup>82</sup>; he made me like a chosen arrow, and in his quiver, he sheltered me.
- v. 3 And he said to me, “You are my slave, Israel, and in you, I will be glorified.”
- v. 4 But I said, “I have laboured vainly *and for nothing*<sup>83</sup>, and I have given my strength in vain<sup>84</sup>; therefore my judgment is with the Lord<sup>85</sup>, and my toil before my God.”
- v. 5 And now thus says the Lord, who formed *you*<sup>86</sup> from the womb to be his own slave, to gather Iakob and Israel to him; I will be gathered *for him*<sup>87</sup> and glorified before the Lord, and God<sup>88</sup> shall become my<sup>89</sup> strength.
- v. 6 And he said to me, “*This*<sup>90</sup> is a great thing for you to be called my servant so that you may set up *for me*<sup>91</sup> the tribes of Iakob and turn back the dispersion of Israel. See, I have made you *covenant of families*,<sup>92</sup> a light of nations, that you may be for salvation to the end of the earth.”
- v. 7 Thus says the Lord who delivered you, the God of Israel: “Sanctify him who despises his own soul, who is abhorred by the nations, the slaves of rulers; kings shall see him, and rulers shall stand up and do obeisance to him for the Lord’s sake, because the Holy One of Israel is faithful, and I have chosen you.”
- v. 8 Thus says the Lord, *the God of Israel*<sup>93</sup>: In an acceptable time I have listened to you, on a day of salvation I have helped you; I gave you as a covenant to nations, to establish the land, and to inherit a wilderness heritage,

78 Copt. lit. *the islands* → T 5.

79 Copt. lit. *the nations* → T 5.

80 Lit. *since I was in my mother’s womb* (see the commentary).

81 Tr. → T 6.

82 Tr. → T 6.

83 Om. in NETS (LXX: κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον).

84 NETS: + and for nothing (LXX: εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχὺν μου).

85 See the commentary.

86 NETS: *me* (= sa 48, CLM 3469); *you* in: sa 52, BMC 954 → T 7.

87 Om. in NETS → T 1.

88 NETS: *my God* → T 2.

89 Lit. *for me* → T 7.

90 NETS: *it* → T 7.

91 Om. in NETS → T 1.

92 Om. in NETS → T 1.

93 Om. in NETS → T 1.

- v. 9 saying to those who are in bonds, “Come out,” and to those who are in darkness: “*Look*.”<sup>94</sup> And they shall feed in all their ways; in all the paths shall be their pasture<sup>95</sup>;
- v. 10 they shall not hunger or thirst, neither shall burning heat<sup>96</sup> nor sun strike them down, but he who *will have*<sup>97</sup> mercy on them will comfort them<sup>98</sup> and through springs of water will lead them.
- v. 11 And I will turn every mountain into a road and every path into a pasture for them.
- v. 12 Lo, these come from far away, *and*<sup>99</sup> these from the north and the sea<sup>100</sup> but others from the land of the Persians.
- v. 13 Rejoice, O heavens<sup>101</sup>, and let the earth be glad; let the mountains break forth with joy, and the hills with righteousness, because God has had mercy on his people and he has comforted the humble of his people.
- v. 14 But Sion said, “*God*<sup>102</sup> has forsaken me; *and*<sup>103</sup> the Lord has forgotten me.”
- v. 15 Will a mother forget her *children*<sup>104</sup> so as not to have mercy on the descendants of her womb? But even if a woman should forget *this*<sup>105</sup>, yet I will not forget you, *O Ierusalem*<sup>106</sup>, said the Lord.
- v. 16 See, I have painted your walls on my hands,<sup>107</sup> and you are continually before me.
- v. 17 And soon you will be built by those by whom you were destroyed, and those who made you desolate will go forth from you.
- v. 18 Lift up your eyes all around, and see *all your children*<sup>108</sup>; look, they have gathered and<sup>109</sup> have come to you. I live, says the Lord; you shall clothe yourself with all of them and put them on like a bride’s ornament.
- v. 19 Because your desolate and spoiled and ruined places will now be crowded on account of *their*<sup>110</sup> inhabitants, and those who swallow you up will be far away from you.
- v. 20 For *the*<sup>111</sup> sons whom you have lost will say in your ears: “The place is too narrow for me; make a place for me so that I may settle.”

---

94 NETS: that they be revealed → T 3.

95 Tr. → T 6.

96 Lit. with the article → T 5.

97 NETS: who *has* mercy on them → T 7.

98 Lit. LXX reads only παρακαλέσει → T 1.

99 Om. in NETS → T 1.

100 NETS: and *these from* the sea → T 2.

101 Lit. *the* heavens → T 5.

102 NETS: *The Lord* → T 3.

103 Om. in NETS (LXX: καὶ ὁ κύριος).

104 NETS: her *child* → T 7.

105 NETS: *these* → T 7.

106 Om. in NETS → T 1.

107 Tr. → T 6.

108 NETS: *them all* → T 3.

109 Lit. *and* om. in sa 52 → T 2.

110 NETS: *your* (LXX: ἐπὶ τῶν κατοικούντων) → T 1.

111 NETS: *your* → T 5.

- v. 21 Then you will say in your heart, “Who has begotten me these? But I was childless and widow, so who has reared these for me? But I was left all alone, so from where have these come to me?”<sup>112</sup>
- v. 22 Thus says the Lord: Look, I *will lift*<sup>113</sup> my hand to the nations, and I will lift my signal to the islands, and they shall bring your sons in their bosom<sup>114</sup> and your<sup>115</sup> daughters shall they lift on their<sup>116</sup> shoulders.
- v. 23 And kings shall be your foster fathers, and the women who rule, your<sup>117</sup> *pastures and*<sup>118</sup> nurses. On the face of the earth, they shall do obeisance to you, and they shall lick the dust of your feet. Then you will know that I am the Lord, and you shall not be put to shame.
- v. 24 Will anyone take spoils from a mighty one? And if one should take a captive unjustly, shall he be saved?
- v. 25 Thus *said*<sup>119</sup> the Lord: If one should take a mighty one captive, he will take spoils, and<sup>120</sup> *who will take spoil*<sup>121</sup> from a strong one, he will be saved. And I will judge your cause, and I will rescue *my*<sup>122</sup> sons.
- v. 26 And those who afflicted you shall eat their own flesh, and they shall drink their own blood like new wine<sup>123</sup> and be drunk. Then all flesh shall perceive that I am *the one who rescues* you<sup>124</sup>, and<sup>125</sup> who assists the strength of Iakob.

## Chapter 50

- v. 1 Thus says the Lord: Of what kind was your mother’s bill of divorce with which I sent her away? Or to which creditor have I sold you? Look, for your sins *I have sold you*<sup>126</sup>, and for your acts of lawlessness, I sent away your mother.
- v. 2 Why was it that I came and no man was there? I called, and there was *no one to hear me*?<sup>127</sup> Is not my hand strong to deliver, *or if my ear has gotten too heavy to hear*?<sup>128</sup> *But your iniquities have made a separation between you and God, and because of your sins, he has turned away his face from you, so as not to have mercy upon you.*<sup>129</sup> Am I not<sup>130</sup> strong to rescue you<sup>131</sup>? Look, by

112 See the commentary.

113 NETS: *I am lifting* → T 7.

114 LXX: lit. *in bosom* → T 1.

115 Lit. *and* om. in the LXX → T 1.

116 Lit. *their* om. in the LXX → T 1, T 5.

117 Lit. *your* om. in sa 52 → T 2.

118 Om. in NETS → T 1.

119 NETS: *says* → T 7.

120 Lit. *and* expressed in the LXX with δέ → T 3.

121 NETS: *by taking them* → T 1, T 7.

122 NETS: *your* → T 7.

123 Tr. in the LXX → T 6.

124 NETS: *the Lord who rescued you* (LXX: ἐγὼ ὁ ῥυσάμενός σε).

125 Om. in NETS (LXX: καί).

126 NETS: *you were sold* → T 7.

127 NETS: *none to answer* (LXX: ὁ ὑπακούων) → T 1.

128 Om. in NETS → T 1.

129 Om. in NETS → T 1.

130 NETS: *Or am I not* → T 7.

131 Om. in NETS → T 1.

my threat I will make the sea desolate, and the rivers I will make deserts, and their fish shall be dried up because there is no water, and they will die by thirst.

- v. 3 And I will clothe heaven with darkness and make its covering like sackcloth.
- v. 4 The Lord *will give*<sup>132</sup> me the tongue of instruction, that I may know in season<sup>133</sup> when it is necessary to speak a word. *The Lord will open my ears*.<sup>134</sup> He assigned it to me in the morning *like the one who teaches*<sup>135</sup>; he added to me an ear to hear.
- v. 5 And the instruction of the Lord *will open*<sup>136</sup> my ears, and I do not disobey nor contradict.
- v. 6 I have given my<sup>137</sup> back to scourges and<sup>138</sup> my cheeks to blows, but I did not turn away my face from the shame of spittings.
- v. 7 The Lord<sup>139</sup> became *for me a*<sup>140</sup> helper;<sup>141</sup> therefore I was not disgraced, but I have set my face like solid rock, and I realized that I would not be put to shame,
- v. 8 because he who justified me draws near. Who is the one who *will contend*<sup>142</sup> with me? Let him confront me at once. Yes<sup>143</sup>, who is the one who *will contend*<sup>144</sup> with me? Let him draw near me.
- v. 9 Look, the Lord *will help*<sup>145</sup> me; who will harm me? Look, all of you will become old like *garments*<sup>146</sup>, and as it were *moths*<sup>147</sup> will devour you.
- v. 10 Who among you is the one who fears the Lord? Let him hear the voice of his servant. Those who walk in darkness – they have no light; *look at the light*<sup>148</sup> trust in the name of the Lord, and lean upon God.
- v. 11 Look, all of you,<sup>149</sup> make a *fire*<sup>150</sup> stronger.<sup>151</sup> Walk by<sup>152</sup> the *flame*<sup>153</sup> of your fire and by the flame you have kindled. Because of me, *all*<sup>154</sup> these things came upon you; you shall lie down in sorrow.

132 NETS: *gives* → T 7.

133 *In season* om. other things, LXX → T 1.

134 Om. in NETS → T 1.

135 Om. in NETS → T 1.

136 Translation in accordance with sa 48. NETS: *opens* → T 3.

137 Lit. *my* om. in sa 52 → T 2.

138 Sa 52 uses another words, but with the same meaning → T 3.

139 NETS: *And the Lord* → T 2.

140 NETS: *my* → T 7.

141 Tr. → T 6.

142 NETS: *contends* → T 7.

143 Lit. *And* (LXX: καί).

144 NETS: *who contends* → T 7.

145 NETS: *helps* → T 7.

146 NETS: *a garment* → T 7 (see the commentary).

147 NETS: *a moth* → T 7 (see the commentary).

148 Om. in NETS → T 1.

149 Om. *kindle a fire* → T 2.

150 NETS: *a flame* → T 3.

151 See the commentary.

152 Lit. *in* (om. in NETS) → T 1.

153 NETS: *light* → T 3.

154 Om. in NETS → T 2.

## 5. Tables of Language Differences

The differences between the text of the Septuagint and its Coptic translation will be presented in the following order: additions (Table 1), omissions found in the Coptic text (Table 2), the use of different vocabulary (Table 3), changes of articles (Table 5),<sup>155</sup> changes in word order (Table 6)<sup>156</sup> and semantic changes (Table 7).<sup>157</sup> The last Table shows the Greek borrowings appearing in the Coptic text of Isa 49-50 (Table 8).<sup>158</sup> As no changes in the prepositions were observed, Table 4 was omitted. The numbering of the tables, however, remains consistent with the previous articles devoted to the Coptic text of Deutero-Isaiah.

Table 1. Additions in the Coptic text

49:5	συναχθήσομαι: I will be gathered	ϸΕΝΑϸϸϸϸϸϸϸ ΝΑϸ: I will be gathered <i>for him</i> (Ziegler: + αυτω Sa)
49:6	τοῦ στῆσαι: so that you may set up	ϸϸΜΙΝΕ ΝΑΙ: so that you may set up <i>for me</i> (Ziegler: + μοι Sa)
49:6	ἰδοὺ τέθεικά σε: see, I have made you	+ ϸΥΔΙΑΘΗΚΗ <N̄>ΝΓΕΝΟϸ: <i>ancestral alliance</i> (Ziegler: + εις διαθηκην γενους Co)
49:8	οὕτως λέγει κύριος: thus says the Lord	+ ΠΝΟΥΤΕ ΜΠΙΗΛ: <i>the God of Israel</i> (Ziegler: + ο θεος του ισραηλ Co)
49:15	ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαί σου: I will not forget you	+ ΘΙΛΗΜ: <i>O Jerusalem</i> (Ziegler: + ιερουσαλημ Sa)
49:19	ἅπὸ τῶν κατοικούντων: on account of inhabitants	ϸΒΟΛ Ζ̄Ν ΝΕΤΟΥΗΖ Ν̄ΖΗΤΟΥ: on account of <i>their</i> inhabitants (> Ziegler)
49:22	ἐν κόλπῳ: lit. in bossum	Ζ̄Ν ΚΟΥΝΤΟΥ: in <i>their</i> bossum (Ziegler: + αυτων Co)
49:22	τάς δὲ θυγατέρας σου: your daughters	pr. ΑΥΩ (> Ziegler)
49:22	ἐπ' ὤμων: lit. on shoulders	ΖΙ\ΔΝ/ ΝΕΥΝΑΖΒ: on <i>their</i> shoulders (> Ziegler)
49:23	τροφοί σου: your nurses	ΜΜΟΟΝΕ Ζ̄Ι ΡΕϸΖΛΟΟΛΕ: <i>pastures and nurses</i> (Ziegler: + τιθηνοι Sa: ex praec.)
49:25	λαμβάνων: by taking	ΠΕΤΝΑΞΙ ΩΩΛ: who will take <i>spoil</i> (> Ziegler)
50:2	ὁ ὑπακούων: <i>listening</i>	ΠΕΤΩΤΜ̄ Ε̄ΡΟΙ: <i>listening to me</i> (> Ziegler)

<sup>155</sup> The omission or addition of an article does not necessarily result from the translator's intent to interfere with the content of the work. The semantic rules frequently (especially in Coptic) determine whether a given article will be omitted. Therefore, it would be pointless to list all the places where the Coptic translation is not faithful to all the articles occurring in the Greek LXX. Table 5 shows only the selected examples.

<sup>156</sup> The differences in word order do not always have to reflect actual changes introduced by the Coptic translator. They often depend on the syntactic rules, according to which, e.g. the direct object usually appears immediately after the verb (cf. Layton, *Coptic Grammar*, sec. 182).

<sup>157</sup> It includes grammatical and semantic changes (e.g. number, tense, person, gender, etc.).

<sup>158</sup> For remarks concerning the Tables, see: Bąk, *Isa 41*, 76.

50:2	μη οὐκ ισχύει ἡ χεὶρ μου τοῦ ῥύσασθαι: is not my hand strong to deliver?	+ <b>Η ΝΤΑΠΑΜΑΑΧΕ ΖΡΩ ΕΤΜ̄CΩΤΜ:</b> <i>or whether my ear has gotten too heavy to listen?</i> (Ziegler: η εβαρυνε το ους μου του μη εισακουσαι Sa ex 59:1) + <b>ΑΛΛΑ ΝΕΤ̄ΝΝΟΒΕ ΑΖΕΡΑΤΟΥ ΝΤΕΤ̄ΝΜΗΤΕ Μ̄Ν ΠΝΟΥΤΕ· ΑΥΩ ΕΤΒΕ ΝΕΤ̄ΝΝΟΒΕ ΑΧΚΩΤΕ ΜΠΕϷΖΟ ΕΒΟΛ ΜΜΩΤ̄Ν ΕΤ̄ΜΝΑ ΝΗΤΝ:</b> <i>But your iniquities have made a separation between you and God, and because of your sins he has turned away his face from you, so as not to have mercy upon you</i> (Ziegler: + αλλα τα αμαρτηματα υμων διιστωσιν ανα μεσον υμων και του θεου και δια τας αμαρτιας υμων απεστρεψε το προσωπον αυτου αφ υμων του μη ελεησαι υμας Co 59:2)
50:2	τοῦ ἐξελέσθαι: to rescue	<b>ΕΤΟΥΧΕ ΤΗΥΤ̄Ν:</b> to rescue; to rescue <i>you</i> (> Ziegler)
50:4	τοῦ γνῶναι: that I may know	+ <b>ΖΜ ΠΕ&lt;Ο&gt;ΥΟΕΙΩ ΕΤΕΩΨΕ:</b> in season (Ziegler: + εν καιρω Sa)
50:4	ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον: when it is necessary to speak a word	+ <b>ΠΧΟΕΪC ΠΕΤΝΑΟΥΩΝ ΝΝΑΜΑΑΧΕ:</b> the Lord will open my ears (> Ziegler)
50:4	πρωί: in the morning	+ <b>ΝΘΕ ΜΠΕΤ† CΒΩ:</b> like the one who teaches (Ziegler: + ως ο παιδευων Sa)
50:10	οὐκ ἔστιν αὐτοῖς φῶς: they have no light	+ <b>ΑΝΑΥ ΕΠΟΥΟΕΪΝ:</b> look at the light (> Ziegler)
50:11	τῷ φωτί: <i>by</i> the light	<b>ΖΜ ΠΩΑΖ:</b> <i>in</i> the flame (> Ziegler)

Table 2. Omissions in the Coptic text

49:5	ὁ θεός μου: my God	<b>ΠΝΟΥΤΕ:</b> God (Ziegler: om. μου Sa)
49:18	καί <sup>2</sup>	lit. om. in sa 52 (> Ziegler); LXX = sa 48: <b>ΑΥΩ ΑΥΕΙ ΕΡΑΤΕ</b>
49:23	τροφοί σου: your nurses	<b>ΜΜΟΟΝΕ:</b> lit. <i>the</i> pastures (> Ziegler)
50:6	τὸν νῶτόν μου: <i>my</i> back	<b>ΝΤΧ̄ΙCΕ:</b> back (> Ziegler); LXX = sa 48, sa 105 <sup>l</sup> .5, CLM 3469: <b>ΝΤΑΧ̄ΙCΕ</b>
50:7	καί <sup>1</sup>	om. in sa 52 (> Ziegler)
50:11	πῦρ καίετε καί: kindle a fire, and	om. in sa 52 (> Ziegler); LXX = sa 48, sa 105 <sup>l</sup> .5: <b>ΤΕΤ̄ΝΧΕΡΟ ΝΟΥΚΩΖΤ</b>
50:11	ἐγένετο ταῦτα ὑμῖν: these things came upon you	<b>ΝΤΑΝΑΪ ΤΗΡΟΥ ΨΩΠΕ ΜΜΩΤ̄Ν:</b> <i>all</i> these things came upon you (Ziegler: + παντα Sa); LXX = sa 48

Table 3. The use of different vocabulary

49:9	ἀνακαλυφθῆναι: that they be revealed	ΑΝΑΥ ΕΒΟΛ: <i>Look!</i> (with the meaning: <i>See through! Regain your sight!</i> ) (> Ziegler)
49:18	ἰδὲ πάντας: see <i>them all</i>	ΝΤΕΝΑΥ ΕΝΟΥΩΗΡΕ ΤΗΡΟΥ: see <i>all your children</i> (Ziegler: πάντα τα τεκνα σου Sa)
49:25	δέ <sup>1</sup> : and	ΑΥΩ: and (> Ziegler)
50:5	ἀνοίγει: opens	ΤΕΝΤΑΚΟΥΩΝ: lit. <i>it has known</i> (> Ziegler); the verb ΟΥΩΝ in: sa 48, sa 105 <sup>1</sup> .5, sa 211 <sup>1</sup> , P. Mon Epiph. 27, CLM 3469 (= LXX)
50:6	τὰς δέ σιαγόνας μου: and my cheeks	ΑΥΩ ΝΑΟΥΟΘΕ: and my cheeks (Ziegler: και τας Sa)
50:11	κατισχύετε φλόγα: make <i>a flame</i> stronger	ΤΕΤΝΑΧΡΟ ΝΟΥΚΩΖΤ: make <i>a fire</i> stronger (> Ziegler)
50:11	τῷ φωτί: by the <i>light</i>	ΖΜ ΠΩΑΖ: in the <i>flame</i> (> Ziegler); LXX = sa 105 <sup>1</sup> .5: ΒΩΚ ΖΜ ΠΟΥΟΕΙΝ

Table 5. Changes of articles

49:1	νῆσοι: islands	ΝΗΗΚΟC: lit. <i>the</i> islands (Ziegler: pr. αι Co)
49:1	ἔθνη: nations	ΝΖΕΘΝΟC: lit. <i>the</i> nations (> Ziegler)
49:10	καύσων: burning heat	ΠΚΑΥCΩΝ: lit. <i>the</i> burning heat (Ziegler: pr. ο without any reference to Coptic)
49:20	οἱ υἱοί σου: <i>your</i> sons	ΝΩΗΡΕ: <i>the</i> sons (> Ziegler); LXX = sa 48: ΝΟΥΩΗΡΕ
49:22	ἐπ' ὤμων: lit. on shoulders	ΖΙ\ΧΝ/ ΝΕΥΝΑΖΒ: on <i>their</i> shoulders (Ziegler: επι των Co, which, however, does not correspond exactly to sa 52)

Table 6. Changes in word order

49:1	ἐκ κοιλίας μητρός μου / ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου: from my mother's womb / he called my name	ΑΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΪ ΜΠΑΡΑΝ / ΧΪΝ ΕΙΕ ΝΖΗΤC ΝΤΑΜΑΑΥ (> Ziegler)
49:2	ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ / ἔκρυψέν με: under the shelter of his hand / he hid me	ΑΥΖΟΠΤ / ΖΑ ΘΑΪΒΕC ΝΤΕΥΘΙΧ (> Ziegler)
49:9	ἐν πάσαις ταῖς τρίβοις / ἡ νομὴ αὐτῶν: in all the paths / shall be their pasture	ΝΕΥΜΑ <M>ΜΟΟΝΕ / ΖΪ ΜΑ ΜΜΟΩΕ ΝΪΜ (> Ziegler)
49:16	ἐπὶ τῶν χειρῶν μου <sup>1</sup> / ἐζωγράφισά <sup>2</sup> / σου τὰ τείχη <sup>3</sup> : I have painted <sup>2</sup> / your walls <sup>3</sup> / on my hands <sup>1</sup>	ΑΪΖΩΓΡΑΦΕΙ <sup>2</sup> / ΝΝΟΥCΟΒΤ <sup>3</sup> / ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΝΑCΙΧ <sup>1</sup> (> Ziegler)



49:26	καὶ πίνονται <sup>1</sup> / ὡς οἶνον νέον <sup>2</sup> / τὸ αἷμα αὐτῶν <sup>3</sup> : and they shall drink <sup>1</sup> / their own blood <sup>3</sup> / like new wine <sup>2</sup>	Ἰ̅Ν̅ϸ̅ϸ̅Ω <sup>1</sup> / Μ̅Π̅Ε̅Υ̅ϸ̅Ν̅Ο̅ϸ̅ <sup>3</sup> / Ἰ̅Ν̅Θ̅Ε̅ Ν̅ΟΥ̅Η̅Ρ̅Π̅ Ν̅Β̅Ρ̅Ρ̅ϸ̅ <sup>2</sup> (> Ziegler)
50:7	κύριος <sup>1</sup> / βοηθός μου <sup>2</sup> / ἐγενήθη <sup>3</sup> : the Lord <sup>1</sup> / became <sup>3</sup> / my helper <sup>2</sup>	Δ̅Π̅Χ̅Ο̅Ε̅Ι̅ϸ̅ <sup>1</sup> / Ω̅Ω̅Π̅Ε̅ Ν̅Α̅Ι̅ <sup>3</sup> / Ἰ̅Β̅Ο̅Η̅Θ̅Ο̅ϸ̅ <sup>2</sup> : the Lord <sup>1</sup> / became for me <sup>3</sup> / a helper <sup>2</sup> (observed by Ziegler without any reference to Coptic)

Table 7. Semantic changes

49:5	ὁ πλάσας με: who formed <i>me</i>	Π̅Ε̅Ν̅Τ̅Α̅ϸ̅Π̅Λ̅Δ̅ϸ̅ϸ̅ Μ̅Μ̅Ο̅ϸ̅: who formed <i>you</i> (= sa 52, BMC 954); Μ̅Μ̅Ο̅Ι̅ in: sa 48, CLM 3469 (Ziegler: σε Sa <sup>159</sup> )
49:5	μου ισχύς: <i>my</i> strength	Ν̅Α̅Ι̅ Ἰ̅Β̅Ο̅Μ̅: [will become] <i>my</i> strength (Ziegler: μοι ισχυς Co)
49:6	μέγα σοί ἐστιν: it is a great thing for you	Ο̅Υ̅Ν̅Ο̅ϸ̅ Ν̅Α̅ϸ̅ Π̅Ε̅ Π̅Α̅Ι̅: <i>this</i> is a great thing for you (Ziegler: τουτο Co)
49:10	ὁ ἐλεῶν αὐτούς: he who <i>has</i> mercy on them	Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅Ν̅Α̅ Ν̅Α̅Υ̅: he who <i>will have</i> mercy on them (> Ziegler)
49:15	τοῦ παιδίου αὐτῆς: her <i>child</i>	Ν̅Ν̅ϸ̅ϸ̅Ω̅Η̅Ρ̅ϸ̅: her <i>children</i> (> Ziegler)
49:15	ταῦτα: these	Μ̅Π̅Α̅Ι̅: <i>this</i> (Ziegler: τουτου Sa)
49:22	αἶρω: I <i>am lifting</i>	†Ν̅Α̅ϸ̅Ι̅: I <i>will lift</i> (Ziegler: αρω without any reference to the Coptic text)
49:25	οὕτως λέγει κύριος: thus <i>says</i> the Lord	Τ̅Α̅Ι̅ Τ̅Ε̅ Θ̅Ε̅ Ε̅Ν̅Τ̅Α̅Π̅Χ̅Ο̅Ε̅Ι̅ϸ̅ Χ̅Ο̅Ο̅ϸ̅ Χ̅Ε̅: thus <i>said</i> the Lord (Ziegler: ειπεν without any reference to the Coptic text)
49:25	λαμβάνων: by taking	Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅Χ̅Ι̅ Ω̅Ω̅Λ̅: who <i>will take</i> spoil (> Ziegler)
49:25	τοὺς υἱούς σου: <i>your</i> sons	Ν̅Ν̅Α̅Ω̅Η̅Ρ̅ϸ̅: <i>my</i> sons (Ziegler: μου Sa)
50:1	ἐπράθητε: you were sold	Α̅Ι̅† Τ̅Η̅Υ̅Τ̅Ν̅ Ε̅Β̅Ο̅Λ̅: I have sold you (> Ziegler)
50:2	ἢ οὐκ ισχύω: <i>or am</i> I not strong?	Μ̅Η̅ Ε̅Τ̅Ε̅Μ̅Ν̅ ϸ̅Ο̅Μ̅ Μ̅Μ̅Ο̅Ι̅: <i>am</i> I not strong? (> Ziegler)
50:4	δίδωσίν μοι: [the Lord] <i>gives</i> me	Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅† Ν̅Α̅Ι̅: [the Lord] <i>will give</i> me (> Ziegler); sa 108 <sup>l</sup> : Π̅Ε̅Τ̅† Ν̅Α̅Ι̅ (= LXX)
50:7	κύριος βοηθός μου ἐγενήθη: the Lord became <i>my</i> helper	Δ̅Π̅Χ̅Ο̅Ε̅Ι̅ϸ̅ Ω̅Ω̅Π̅Ε̅ Ν̅Α̅Ι̅ Ἰ̅Β̅Ο̅Η̅Θ̅Ο̅ϸ̅: the Lord became <i>for me</i> a helper (Ziegler: μοι without any reference to Coptic)
50:8	τίς ὁ κρινόμενός μοι: who is the one who <i>contends</i> with me?	Ν̅Ι̅Μ̅ Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅Χ̅Ι̅ Ζ̅Α̅Π̅ Ἰ̅Μ̅Μ̅Α̅Ι̅: who is the one who <i>will contend</i> with me? (> Ziegler); sa 48, CLM 3469: Π̅Ε̅Τ̅Χ̅Ι̅ (= LXX)
50:8	ὁ κρινόμενός: who <i>contends</i>	Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅Κ̅Ρ̅Ι̅Ν̅Ε̅: who <i>will contend</i> (> Ziegler)
50:9	βοηθει: [the Lord] helps	Π̅Ε̅Τ̅Ν̅Α̅Β̅Ο̅Η̅Θ̅Ι̅ [the Lord] <i>will help</i> (Ziegler: βοηθησει without any reference to the Coptic text)
50:9	ὡς ἱμάτιον: like a garment	Ν̅Θ̅Ε̅ Ἰ̅Ν̅Ε̅Ι̅Ζ̅Ο̅Ι̅Τ̅Ε̅: like <i>garments</i> (> Ziegler)
50:9	ὡς σῆς: like a moth	Ν̅Θ̅Ε̅ Ν̅Ε̅Ι̅Χ̅Ο̅Ο̅Λ̅ϸ̅: like <i>moths</i> (> Ziegler)

159 Ziegler's observation is not entirely correct. Not all Sahidic manuscripts read σε.

Table 8. Greek words in the Coptic text

49:26	αἰσθάνομαι	ΑΪϢΘΑΝΕ
49:24, 25	αἰχμαλωτεύω	ΑΙΧΜΑΛΩΤΙΖΕ ΑΙΧΜΑΛΩΤΕΥΕ (49:25)
49:15; 50:2, 7	ἀλλά	ΑΛΛΑ
50:1	ἀνομία	ΑΝΟΜΙΑ
49:7(2x), 23	ἄρχων	ΑΡΧΩΝ
49:8; 50:9	βοηθέω	ΒΟΗΘΕΙ ΒΟΗΘΙ (50:9)
50:7	βοηθός	ΒΟΗΘΟΣ
49:20	γάρ	ΓΑΡ
49:6	γένος	ΓΕΝΟΣ
49:24, 25	γίγας	ΓΙΓΑΣ
49:12, 14, 21(3x), 25; 50:5, 6	δέ	ΔΕ
49:6, 8	διαθήκη	ΔΙΑΘΗΚΗ
49:13	δικαιοσύνη	ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ
49:1, 6, 7, 8, 22	ἔθνος	ΖΕΘΝΟΣ
49:13	εὐφραίνω	ΕΥΦΡΑΝΕ
49:16	ζωγραφέω	ΖΩΓΡΑΦΕΙ
50:1, 2	ἦ	Η
49:12; 50:2	θάλασσα	ΘΑΛΑССΑ
49:26	θλίβω	ΘΛΙΒΕ
49:5, 6, 26	Ἰακωβ	ΙΑΚΩΒ
49:15	Ἱερουσαλήμ	ΘΙΛΗΜ
49:3, 5, 6, 7(2x), 8	Ἰσραήλ	ΠΙΗΛ
49:8	κληρονομέω	ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΝ
49:8	κληρονομία	ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ
49:18	κόσμος	ΚΟΣΜΟΣ
49:25; 50:8	κρίνω	ΚΡΙΝΕ
49:13(2x)	λαός	ΛΑΟΣ
50:11	λύπη	ΛΥΠΗ
50:6	μάστιξ	ΜΑΣΤΙΓΞ
49:15, 24; 50:2	μή	ΜΗ
49:1, 22	νήσος	ΝΗΣΟΣ
49:10(3x)	οὐδέ	ΟΥΔΕ
49:10, 13	παρακαλέω	ΠΑΡΑΚΑΛΕΙ 49:13 ΠΑΡΑΡΑΛΕΙ <sup>sic1</sup>
49:10	πατάσσω	ΠΑΤΑССЕ
49:12	Πέρσης	ΠΕΡСОС
50:7	πέτρα	ΠΕΤΡΑ
49:10	πηγή	ΠΥΓΗ
49:7	πιστός	ΠΙΣΤΟΣ

49:5	πλάσσω	ΠΛΑCCE
49:26(2x)	σάρξ	CAPΞ
49:6	φυλή	ΦΥΛΗ
49:21	χίρα	XHPA
49:7	ψυχή	ΨΥΧΗ

## 6. The Analysis of Selected Philological Issues Relating to Isa 49–50

The final part of the article is devoted to the analysis of the most complex philological issues relating to the text of Isa 49–50. They primarily arise from differences between the Coptic manuscripts. They may also refer to the manner in which the Greek text of the Septuagint was read and translated into the Sahidic dialect. The verses requiring a brief philological commentary include:

### Isa 49:1

The LXX includes the simplified text: ἐκ κοιλίας μητρός μου (“from my mother’s womb”). The Coptic translation **ⲬⲐⲛ ⲈⲒⲈ ⲢⲒⲐⲦⲤ Ⲣ̅ⲚⲐⲘⲁⲗⲘ** also includes the form **ⲈⲒⲈ**, in which **Ⲉ**- can be interpreted as a *circumstantial converter*, **Ⲑ** as the subject in the first person singular, while the final **Ⲉ** as the *durative form* of the verb **ⲈⲒⲈ**. Crum reports that this form of **Ⲉ**<sup>†</sup> occurs only in the *Fayyumic dialect*.<sup>160</sup>

The second interpretation of **ⲈⲒⲈ** would be to treat the final **Ⲉ** as a vowel belonging to **ⲈⲢⲒⲐⲦⲤ**, which would represent a phonetic variant of the form **Ⲣ̅ⲚⲒⲐⲦⲤ**.<sup>161</sup> The initial **ⲈⲒ**- would then have to be interpreted as the first person singular in the *II Present Tense*. Such interpretation necessitates that **ⲈⲒⲈⲢⲒⲐⲦⲤ** be written together.<sup>162</sup>

Verse 49:1 has been preserved in manuscript sa 48, which contains a slightly different wording: **ⲬⲐⲛ ⲈⲈⲒⲢ̅ⲚⲒⲐⲦⲤ̅ Ⲣ̅ⲚⲐⲘⲁⲗⲘ**. The form includes **Ⲣ̅ⲚⲒⲐⲦⲤ̅**, thus the initial **Ⲉ** from manuscript sa 52 is no longer needed. The first three letters **ⲈⲈⲒ**- constitute just another way of writing **ⲈⲒ**-, that is, first person singular in the *II Present Tense*.<sup>163</sup> Therefore, the form **ⲈⲈⲒⲢ̅ⲚⲒⲐⲦⲤ̅** from manuscript sa 48 is an exact equivalent of the form **ⲈⲒⲈⲢⲒⲐⲦⲤ** from manuscript sa 52.

160 W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press 1939) 83a.

161 So far, the form **ⲈⲢⲒⲐⲦⲤ** has not occurred in manuscript sa 52. It has always been written as **Ⲣ̅ⲚⲒⲐⲦⲤ** (see e.g. Isa 15:5; 27:5; 30:14[2x]).

162 In DECOT, **ⲈⲒⲈ ⲢⲒⲐⲦⲤ** appears as two separate words. However, the DECOT website does not provide justification for this notation method (see [http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvD-M\\_XL8](http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622008&fbclid=IwAR3TDeECwvoRaXyDc0EgFJU6uZ9dFQ5ynkvee0FXCgEV2hK73AQvD-M_XL8) [accessed: 2.10.2021]).

163 See L. Stern, *Koptische Grammatik* (Leipzig: Weigel 1880) sec. 416.

The wording **ⲬⲐⲚ ⲈⲒⲈⲚⲒⲐⲤⲈⲐ Ⲛ̄ⲐⲁⲙⲁⲗⲮ** is treated as an expression in the *II Present Tense*, literally meaning: “since I was in my mother’s womb.” The Coptic translation can be viewed as a slightly more developed form of the Greek phrase: “from my mother’s womb.”

#### Isa 49:4

The verse in question features the form **ⲚⲐⲙ̄ⲠⲬⲐⲈⲒⲤ**, in which the initial **ⲚⲐⲙ̄-** may be more difficult to explain. It comes from the noun **ⲐⲮⲠⲈ** (“hand”) and is sometimes used to denote “by hand of, by, with, beside, from.”<sup>164</sup> Typically, it is written as **ⲚⲐⲚ̄-**.<sup>165</sup> In the studied verse, the third letter **Ⲛ** has been changed to **ⲙ** due to the following word **ⲠⲬⲐⲈⲒⲤ**, which begins with the letter **Ⲡ-**.

#### Isa 49:21

In the final part of the verse, it is possible to come across the form **ⲚⲈⲠⲈⲚⲁⲒⲓ Ⲛ̄ ⲐⲮⲐⲚⲁⲒⲓ**, in which the letter **Ⲛ̄-** is the prenominal form of the verb **ⲈⲒⲚⲈ**, literally meaning “to bring.”<sup>166</sup> The entire phrase can be translated in a manner adopted in the NETS: “from where have these come to me?” However, a thorough analysis of the LXX text οὗτοι δέ μοι ποῦ ἦσαν shows that it does not contain a Greek verb that accurately corresponds to the Coptic **ⲈⲒⲚⲈ**. The Greek spelling includes the verb ἦσαν, which constitutes the *imperfectum* of εἶμι (“to be”). Manuscript sa 48, which reads **ⲚⲈⲠⲈⲚⲁⲒⲓ ⲐⲮⲐⲚⲁⲒⲓ ⲠⲈ**, is closer to the Greek text. However, in this case, it is necessary not to translate **ⲠⲈ** as a verb. This is because the expression belongs to an *adverbial phrase* and the participle **ⲠⲈ** occurs only due to the *praeteritum form* **ⲚⲈⲠⲈ-**.<sup>167</sup>

#### Isa 50:2

The Coptic text is significantly longer than the Greek version. After the words **ⲙⲘ Ⲛ̄ⲐⲁⲖ-ⲒⲬ ⲐⲙⲖⲐⲙ ⲁⲚ ⲈⲚⲐⲮⲒⲙ̄** – a translation of the Greek μὴ οὐκ ἰσχύει ἡ χεὶρ μου τοῦ ῥύσασθαι (“Is not my hand strong to deliver?”) – the Coptic manuscripts added **Ⲙ ⲚⲐⲁ-ⲠⲁⲙⲁⲗⲬⲈ ⲒⲠⲐⲮ ⲈⲐⲙ̄ⲤⲐⲙ̄· ⲁⲗⲗⲁ ⲚⲈⲐⲚ̄ⲚⲐⲐⲐⲈ ⲁⲒⲈⲠⲁⲐⲐⲐⲮ Ⲛ̄ⲐⲈⲐⲚ̄ⲙⲘⲐⲐⲈ ⲙ̄Ⲛ̄ ⲠⲚⲐⲐⲮⲐⲈ· ⲁⲒⲐⲮ ⲈⲐⲐⲈ ⲚⲈⲐⲚ̄ⲚⲐⲐⲐⲈ ⲁⲒⲒⲒⲐⲮⲐⲈ ⲙⲠⲈⲒⲒⲒⲐⲐ ⲈⲐⲐⲐⲮ ⲙⲙⲐⲮⲐⲮ ⲈⲐⲐⲐⲮⲐⲮ· ⲙⲘ ⲈⲐⲈⲙ̄Ⲛ̄ ⲐⲐⲙⲐⲐⲐ ⲈⲐⲐⲐⲮⲈ ⲐⲐⲐⲐⲮⲐⲮ**. It is a translation of Greek ἢ ἐβάρυνεν τὸ οὖς αὐτοῦ τοῦ μὴ εἰσακοῦσαι ἀλλὰ τὰ ἁμαρτήματα ὑμῶν διιστῶσιν ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀφ’ ὑμῶν τοῦ μὴ ἐλεῆσαι, which is part of Isa 59:1b–2. It is difficult to explain why the words from Isa 59 have been included in Isa 50. However, it can be noted that this is not an original

<sup>164</sup> Crum, *Coptic Dictionary*, 427b.

<sup>165</sup> This is the form that can be found in manuscript sa 48.

<sup>166</sup> Crum, *Coptic Dictionary*, 78b.

<sup>167</sup> B. Layton, *Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sabidic Dialect. Second Edition, Revised and Expanded. With an Index of Citations* (Wiesbaden: Harrassowitz 2004) sec. 285.

feature of manuscript sa 52. In fact, an almost identical text can be also found in manuscript sa 48,<sup>168</sup> as well as in heavily damaged manuscript CLM 3469.<sup>169</sup>

In the critical apparatus of the Septuagint, Joseph Ziegler places the aforementioned fragment ἀλλὰ τὰ ἀμαρτήματα ὑμῶν [...] after the Greek question ἢ οὐκ ισχύω τοῦ ἐξελέσθαι (“or am I not strong to rescue?”). Perhaps such a situation occurs in Greek manuscript 534. In the Coptic manuscripts, this question appears only at the end, after the words: **ΜΗ ΕΤΕΜΝ ΔΟΜ ΜΜΟΪ ΕΤΟΥΞΕ ΤΗΥΤΝ**. Thus, Ziegler’s form “ἐξελέσθαι] + ἀλλα τὰ αμαρτηματα υμων [...] 534 Co”<sup>170</sup> is not very precise and does not refer to the Sahidic manuscripts under study.

### Isa 50:5

In manuscript sa 52, the Greek verb ἀνοίγω (“to open”) occurring in this verse has been replaced by the Coptic verb **COYΩN**, which denotes “to know.”<sup>171</sup> At this point, most of the Sahidic manuscripts (sa 48, sa 105<sup>L</sup>.5, sa 211<sup>L</sup>, P. Mon Epiph. 27, CLM 3469) feature the correct verb **OYΩN**, which is a translation of the Greek ἀνοίγω.<sup>172</sup> Only manuscript sa 108<sup>L</sup> contains the same wording as sa 52.

It is difficult to answer the question of whether the change introduced by the Coptic translator was made consciously or, more likely, resulted from a simple mistake. Perhaps the author of the Coptic translation associated the expression **TECBW ΜΠΧΟΕΪC** (“the instruction of the Lord”) with the verb **COYΩN** (“to know”) rather than **OYΩN** (“to open”). The difference between these two verbs lies only in the presence or absence of one element – the letter **C**. The discrepancy between the Septuagint and its Coptic translation in manuscripts sa 52 and sa 108<sup>L</sup> was not addressed in Ziegler’s critical apparatus.

### Isa 50:6

The last words of this verse in manuscript sa 52 **ΠΩΪΠΕ Ν̄Ν̄ΜΠΑΤCΕ** take the form of **ΠΩΪΠΕ Ν̄ΜΠΑΔCΕ** in manuscripts sa 48 and sa 105<sup>L</sup>.5. Both variants, **ΠΑΤCΕ** and **ΠΑΔCΕ**, denote the same thing – “spittle.” This form, found in manuscripts sa 48 and sa 105<sup>L</sup>.5, is more grammatically correct. This is because sa 52 unnecessarily doubles the letter **N** in **Ν̄{N̄}ΜΠΑΤCΕ**.

168 Unfortunately, manuscript sa 105<sup>L</sup>.5 contains only the final part of Isa 50:2, which starts with the words: **ΕΙC ΖΗΗΤΕ** (see Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*, II, 240).

169 See <http://coptot.manuscriptroom.com/manuscript-workspace/?docID=622028> [accessed: 29.11.2021].

170 J. Ziegler, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. XIV. Isaias* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1939) 310.

171 Crum, *Coptic Dictionary*, 369b-370a.

172 Nevertheless, it should be noted that in the LXX, this verb is used in the present tense – ἀνοίγει. On the other hand, in Coptic manuscripts, it is possible to come across its future tense form – **ΤΕΤΝΑΟΥΩN**.

**Isa 50:9**

The verse includes two comparisons: **ΝΘΕ Ν̄ΝΕΙΖΟΪΤΕ** and **ΝΘΕ ΝΝΕΙΧΟΟΛΕC**. Its part – **ΝΕΙ** – can be interpreted as a *demonstrative article* (“these”).<sup>173</sup>

However, Bentley Layton identifies yet another possibility, namely the *affective demonstrative* “expressing emotional appreciation or involvement.”<sup>174</sup> This form appears as “untranslatable, in generalisations **ΝΘΕ Ν̄ΝΙ...**,”<sup>175</sup> which is what we may be dealing with in this very verse (**ΝΕΙ**– would be the full form of **ΝΙ**–). This interpretation is also supported by manuscripts using the usual **ΝΙ**– form instead of **ΝΕΙ**–.<sup>176</sup> Phrases **ΝΘΕ Ν̄ΝΕΙΖΟΪΤΕ** and **ΝΘΕ ΝΝΕΙΧΟΟΛΕC** should thus be translated as “like garments” and “like moths.”

**Isa 50:11**

A more literal translation of the Greek fragment of the LXX, namely πῦρ καίετε καὶ κατισχύετε φλόγα (“kindle a fire and make the flame stronger”), can be found in manuscripts sa 48 and sa 105<sup>L</sup>.5. They include the form of **ΤΕΤΝΧΕΡΟ ΝΟΥΚΩΖΤ ΑΥΩ ΤΕΤΝ† ΣΟΜ ΜΠΩΛΖ ΜΠΚΩΖΤ**, which can be translated as “kindle a fire and make the flame of the fire stronger.” It is not a literal translation. This is because an additional word **ΜΠΚΩΖΤ** (“of the fire”) appears in the Coptic text. This difference was recognised by Ziegler, who puts the wording “+ πυρος S Co” in the critical apparatus. As can be seen, Ziegler’s remark does not apply to manuscript sa 52. Moreover, an abbreviated fragment of sa 52: **ΤΕΤΝΑΧΡΟ ΝΟΥΚΩΖΤ** (“make the fire stronger”) goes unnoticed by Ziegler.

**Conclusion**

Although manuscript sa 52 contains the most complete text of the Book of Isaiah in the Sahidic dialect of the Coptic language, so far, it has not been issued in a separate edition. Hopefully, this study – which includes not only the presentation of the Coptic text itself, but also its comparison to other manuscripts and the Septuagint, the English translation and the philological analysis of more challenging fragments – will make up for this shortcoming and ensure that the following chapters of Isa 49–50 become more accessible and even more comprehensible to all lovers of the Bible and biblical philology.

173 Cf. Layton, *Coptic Grammar*, sec. 56.

174 Layton, *Coptic Grammar*, sec. 58.

175 Layton, *Coptic Grammar*, sec. 58.

176 See sa 48, sa 108<sup>L</sup>, CLM 3469.

## Bibliography

- Allen, J.P., *Coptic. A Grammar of Its Six Major Dialects* (University Park, PA: Eisenbrauns 2020).
- Amélineau, É., “Fragments de la version thébaine de l’Écriture (Ancien Testament),” *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes* 9 (1887) 101–130.
- Ammirati, S., “Frammenti inediti di giurisprudenza latina da un palinsesto copto. Per un’edizione delle scripturae inferiores del ms. London, British Library, Oriental 4717 (5),” *Athenaeum* 105 (2017) 736–741.
- Atanassova, D., “Zu den sahidischen Pascha-Lektionaren,” *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium* (Orientalia Lovaniensia Analecta 133; Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters – 2004) II, 607–620.
- Balestri, P.J., *Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani. III. Novum Testamentum* (Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1904).
- Bąk, T., “A Critical Edition and Philological Analysis of the First Chapter of Deutero-Isaiah (Isa 40) on the Basis of the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) in Light of Other Coptic Manuscripts Written in the Sahidic Dialect and the Greek Text of the Septuagint,” *The Biblical Annals* 9/1 (2019) 73–100 (= *Isa 40*).
- Bąk, T., “A Critical Edition and Philological Analysis of the Second Chapter of Deutero-Isaiah (Isa 41) on the Basis of the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) in Light of Other Coptic Manuscripts Written in the Sahidic Dialect and the Greek Text of the Septuagint,” *The Biblical Annals* 10/1 (2020) 63–91 (= *Isa 41*).
- Bąk, T., “A Critical Edition and Philological Analysis of the Text of Isa 42:1–44:5 on the Basis of the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and Other Coptic Manuscripts Written in the Sahidic Dialect of Coptic and the Greek Text of the Septuagint,” *The Biblical Annals* 10/2 (2020) 225–260 (= *Isa 42:1–44:5*).
- Bąk, T., “A Critical Edition and Philological Analysis of the Text of Isa 44:6–45:25 Based on the Coptic Manuscript sa 52 (M 568), Other Manuscripts Written in the Sahidic Coptic Dialect, and on the Greek Text of the Septuagint,” *Verbum Vitae* 38/2 (2020) 529–563 (= *Isa 44:6–45:25*).
- Bąk, T., “A Critical Edition and Philological Analysis of the Text of Isa 46–48 on the Basis of the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and other Coptic Manuscripts in the Sahidic Dialect and the Greek Text of the Septuagint,” *The Biblical Annals* 11/4 (2021) 597–635 (= *Isa 46–48*).
- Bąk, T., “Koptyjski przekład Iz 1–39 w manuskrypcie sa 52 (M 568) z VIII w.,” *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 289–305.
- Bąk, T., *Il Proto-Isaia in copto-saidico. Edizione critica sulla base di sa 52 (M 568) e di altri testimoni. Estratto della dissertazione per il Dottorato in Studi dell’Oriente Antico* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, Facoltà Orientalistica 2014).
- Bąk, T., *Proto-Isaiah in the Sahidic Dialect of the Coptic Language. Critical Edition on the Coptic Manuscript sa 52 (M 568) and Other Witnesses* (Patrologia Orientalis 251 [57.3]; Turnhout: Brepols 2020) 343–660.
- Ciasca, A., *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani iussu et sumptibus S. Congregationis de Propaganda Fide studio P. Augustini Ciasca ordinis Eremitarum S. Agostini edita* (Roma: Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 1885–1889) I–II.
- Crum, W.E., *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum 1905).
- Crum, W.E., *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press 1939), reprint (Eugene, OR: Wipf & Stock 2005).
- Crum, W.E. – Evelyn White, H.G., *The Monastery of Epiphanius at Thebes. II. Coptic Ostraca and Papyri Edited with Translations and Commentaries by W.E. Crum. Greek Ostraca and Papyri Edited with Translations and Commentaries by H.G. Evelyn White* (New York: The Metropolitan Museum of Art 1926).
- Crum, W.E. – Winlock, H.E., *The Monastery of Epiphanius at Thebes. I. The Archeological Material by H.E. Winlock. The Literary Material by W.E. Crum* (New York: The Metropolitan Museum of Art 1926).



- Depuydt, L., *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (Corpus van verlichte handschriften 4. Oriental Series 1; Leuven: Peeters 1993).
- Erman, A., "Bruchstücke der oberägyptischen Uebersetzung des alten Testaments," *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der G. A. Universität zu Göttingen* 12 (1880) 401–440.
- Feder, F., *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 147; Berlin – New York: De Gruyter 2002).
- Fournet, J.-L., "Anatomie d'une bibliothèque de l'Antiquité tardive: l'inventaire, le faciès et la provenance de la 'Bibliothèque Bodmer,'" *Adamantius* 21 (2015) 8–40.
- Górecki, T., "Sheikh Abd El-Gurna Coptic Hermitage: First Interim Report," *Polish Archeology in the Mediterranean* 15 (2004) 173–179.
- Górecki, T., "Sheikh Abd el-Gurna," *Seventy Years of Polish Archaeology in Egypt* (ed. E. Laskowska-Kusztal) (Warsaw: PCMA 2007) 183–190.
- Górecki, T. – Wipszycka, E., "Scoperta di tre codici in un eremo a Sheikh el-Gurna (TT 1151–1152): il contesto archeologico," *Adamantius* 24 (2018) 118–132.
- Grossouw, W., *The Coptic Versions of the Minor Prophets. A Contribution to the Study of the Septuagint* (Monumenta Biblica et Ecclesiastica 3; Roma: Pontifical Biblical Institute 1938).
- Grossouw, W., "Un fragment sahidique d'Osée II, 9-V, 1 (B.M. Or. 4717 [5])," *Muséon* 47 (1934) 185–204.
- Hebbelynck, A., "Fragments inédits de la version sahidique d'Isaïe. I. Fragments de la Bibliothèque Nationale de Paris," *Muséon* 14 (1913) 177–227.
- Hebbelynck, A., "Les manuscrits coptes-sahidiques du «Monastère Blanc». Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia. I. Fragments de l'Ancien Testament," *Muséon* 12 (1911) 1–64.
- Horner, G.W., *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sabidic and Thebaic, with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation*. III. *The Gospel of S. John* (Oxford: Clarendon 1911).
- Hurtado, L.W., *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Husselman, E.M., "A Palimpsest Fragment from Egypt," *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*. II. *Studi di papirologia e antichità orientali* (eds. A. Calderini – R. Paribeni) (Milano: Ceschina 1957) 453–459.
- Hyvernat, H., "Étude sur les versions coptes de la Bible. II. – Ce qui nous est parvenu des versions égyptiennes," *Revue Biblique* 5 (1896) 540–569.
- Kasser, R., *Papyrus Bodmer XXIII. Esaïe XLVII,1–LXVI,24* (Cologny – Genève: Bibliotheca Bodmeriana 1965).
- Lacau, P., "Textes de l'Ancien Testament en copte sahidique," *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes. Nouvelle Série* 7 (1901) 103–124.
- Layton, B., *A Coptic Grammar. With Chrestomathy and Glossary. Sabidic Dialect. Second Edition, Revised and Expanded. With an Index of Citations* (Wiesbaden: Harrassowitz 2004).
- Lowe, E.A. (ed.), *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*. II. *Great Britain and Ireland* (New York: Oxford University Press 1935).
- Lust, J. – Eynikel, E. – Hauspie, K., *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2003).
- Maspero, G., "Fragments de manuscrits coptes-thébains provenant de la bibliothèque du Deir Amba-Shenoudah," *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire* 6 (1892) 1–296.
- Nagel, P., "Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960," *Archiv für Papyrusforschung* 35 (1990) 43–100.



- Nagel, P., "Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments, Teil IB," *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 111 (1984) 138–164.
- Pietersma, A. – Wright, B.G. (eds.) *A New English Translation of the Septuagint* (New York: Oxford University Press 2007) (= NETS).
- Porcher, M.E., "Analyse des manuscrits coptes 131<sup>1-8</sup> de la Bibliothèque Nationale, avec indication des textes bibliques," *Revue d'égyptologie* 2 (1936) 65–123.
- Rahlfs, A., *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 5; Berlin: Weidmann 1915).
- Robinson, J.M., "The Manuscript's History and Codicology," *The Crosby-Schøyen Codex MS 193 in the Schøyen Collection* (ed. J.E. Goehring) (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 521; Louvain: Peeters 1990) XIX–XLVII.
- Schleifer, J., *Sabidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 162/6; Wien: Hölder 1909).
- Schleifer, J., *Sabidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 164/6; Wien: Hölder 1911).
- Schmitz, F.J. – Mink, G., *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Die sabidischen Handschriften der Evangelien* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 15; Berlin – New York: De Gruyter 1991) 2/2.
- Schüssler, K., *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 21–48* (Biblia Coptica 1/2; Wiesbaden: Harrassowitz 1996).
- Schüssler, K., *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 49–92* (Biblia Coptica 1/3; Wiesbaden: Harrassowitz 1998).
- Schüssler, K., *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 93–120* (Biblia Coptica 1/4; Wiesbaden: Harrassowitz 2000).
- Schüssler, K., *Das sabidische Alte und Neue Testament: sa 185–260* (Biblia Coptica 2/2; Wiesbaden: Harrassowitz 2015).
- Stern, L., *Koptische Grammatik* (Leipzig: Weigel 1880).
- Suciu, A., "The Sahidic Tripartite Isaiah: Origins and Transmission within the Coptic Manuscript Culture," *Archiv für Papyrussforschung und verwandte Gebiete* 66/2 (2020) 377–406.
- Takla, H.N., "The Surviving Remains of the Book of Jeremiah from Saint Shenouda's Monastery," *Coptica* 9 (2010) 83–89.
- Till, W.C., "Die Coptica der Wiener Papyrussammlung," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 95 (1941) 165–218.
- Till, W.C., "Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 39 (1940) 1–57.
- Till, W.C., "La séparation des mots en copte," *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60 (1960) 151–170.
- Vaschalde, A., "Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible," *Revue Biblique* 16 (1919) 220–243.
- Vaschalde, A., "Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible," *Revue Biblique* 29 (1920) 241–258.
- Wessely, C., *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 15; Leipzig: Haessel 1914) IV.
- Winstedt, E.O., "Some Unpublished Sahidic Fragments of the Old Testament," *The Journal of Theological Studies* 10 (1909) 233–254.


- Ziegler, J. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. XIV. Isaias* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1939).
- Zoega, G., *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano velitris adservantur* (Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1810).

**„Wysmaruję wam twarze gnojówką” (Ml 2,3b).  
Mowa Boga do kapłanów (Ml 2,1–9) jako manifest  
reformy Nehemiasza. Kryzys kapłaństwa i degradacja lewitów  
w pierwszej połowie V wieku przed Chr.**

“I will smear on your faces the dung” (Mal 2:3b). God’s Speech to the Priests (Mal 2:1–9) as a Manifesto of Nehemiah’s Reform. The Crisis of the Priesthood and the Degradation of the Levites in the First Half of the Fifth Century BC

**Arnold Zawadzki**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
zawadzki.a@icloud.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7827-7881>

**ABSTRACT:** The article aims to demonstrate that Mal 2:1–9 is a manifesto of the reform that led to the degradation of the Levites in Nehemiah’s time (mid-fifth century BC), elevating a new generation of priests, who may have been Sadocites or Aaronites, to the chief priesthood (the OT texts are not conclusive here). On the one hand, Julius Wellhausen’s theory, which indicates that the degradation of the Levites was an aftermath of Josiah’s reform, is challenged, while on the other, certain texts (2 Kgs 23:9–10; texts P and Ezek 44:10–16) are interpreted as a post-exile attempt to archaically project the degradation of the Levites to the pre-exile period. An exegetical analysis further reveals that Mal 2:1–9 (together with some Deuteronomistic texts) is the youngest and last historical testimony to the Levites’ priesthood prior to their degradation. A new translation and interpretation enrich the previous understanding of the pericope. It is also plausible that a close associate of Nehemiah or Nehemiah himself is disguised as Malachi.

**KEYWORDS:** Malachi, Levites, priests, secondary priests, Mal 2, degradation of the Levites, Nehemiah’s reformation

**SŁOWA KLUCZE:** Malachiasz, lewici, kapłani, kapłani drugorzędni, Ml 2, degradacja lewitów, reforma Nehemiasza

Problem, kim byli kapłani w czasach Malachiasza, pozostaje nierozwiązany. Większość historyków uważa, że kapłaństwo świątynne osiągnęło stabilność w okresie Drugiej Świątyni dopiero po dłuższym okresie rywalizacji między różnymi frakcjami kapłańskimi<sup>1</sup>. Jeśli od

<sup>1</sup> R. Albertz, *Storia della religione nell’Israele antico. Dall’esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 24; Brescia: Paideia 2005) I–II, 96–97, 492–494; 427–436; R. Nurmela, *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood* (SFSHJ 193; Atlanta, GA: Scholars Press 1998) *passim* (zwł. 167); J. Blenkinsopp, „The Judaean Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction”, *CBQ* 60 (1998) 25–43; J. Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (FAT 31; Tübingen: Mohr & Siebeck 2000) *passim* (zwł. 93–94, 265–275).

odbudowy świątyni do czasów Malachiasza minęło zaledwie 30–35 lat, można domniemywać, że podczas jego działalności ta walka nie tylko się nie zakończyła, lecz dopiero zaczynała<sup>2</sup>. Ostateczne rozwiązanie miało nastąpić kilkadziesiąt lat później za rządów Nehemiasza i odcisnąć trwały ślad na kapłaństwie żydowskim, które w swej strukturze i genealogii pozostało niezmiennie aż do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku po Chr. Niewykluczone (co postaramy się uprawdopodobnić), że Ml 2,1–9 stanowił manifest przyszłej reformy kapłaństwa przeprowadzonej przez Nehemiasza, która doprowadziła do marginalizacji lewitów, spychając ich do poziomu kapłanów drugorzędnych. Z kolei Ez 44,10–14 i teksty P mówiące o kapłanach w Księdze Kapłańskiej i Księdze Liczb byłyby definitywnym usankcjonowaniem owej reformy. Do rangi głównego kapłaństwa została wyniesiona nowa linia kapłanów, którymi – w zależności od przejętej (wymyślonej *ad hoc*?) genealogii – mogli być sadokici bądź aaronici. Istotnie problemem, jak zobaczymy, jest pochodzenie kapłanów po reformie. Linie genealogiczne wywodzące się od Aarona i Sadoka są bowiem dwiema możliwościami, jakie Biblia przedstawia bez zajęcia jednoznacznego stanowiska w tej kwestii (choć liczebnie przeważają teksty aaroniczne). Ponadto historycy stawiają hipotezę, że aaronici przed zakończeniem wygnania babilońskiego obsługiwali sanktuarium w Betel<sup>3</sup>. Sadokici zaś od zawsze (od czasów Dawida czy nawet wcześniej?) byli związani z Jerozolimą. Czy obie linie wywodziły się od Lewiego? Czy jedynie Aaron mógł legitymować się takim pochodzeniem? To kolejne pytania, przed którymi staje badacz żydowskiego kapłaństwa.

## 1. Problem kapłaństwa powygnaniowego

Wydaje się, że kapłaństwo przedwygnaniowe nie znalazło podziału na kapłanów pierwszo- i drugorzędnych<sup>4</sup>, ponieważ jedynymi kapłanami byli lewici (מְלִיִּים *hall<sup>o</sup>wiyyim* – zob. np. Jr 33,21–22). Sam Aaron był nazywany najpierw lewitą (Wj 4,14 – źródło JE),

- 
- 2 Odbudowa świątyni została ukończona w 515 roku przed Chr. – zob. J.D. Purvis – E.M. Meyers, „Wygnanie i powrót. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków do odbudowy państwa żydowskiego”, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej*, wyd. 3 (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2012) 319–322; A. Piwowar, *Historia Izraela czasów Starożytności. Od patriarchów do podboju przez Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) 189.
- 3 Co więcej, byłiby autorami P, jednego z czterech źródeł Pentateuchu. Ta teza ma swoje lata: po raz pierwszy przedstawił ją R.H. Kennett („The Origin of the Aaronite Priesthood”, *JTS* 6 [1905] 161–186); zob. też F.S. North, „Aarons’s Rise in Prestige”, *ZAW* 66 (1954) 194; M. Aberbach – L. Smolar, „Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves”, *JBL* 86 (1967) 129–140; A. Rofé, *La composizione del Pentateuco. Un’introduzione* (Bologna: Dehoniane 1999) 81–82.
- 4 Inaczej J. Wellhausen (*Prolegomena to the History of Israel* [Scholars Press Reprints and Translations Series; Atlanta, GA: Scholars Press 1994] 123–125) i idący za nim Aelred Cody (*A History of Old Testament Priesthood* [AnBib 35; Rome: PIB 1969] 29–61); według nich podział na kapłanów i lewitów był skutkiem reformy Jozjasza. Lewici mieli być „emerytowanymi” kapłanami sanktuariów poza Jerozolimą, a ich pokorna służba była konsekwencją grzechu, który popełnili obsługując „wyzyny” (2 Krł 23,8–9) i świątynie poza Jerozolimą. Ezechiel i P przepracowaliby te dane pod kątem nowych powygnaniowych uwarunkowań. Stanowisko Wellhausena jest nadal popularne, np.: R. Abba, „Priests and Levites”, *IDB* III, 876–889 (zwl. 883); P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna* (Warszawa: Vocatio 1999) 669; B.M. Metzger – M.D. Coogan (red.), *Słownik*

a dopiero później kapłanem (Wj 38,21 – źródło P). Ponadto – skoro po wygnaniu Malachiasz i jego deuteronomiczny redaktor nadal nie znali takiego podziału (zob. Ml 2,1–9; 3,3) i lewici byli uznawani za jedynych kapłanów – można przypuszczać, że Księga Malachiasza w swej kanonicznej formie stanowi ważną cezurę w historycznym rozwoju żydowskiego kapłaństwa: byłaby nie tylko ważnym świadectwem, ale wręcz manifestem postulującym reformę kapłanów. Nehemiasz, który przeprowadził tę reformę (Ne 10–12), dokonał wyraźnego rozróżnienia między kapłanami (synami Aarona – Ne 10,39; 12,47) i lewitami, co potwierdzają rozmaite wykazy ludności powygnaniowej i inne fragmenty w Księgach Nehemiasza i Ezdrasza (Ne 10,1.29.35.39; 11,3.10.15; 12,1.12.22.23–24.44.47; 13,10–13.29; Ezd 1,5; 2,40.70; 3,8–10.12; 6,20; 7,7; 8,15.18.20.29–30.33; 9,1; 10,5.23). W następstwie owej reformy nowo ukonstytuowane środowisko kapłańskie prawdopodobnie – nie będąc na tyle okrzepłe, by ich funkcja mogła cieszyć się odpowiednią powagą i autorytetem wśród ludu – szukało głębszej legitymizacji swej pozycji we wcześniejszych tradycjach i genealogiach. Dzięki takim zabiegom powstał (bądź uległ redakcji P) szereg tekstów biblijnych, które znalazły się w kanonie Biblii Hebrajskiej: fragmenty z Księgi Ezechiela (np. Ez 44,10–14), teksty z Księgi Kapłańskiej i Księgi Liczb (Kpł 21–22; Lb 8; 17–18; 26; 31; 35), odniesienia do rozporządzeń Dawida w Księdze Nehemiasza (Ne 12,24.45–46) czy Ps 135, który do klasycznej triady „dom Izraela”, „dom Aarona” i „bojący się Pana” (jak w Ps 115,9–11; 118,2–4) dodaje „dom Lewiego”. W przypadku Ps 135 warto zauważyć, że ten dodatek nie tylko jest dowodem na lewickie pochodzenie Psalmu<sup>5</sup>, ale przez rozróżnienie między „domem Aarona” i „domem Lewiego”<sup>6</sup>, może wpisywać się w strategię uwiarygodnienia reformy kapłanów. Ponieważ wymienione teksty nie wypracowały dla nowej klasy kapłańskiej jednej spójnej linii genealogicznej, musiały być owocem spontanicznego, oddolnego działania bez jasnej, przemyślanej strategii lub (jak sugerują niektórzy badacze<sup>7</sup>) dowodem na rywalizację między przynajmniej dwiema grupami kapłańskimi ścierającymi się o dostęp do ołtarza w Jerozolimie.

Jeśli opracowane przez historyków hipotezy na temat kapłaństwa okresu Drugiej Świątyni są słuszne, Ml 2,1–9 byłby ostatnim literackim głosem o kapłaństwie lewitów sprzed reformy Nehemiasza i ukazywałby jednocześnie, jakie były jej przyczyny i w jakim kierunku miała podążać.

*wiedzy biblijnej* (Warszawa: Vocatio 1997) 435. Zob. też W. Zimmerli, *Ezekiel. II. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25–48* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1983) 457.

5 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalms. III. A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2011) 495: „That the triad ‘house of Israel, house of Aaron, YHWH-fearers’ is expanded in v. 19b [...] to include the group ‘house of Levi’ reveals the milieu, in terms of the history of origins, in which Psalm 135 was created”.

6 Być może podobny zabieg, polegający na rozróżnieniu między kapłanami i lewitami, jest obecny w 1 Krl 8,4.

7 Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, 156–166; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon 1978) 84–92.

Zanim jednak zaproponuje się egzegezę Ml 2,1–9 wraz z interpretacją i możliwymi wnioskami, należy przedstawić pokrótce dwie możliwe linie genealogiczne kapłaństwa powygnaniowego – sadokicką i aaronicką – które pojawiają się odpowiednio w Księdze Ezechiela i Księdze Kapłańskiej.

## 2. Dwie linie kapłańskie: sadokici i aaronici (Ezechiel *versus* Księga Kapłańska i Księga Liczb)

Liczne i obszerne teksty biblijne – Księga Ezechiela (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11), Księga Kapłańska (Kpł 8; 21–22) oraz teksty P z Księgi Liczb (Lb 1,47–54; 3–4; 8; 17–18; 26; 31; 35; ale też Lb 16,10) – potwierdzają, że w okresie powygnaniowym podział kapłanów był faktem dokonany<sup>8</sup>. Z kolei ustalenie dla nich jednej, spójnej linii genealogicznej już takie proste nie było i w tej kwestii panował dwugłos. Z jednej strony Księga Ezechiela popierała linię sadokicką, z drugiej – stanowiące dla niej wyzwanie Księgi Kapłańska i Liczb popierały genealogię Aarona. Nie wydaje się jednak – jak sugerują niektórzy<sup>9</sup> – by któraś z tych dwóch alternatyw odzwierciedlała sytuację kapłanów sprzed wygnania babilońskiego.

### 2.1. Świadczenie Księgi Ezechiela

Ezechiel nazywa kapłanów z linii Sadoka „kapłanami ołtarza” (Ez 40,46: שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ *šōm<sup>r</sup>re mišmeret hammizbēah*; zob. też Ez 44,15–16), a pozostałych traktuje jako drugorzędnych „kapłanów świątyni” (Ez 40,45: שְׁמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת *šōm<sup>r</sup>re mišmeret habbāyit*; zob. też Ez 44,10–14)<sup>10</sup>. Jeśli kapłaństwo w Izraelu było prerogatywą tylko pokolenia Lewiego, jedni i drudzy musieli być lewitami. Ezechiel podkreśla jednak, że sadokici mają lewickie pochodzenie (Ez 40,46: מִבְּנֵי לֵוִי [...] מִבְּנֵי צְדֻקָּה *b<sup>n</sup>ē-šāḏōq [...] mibb<sup>n</sup>ē-lēwī*), a przemilcza lewickie pochodzenie pozostałych „niasadokitów”. Jaka jest tego przyczyna? Być może dzieje się tak z dwóch powodów: Ezechiel albo uważa za oczywiste lewickie pochodzenie kapłanów drugorzędnych (stąd przemilczenie), albo uważa za nieoczywiste lewickie pochodzenie sadokitów (stąd potrzeba takiego uwypuklenia, by rozwiązać wątpliwości). Jeśli tak było, sadokici u Ezechiela zostali nobilitowani genealogicznie, by uzasadnić ich roszczenia wobec głównego urzędu kapłańskiego. Innymi słowy, autor Księgi Ezechiela uwiarygadniałby linię Sadoka, „podpinając” ją pod genealogię Lewiego (zob. też Ez 44,15)<sup>11</sup>. To jest tym bardziej prawdopodobne, że problem z genealogią sadokitów

<sup>8</sup> Lb 8,5–26 potwierdza, że rytuał konsekracji lewitów różni się od konsekracji kapłanów.

<sup>9</sup> Wspomniani w przypisie 4 Wellhausen i Cody, ale również: W. Baudissin, „Priests and Levites”, *Hastings' Dictionary of the Bible* (red. J. Hastings) (New York: Scribner's 1902) IV, 72; North, „Aarons's Rise in Prestige”, 194.

<sup>10</sup> Zimmerli, *Ezekiel*, II, 368.

<sup>11</sup> L.L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud. A History of the Persian Province of Judah* (LSTS 47; London – New York: Clark 2004) I, 225. „Po powrocie z wygnania wyłoniła się tendencja, by wszyscy kapłani byli lewickiego pochodzenia, i wtedy sadokici jerozolimscy dorobili



przedstawia też 2 Sm 8,17 i 1 Sm 22,20: w pierwszym tekście (wydaje się skażony) mówi się, że Achitub był ojcem Sadoka (jak w 1 Krn 5,34; Ezd 7,2), a w drugim – że Achitub był ojcem Achmieleka i dziadkiem kapłana Abiatar z rodu Lewiego. Również w 2 Sm 8,17 mielibyśmy do czynienia z próbą „wymyślenia” lewickiej genealogii dla Sadoka, którego pochodzenie było niejasne. Rodzi się więc pytanie, czy przypadkiem po reformie Nehemiasza i zdegradowaniu kapłanów-lewitów nowa kasta kapłańska nie szukała legitymizacji swej pozycji w osobie Sadoka, jednego z dwóch (obok Abiatar) kapłanów Dawida, wywodząc sztucznie jego genealogię z pokolenia Lewiego. Jeśli tak było, Księga Ezechiela (i w ślad za nią 1 Krn 5,27–41) sankcjonowałaby ostateczny efekt reformy Nehemiasza<sup>12</sup> i po zdegradowaniu lewitów, wybrano Sadoka na protoplastę nowej linii kapłańskiej powygnaniowej. Ponieważ jego prawdziwa genealogia ginęła w mrokach historii, łatwo było wykreować nową: Sadok miał ten sam lewicki rodowód, co Abiatar – kapłan, który popadł w niełaskę u Salomona. To wyjaśniałoby, dlaczego u Kronikarza po reformie Nehemiasza Abiatar i Sadok wywodzą się odpowiednio od Itamara i Eleazara (1 Krn 24,3), synów Aarona lewity (zob. też Wj 3,14; Lb 3,32; 26,60; 1 Krn 5,29). Również degradacja Abiatar (1 Krl 1,7; 2,22.26–27) mogłaby być typem-zapowiedzią powygnaniowej degradacji lewitów, a sami lewici jako kapłani drugorzędni w Księdze Ezechiela mogliby być potomkami Abiatar (choć nigdzie nie ma o tym wzmianki).

Pomijając 2 Sm 8,17 jako tekst skażony, Sadok pojawił się w Biblii Hebrajskiej po raz pierwszy w 2 Sm 15,24–36 i podobnie jak niegdyś Melchizedek, legendarny król-kapłan Jerozolimy (Rdz 14,18–20), nie miał genealogii. Czy i on był królem-kapłanem<sup>13</sup> Jebustów, oszczędzonym przez Dawida i włączonym do aparatu kultycznego nowej stolicy Izraela, jak sugerują niektórzy<sup>14</sup>, dając początek późniejszej linii kapłanów? A może Melchizedek i Sadok to jedna i ta sama osoba? Trudno powiedzieć. Jednak w czasie reformy Nehemiasza postać Sadoka bez ojca i matki mogła okazać się wygodna dla tych, którzy po degradacji lewitów aspirowali do urzędu kapłańskiego, choć nie mieli odpowiedniej legitymizacji poświadczanej rodowodem. Sadok taką legitymizację zapewniał. Dlatego też Jozue, pierwszy

---

sobie rodowód od Lewiego-Aarona” (T. Brzegowy, „Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu”, *CT* 72/3 [2002] 25). Warto dodać, że tezę o fikcyjnym pochodzeniu sadokitów Tadeusz Brzegowy opiera na A. Codym (*A History of Old Testament Priesthood*, 29–61).

- 12 Oczywiście Wellhausen, wierni swej teorii, będzie twierdził, że Ez 40–48 potwierdza jedynie przedwygnaniowy podział na sadokitów i lewitów z czasów Jozjasza.
- 13 H.H. Rowley, „Melchizedek and Zadok (Genesis 14 and Psalm 110)”, *Festschrift für A. Bertholet zum 80. Geburtstag* (red. W. Baumgarten) (Tübingen: Mohr & Siebeck 1950) 461–472; C.E. Hauer, Jr., „Who Was Zadok?”, *JBL* 82 (1963) 90; Aberbach – Smolar, „Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves”, 136. H.R. Weaver (*The Priesthood of Judaism in the Persian Period* [Dys. Boston University Graduate School 1949] 85) w swoim doktoracie uważa, że Sadok był Gibeonitą.
- 14 H.H. Rowley, „Zadok and Nahushtan”, *JBL* 58 (1939) 113–141; Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 176–177; Albertz, *Storia della religione nell’Israele antico*, I, 200–201; L.L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel* (Valley Forge, PA: Trinity Press International 1995) 61–62; Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, 93, 270; choć krytykowany przez Franka M. Crossa (*Canaanite Myth and Hebrew Epic* [Cambridge, MA: Harvard University Press 1973] 209–214) i George’a W. Ramsey’a („Zadok”, *ABD* VI, 1034–1036).

arcykapłan okresu Drugiej Świątyni, został – przez genealogię swego ojca, Josadaka – połączony z linią Sadoka (por. Ag 1,1 z 1 Krn 5,40–41).

## 2.2. Świadectwo Księgi Kapłańskiej

Teksty P postrzegają kapłaństwo jako prerogatywę Aarona i jego potomstwa (tę linię wydatuje się popierać Nehemiasz: „I kapłan, potomek Aarona, będzie z lewitami [...]”; Ne 10,39; zob. też 12,47). Aaron był bez wątplenia lewitą (Wj 3,14) i nie potrzebował, jak Sadok, „wymyślonej” genealogii. Są jednak inne teksty – i co ważne, poddane powygnaniowej redakcji<sup>15</sup> – które patrzą na Aarona nieprzychylnym okiem: przyczynił się do odlania złotego cielca w samym środku synajskich wydarzeń (Wj 32; Pwt 9) i wypowiadał się przeciwko Mojżeszowi (Lb 12). Jeśli Aaron był rzeczywiście protoplastą rodu kapłańskiego, to niektóre kręgi powygnaniowe uważały go za postać kontrowersyjną. Tarcia wokół jego osoby mogą być śladem powygnaniowych konfliktów, jakie wybuchły między dwiema grupami pretendującymi do zajęcia miejsca zdegradowanych lewitów: grupą samozwańczych kapłanów szukających legitymizacji w wymyślonej genealogii Sadoka i drugą, której genealogia – wywiedziona od Aarona – nie wzbudzała wątpliwości (choć oczywiście sami lewici też mogli walczyć o odzyskanie dawnej pozycji)<sup>16</sup>. Jednak postawa aaronitów, skompromitowanych obsługiwaniem świątyni poza Jerozolimą, prawdopodobnie w Betel<sup>17</sup>, ułatwiała przeciwnikom powiązanie postaci Aarona z kultem cielca (zob. Wj 32,26.28) i osłabiała pozycję jego potomków jako pretendentów do urzędu kapłańskiego w Jerozolimie po reformie Nehemiasza.

## 2.3. Szczególna pozycja Kodeksu Świętości (Kpł 17–26)

Na uwagę zasługuje Kodeks Świętości (Kpł 17–26), który, będąc bliski środowisku Księgi Ezechiela<sup>18</sup>, miał pierwotnie – w częściach odnoszących się do kapłanów – regulować posługę sadokitów. Jednak poddany redakcji P i włączony do Księgi Kapłańskiej, zaczął odnosić się do aaronitów. Wszechobecne wprowadzenia typu „powiedz Aaronowi i jego synom” (Kpł 21,1.17.24; 22,1–2.18) mają podkreślać, że regulacje odnoszące się do kapłanów dotyczą konkretnie aaronitów. W ten sposób legislacja zawarta w źródle P, zmieniając adresata, mogła stać się orężem w walce między dwiema frakcjami na rzecz aaronitów<sup>19</sup>. Ale czy rzeczywiście taki był ostateczny cel owych wprowadzeń?

15 R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1993) 85.

16 Są jednak tacy, którzy uważają, że wyrażenie „synowie Aarona” jest wyrazem kompromisu i zawiera w sobie zarówno sadokitów, jak i lewitów; H.G. Judge, „Aaron, Zadok and Abiathar”, *JTS* 7 (1956) 70–74.

17 Hipoteza, że sanktuarium w Betel funkcjonowało jako miejsce kultu jahwistycznego podczas wygnania babilońskiego, gdy Świątynia Jerozolimska leżała w gruzach – choć popierana przez wielu – nie ma potwierdzenia w archeologii. Zob. J. Blenkinsopp, „The Judaeen Priesthood During the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction”, *CBQ* 69 (1998) 25–43; J.M. Bos, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea. The Case for Persian-Period Yehud* (LHBOTS 580; London et al.: Bloomsbury 2013) 71–72, 74 (z przyp. 14).

18 Krótki przegląd teorii na temat związków Kodeksu Świętości z Ezechielem, zob. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, 80.

19 Niektórzy nie mówią o walce między aaronitami i sadokitami, lecz o ich połączeniu, co miałyby potwierdzać 1 Krn 5,27–41; zob. Brzegowy, „Kapłani i lewici”, 11.



## 2.4. Konkluzja

Teksty powygnaniowe mówiące o linii Sadoka (Księga Ezechiela) i o linii Aarona (Księga Kapłańska – Księga Liczb) przedstawiają chaotyczny obraz sytuacji i nie pozwalają na rozstrzygnięcie, dlaczego raz uwypukla się postać Sadoka, innym razem Aarona. Niewykluczone, że Księgi Kapłańska i Liczb nie tyle troszczą się o linię genealogiczną kapłanów powygnaniowych, ile starają się zakorzenić ich prawa i obowiązki w okresie synajskim w czasach Mojżesza, wtedy gdy Sadoka jeszcze nie było. To rozwiązałoby szereg problemów i było najprostszym wyjaśnieniem. Możliwe jednak, że linia Sadoka, z której miał wywodzić się Jozue<sup>20</sup>, pierwszy arcykapłan okresu Drugiej Świątyni (Ag 1,1; 1 Krn 5,27–41), początkowo (do reformy Nehemiasza) dominowała, natomiast później (od reformy Nehemiasza) zaczęła umacniać się linia Aarona. Innymi słowy, w pewnym momencie ciągłość genealogiczna między arcykapłanami została przerwana. Dowodem na to może być fakt, że lista arcykapłanów w Księdze Nehemiasza jest zbyt zagmatwana, by była wiarygodna. U Kronikarza, z kolei, widać tendencję (apologetyczną?), by połączyć ród Sadoka z rodem Aarona, i w ten sposób zapewnić ciągłość genealogiczną arcykapłanom Drugiej Świątyni. Istotnie próba rekonstrukcji listy pierwszych arcykapłanów<sup>21</sup> sugeruje, że niepewność źródeł, którymi dysponujemy w tym zakresie, może skrywać zmianę dynastyczną na urzędzie arcykapłana. Stąd zrodziła się potrzeba znalezienia jakiejś legitymizacji tego faktu, która jednak jeszcze bardziej zagmatwała sprawę.

Jozue (w miarę pewne: Aggeusz, Zachariasz)

Jojakim (niepewne: Ne 12,10.22; Józef Flawiusz)

Eliaszib (raczej pewne: Memoriał Nehemiasza)

Jojada (niepewne: Ne 13,28; być może Ne 12,10.22; Józef Flawiusz)

Jehohanana (pewne: papiirusy z Elefantyny; być może Józef Flawiusz)

Jonatan (bardzo niepewne: Ne 12,10)

Johanana (niepewne: zachowane monety; być może Ne 12,22)

Jaddua (bardzo niepewne: być może jedna zachowana moneta; być może Ne 12,10.22; Józef Flawiusz)

Inną kwestią są teksty deuteronomiczne i deuteronomistyczne (np. Pwt 21,5; 31,9; 1 Krl 8,14; 12,31), które inaczej niż teksty P, nie problematyzują pochodzenia kapłaństwa

20 Choć w świetle końcowych wniosków niniejszego artykułu pochodzenie sadokickie Jozuego zostało mu przypisane po degradacji lewitów, bo on sam w rzeczywistości był lewitą (zob. § 6, ostatni akapit). W istocie pierwszy arcykapłan po wygnaniu musiał otwierać jedyną słuszną linię genealogiczną.

21 Przedstawiona lista arcykapłanów za Lesterem L. Grabbe (*A History of the Jews and Judaism*, I, 232). Z kolei listę arcykapłanów całego okresu perskiego zaproponowaną przez Franka M. Crossa („A Reconstruction of the Judean Restoration”, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* [Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1988] 151–172) cechuje zbyt wielka hipotetyczność, by była wiarygodnym punktem odniesienia. Zob. dyskusja w Grabbe, *A History of the Jews and Judaism*, I, 232–234.

świątynnego ani jego wewnętrznych podziałów (i w tym sensie są zbieżne z Ml 2,1–9), dając do zrozumienia, że jedynie synowie Lewiego są prawowitymi kapłanami (zob. wyrażenie חֲכֹמֵי הַלְוִיִּים *hakkōh<sup>a</sup>nîm hall<sup>w</sup>wîyyîm* w Pwt 17,18; 18,1; 24,8; 27,9 odnoszące się jednoznacznie do lewickiego pochodzenia kapłanów bez dodatkowego rozróżnienia ich na aaronitów czy sadokitów; podobnie Jr 33,18.21 pochodzący prawdopodobnie od redaktora deuteronomistycznego). Niewykluczone, że głębsze przebadanie wszystkich tekstów deuteronomistycznych pozwoliłoby na wyodrębnienie najstarszych warstw tradycji, dając przybliżone wyobrażenie o sytuacji kapłanów sprzed wygnania babilońskiego. Wiemy jednak, że tego typu dociekania są obarczone dużym ryzykiem hipotetyczności. Być może autorzy i redaktorzy deuteronomistyczni próbują zdystansować się od wewnętrznych problemów świątynnego personelu powygnaniowego albo znaleźć kompromis między zwaśnionymi frakcjami, skoro każda linia kapłańska (sadokicka i aaronicka) tak czy inaczej, zgodnie z tradycją, musiała wywodzić się od Lewiego, trzeciego syna Jakuba, zrodzonego z Lei (Rdz 35,23). Może jednak wyjaśnienie jest o wiele prostsze: autorzy i redaktorzy deuteronomistyczni, podobnie jak Ml 2,1–9, nie znają podziału na kapłanów i lewitów, bo historycznie jeszcze go po prostu nie było. Nie wydaje się bowiem (jak chciałby Julius Wellhausen w swoich *Prolegomena*<sup>22</sup>), żeby taki podział był pokłosiem reformy Jozjasza, stanowiącej historyczno-teologiczną matrycę nurtu deuteronomistycznego. Nie ma na to dowodów, a odniesienie do 2 Krl 23,8–9 jest zbyt ogólne, by to potwierdzić.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jaki był status kapłaństwa przedwygnaniowego, pomocne byłoby przebadanie przedwygnaniowych tekstów JE w Pięcioksięgu lub tych fragmentów z Księgi Jeremiasza, które nie zostały poddane redakcji deuteronomistycznej. Jednak tego typu badanie wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

Na tle zebranych informacji i wobec podniesionych dylematów egzegeta i historyk judaizmu powygnaniowego nie może nie zauważyć, że druga dysputa w Księdze Malachiasza (Ml 1,6–2,9) – skierowana przeciwko kapłanom – jest najdłuższym zachowanym tekstem, jaki Biblia Hebrajska poświęca problematyce kapłanów sprzed reformy Nehemiasza, i podobnie jak teksty deuteromiczne, nie rozróżnia między kapłanami i lewitami.

### 3. Struktura i wewnętrzna dynamika Ml 2,1–9

Druga dysputa w Księdze Malachiasza<sup>23</sup> dzieli się na dwie części. Pierwsza część (Ml 1,6–14) opisuje grzech kapłanów w kontekście sprawowanego kultu. Druga z kolei (Ml 2,1–9) jest reakcją Boga na grzech kapłanów. Na niej skoncentrujemy naszą uwagę.

22 Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 116–121, 139–140 (zwł. 118–119). Zob. też przypis 4 i niżej § 6.

23 E. Pfeiffer, „Die Disputationsworte im Buche Maleachi. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur”, *EvT* 19 (1959) 546–568.

## 3.1. Inkluzja (Ml 1,6c; 2,9a) – „lekceważący kapłani zostaną zlekceważeni”

Obie części są wpisane w inkluzyję opartą na czasowniku  $\text{הִזְבֵּחַ}$  *bāzā<sup>h</sup>* „lekceważyć” i na ciekawym retorycznie przejściu od *participium* czynnego „lekceważący” do *participium* biernego „zlekceważeni” (Ml 1,6c; 2,9a). Skoro takie zestawienie jest tu użyte celowo, jego siła retoryczna musi zostać w egzegezie należycie uwypuklona i zinterpretowana. Niewykluczone bowiem, że jest to pierwszy ślad na istnienie w Biblii Hebrajskiej prawa o degradacji kapłanów-lewitów, które weszło w skład późniejszej reformy Nechemiasza (Ne 13,22.29; zob. też Ml 3,3–4).

[...] do was, kapłani **lekceważący** ( $\text{הַזְבֵּחַ}$  *bōzē*) imię moje [...]  
(Ml 1,6c)



z mojej woli zostaliście (zostaniecie?) **zlekceważeni** [...] ( $\text{הַזְבֵּחַ}$  *nibzīm*)  
(Ml 2,9a)

## 3.2. Formuła przymierza – królewska i suwerenna wola Boga

Koncentrując uwagę na drugiej części dysputy (Ml 2,1–9), warto zauważyć, że przypomina ona formułę przymierza typową dla przymierzy hetyckich (również tych z okresu neoasyryjskiego)<sup>24</sup>, będących wzorem dla przymierza synajskiego. Ta formuła miała swoje części składowe w następującej sekwencji: 1) wprowadzenie mówiącego; 2) historyczny wstęp ukazujący wcześniejszą historię relacji między stronami; 3) warunki przymierza; 4) potwierdzenie, że dokument podpisany przez strony został publicznie odczytany i – jeśli jest to możliwe – utrwalony/upamiętniony w jakiejś formie (np. na kamiennej steli); 5) wezwanie Boga na świadka, by wzmocnić wagę i autorytet przymierza; i na końcu, jeśli jest to konieczne, 6) błogosławieństwa lub przekleństwa z opisem odpowiedniego boskiego działania w zależności od tego, czy wasał wypełni zapisy umowy, czy nie<sup>25</sup>.

W Ml 2,1–8 (z wyłączeniem w. 9) praktycznie wszystkie elementy składowe formuły przymierza (z wyjątkiem wezwania Boga na świadka<sup>26</sup>) są obecne, choć w innej kolejności niż w hetyckim paradygmacie, co egzegeza powinna wyjaśnić i zinterpretować.

<sup>24</sup> W Ml 1,14 wyrażenie „Ja jestem wielkim Królem” przypomina formułę wykorzystywaną w hetyckich przymierzach – zob. R.L. Smith, *Micab-Malachi* (WBC 32; Waco, TX: Word Books 1984) 311.

<sup>25</sup> Istnieje obszerna literatura na temat hetyckich przymierzy i ich wpływu na kształt przymierza synajskiego. Spośród najnowszych pozycji na ten temat godne polecenia są dwie: K.A. Kitchen – P.J.N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East* (Wiesbaden: Harrassowitz 2012) I–III, *passim*; J.H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Library of Biblical Interpretation; Grand Rapids, MI: Zondervan 1989) *passim* (zwł. 90, 95–109).

<sup>26</sup> Nie powinno to dziwić, skoro sam Bóg przemawia tu przez proroka.

Tabela 1. Formuła przymierza w Ml 2,1–8 (tłum. BT V wyd. popr.)<sup>27</sup>

Elementy hetycznego przymierza	Ml 2,1–8
wprowadzenie mówiącego	<sup>1</sup> Teraz zaś do was, kapłani, odnosi się następujące polecenie (חַמִּישׁוֹתְכֶם <i>hammišwā<sup>b</sup> hazzō 't</i> )
historyczny wstęp ukazujący bilateralną relację	<sup>5</sup> Przymierze moje z nim [Lewim] było [przymierzem] życia w pokoju, bo chciałem mu je zapewnić, oraz bojaźni, by okazywał Mi cześć. I [rzeczywiście] korzył się przed moim imieniem. <sup>6</sup> Na jego ustach była prawdziwa nauka, a niegodziwości nie znaleziono na jego wargach. W pokoju i prawości ze Mną postępował i wielu odciągnął od grzechu. <sup>8</sup> Wy zaś zboczyliście z drogi, wielu pozbawiliście nauki, zerwaliście przymierze Lewiego, mówi Pan Zastępów.
warunki/cele przymierza	<sup>7</sup> Wargi kapłana powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego, bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów.
deklaracja o upublicznieniu/upamiętnieniu	<sup>4</sup> Przekonacie się, że istotnie wydałem co do was to postanowienie (חַמִּישׁוֹתְכֶם <i>hammišwā<sup>b</sup> hazzō 't</i> ) celem podtrzymania mojego Lewim, mówi Pan Zastępów.
wzwanie Boga na świadka	–
błogosławieństwa/przekleństwa	<sup>2</sup> Jeśli nie usłuchacie i nie weźmiecie sobie do serca tego, iż macie oddawać cześć memu imieniu, mówi Pan Zastępów, to rzucę na was przekleństwo i przeklnę wasze błogosławieństwo, a przeklnę je dlatego, że sobie nic nie bierzecie do serca. <sup>3</sup> Oto Ja pogrozę waszemu potomstwu i rzucę wam nieczystość w twarz, nieczystość waszych ofiar świątecznych, i położę was na niej.

Zmiana struktury formuły przymierza (zob. tabela 1) i jej treść wskazują, że u Malachiasza nie mamy do czynienia z zawarciem nowego przymierza, lecz z wyegzekwowaniem zapisów wcześniej zawartego przymierza, które zostało złamane. Potwierdzałyby to dodatkowo dwa elementy: micwa (a) i lamentacja (b).

- a) Dwukrotne wypuklenie zwrotu חַמִּישׁוֹתְכֶם *hammišwā<sup>b</sup> hazzō 't* (Ml 2,1.4), który wyogniskowując jeden spośród szeregu zapisów zawartej niegdyś umowy, podkreśla kategoryczność Bożej decyzji oraz powagę sytuacji kapłanów-lewitów.
- b) Historyczny wstęp ukazujący bilateralną relację między Bogiem i kapłanami nie idzie w kierunku zawarcia nowego przymierza, lecz ma na celu uzasadnić przywołanie odpowiedniej micwy przez zestawienie dwóch kontrastujących ze sobą postaw: z jednej strony – dawne chwalebne zachowanie kapłańskiego rodu Lewiego respektujące warunki przymierza, z drugiej – obecne postępowanie lewitów, które doprowadziło do

<sup>27</sup> Argumenty egzegetyczne zaprezentowane w niniejszym artykule będą podstawą innego tłumaczenia niż to w BT V wyd. popr. (zob. niżej § 5).

zerwania przymierza (Ml 2,8c: „zniszczyliście przymierze Lewiego” *שִׁחַתְתֶּם בְּרִית הַלְוִי* *šī-ḥattem b'rīt hallēwī*). Zestawienie przeszłości z teraźniejszością, typowe dla biblijnych lamentacji (zob. np. Iz 1,21), daje Bogu asumpt do poszukiwania takiej micwy spośród zapisów przymierza, która będzie prawną podstawą karzącego działania: „zostaniecie zlekceważeni” (Ml 2,9a: *וְגַם־אֲנִי נִתְתִּי אֶתְכֶם נְבֻזִים* *w<sup>g</sup>gam- 'anī nātattī 'eḥkem nibzīm*).

### 3.3. Konkluzja

Nawet jeśli hetycki schemat nie został wiernie odtworzony, wykorzystanie formuły przymierza wraz z formułą posłańca („powiedział Pan Zastępów” pojawia się 4 razy – Ml 2,2.4.7.8) uwypukla boski autorytet mówiącego, królewską suwerenność Boga-suzerena, siłę Jego woli (zob. boskie *אֲנִי 'anī* w Ml 2,9a), która micwą narzuca i egzekwuje warunki i zobowiązania, by potwierdzić aktualność obietnicy „życia i pokoju” (*חַיִּים וְשָׁלוֹם* *haḥayyīm w<sup>h</sup>haššālôm* – Ml 2,5a.4b)<sup>28</sup>. Warto też odnotować charakter legislacyjno-prorocki tej wypowiedzi: z jednej strony formuła przymierza, z drugiej – czterokrotne użycie formuły posłańca i cały kontekst prorockiej wypowiedzi. Malachiasz jako prorok i legislator pośredniczy między Bogiem i kapłanami, i w takiej podwójnej funkcji przypomina Mojżesza. Niewykluczone, że ten sposób wyrazu jest środkiem retorycznym, by uwiarygodnić się wobec grzesznych kapłanów i wyrzucić presję na tych, którzy (Nehemiasz?) powinni jak najrychlej przeprowadzić gruntowną reformę kapłaństwa.

## 4. Lektura egzegetyczna Ml 2,1–9

Wyznaczony w poprzednim paragrafie schemat stanowi punkt wyjścia dla egzegezy Ml 2,1–9.

### 4.1. Wprowadzenie mówiącego (Ml 2,1)

וְעַתָּה אֶלְיָכֶם הַמְצִינָה הַזֹּאת הַכֹּהֲנִים

A zatem przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!

Perykopa Ml 2,1–9 otwiera się autorytatywnym wprowadzeniem religijnego nakazu (*הַמְצִינָה hammišwā<sup>b</sup>*)<sup>29</sup>, którego treść nie jest do końca jasna (co widać w zakłopotaniu niektórych komentatorów) i nie wiadomo, gdzie należałoby jej szukać: w ww. 2–3, w w. 7 czy w w. 9? Ponadto nie wiadomo, kto ma ten nakaz wykonać, kapłani względem Boga czy też osoby trzecie względem kapłanów. Wyrażenie przymkowe *אֶלְיָכֶם ('alēkem)* może być

<sup>28</sup> G. Fohrer, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento* (BCR 36; Brescia: Paideia 1980) 125–127.

<sup>29</sup> Pieter A. Verhoef (*The Books of Haggai and Malachi* [NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1987] 237) nie widzi problemu i koncentruje uwagę na rozważaniach, czy micwa w Ml 2,1 oznacza nakaz wyrażający Boży sąd, czy też należy ją utożsamić z przymierzem Lewiego. Ten dylemat znajduje rozwiązanie – jak zobaczymy – w szczegółowej analizie egzegetycznej.

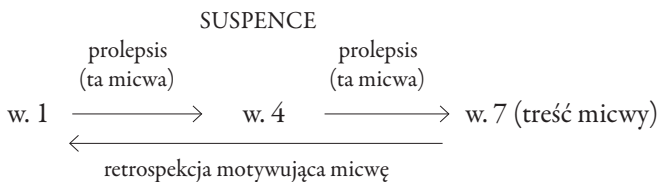
zinterpretowane bowiem na dwa sposoby: jako *dativus* adresata („do was”; zob. niżej 4.1.1) lub jako *dativus* odniesienia, ewentualnie bliski mu *dativus* tematyczny z odcieniem adwersatywnym („jeśli chodzi o was”, „względem was”, „o was”, „przeciw wam”; zob. niżej 4.1.2)<sup>30</sup>. Rozważmy te dwie możliwości.

4.1.1. Micwa – nakaz skierowany do kapłanów (מִצְוָה לְכֹהֲנָיִם *'alēkem* jako *dativus* adresata)

Jeśli micwę zrozumiemy jako Boży nakaz, który kapłani powinni wykonać, jej treść byłaby wyrażona w ww. 2–3. Zaimek wskazujący (חַזְזֹה־יְיָ *hazzō 'ī*) w syntagmie „ten nakaz” podpowiada bowiem, że w. 1 wiąże się bezpośrednio z w. 2. Jednak w. 2 jako zdanie warunkowe, które – choć sugeruje, co mogłoby być treścią micwy (=konieczność oddawania czci imieniu Jahwe) – ma raczej charakter sankcji za złamanie przymierza i uwydatnia karzące działanie Boga. W ww. 2–3 podmiotem działającym jest w istocie Bóg, a nie człowiek. To z kolei nie pasuje do znaczenia rzeczownika חַמִּישׁוּׁוֹׁת (hammišwā<sup>b</sup>), który wywodząc się od חָשַׁב (šāwā<sup>b</sup>) „rozkazywać”, opisuje zawsze przedmiot ludzkiego (a nie boskiego) działania. Micwa jest nakazem, które Bóg daje ludziom do wypełnienia (zob. np. Rdz 26,5; Wj 15,26; 16,28; 20,6; 24,12; Kpł 4,2.13.22.27; Lb 15,22.31; Pwt 5,10; 6,1–2; Iz 29,13)<sup>31</sup>.

Warto też zauważyć, że informacja o wydaniu kapłanom „tego” nakazu zostaje powtórzona w w. 4, pełniącym funkcję retrospektywną względem w. 1, i może łączyć się z w. 7, w którym treść nakazu staje się klarowna: kapłan jako Boży posłaniec ma strzec wiedzy i przekazywać Torę. A zatem właściwa treść micwy, którą kapłani powinni wypełnić, znajdowałaby się dopiero w w. 7 (rodzajnik określony przy חַמִּישׁוּׁוֹׁת hammišwā<sup>b</sup> byłby więc kataforyczny). Dodatkowo byłaby ona uwypuklona pozytywnym przykładem postępowania Lewiego w ww. 5–6.

W takiej strukturze, przestrzeń między w. 1 i w. 7 tworzyłaby retoryczny *suspence*, który wyostrzałby uwagę czytelnika skłaniając go do poszukiwania treści właściwego nakazu – חַמִּישׁוּׁוֹׁת חַזְזֹה־יְיָ (hammišwā<sup>b</sup> hazzō 'ī). Z kolei zaimek חַזְזֹה־יְיָ (hazzō 'ī) miałby charakter proleptyczny, „popychający” niejako czytelnika ciągle do przodu (ww. 1.4), by w w. 7 znaleźć swe wyjaśnienie.



30 Warto zauważyć, że BT V wyd. popr. tłumaczy מִצְוָה לְכֹהֲנָיִם (*'alēkem*) w w. 1 jako *dativus* adresata („do was”), a w w. 4 jako *dativus* odniesienia („co do was”). Nie wydaje się to poprawne. Skoro w obu przypadkach מִצְוָה לְכֹהֲנָיִם (*'alēkem*) łączy się z חַמִּישׁוּׁוֹׁת (hammišwā<sup>b</sup> hazzō 'ī), tłumaczenie powinno być identyczne.

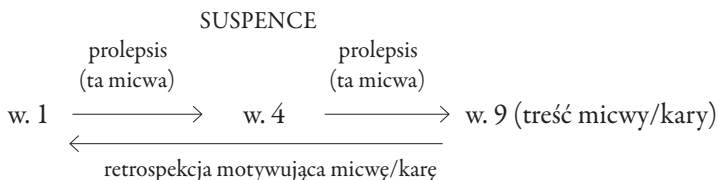
31 W Pięcioksięgu חַמִּישׁוּׁוֹׁת hammišwā<sup>b</sup> jest zawsze nakazem pochodzącym od Boga; zob. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (Warszawa: Vocatio 2008) I, 585.



Choć zastosowana retoryka jest ciekawa, zaciemnia nieco obraz i nie obejmuje swym zasięgiem ww. 8–9, wyłączając je z logiki całej perykopy. Ponadto ww. 8–9 mają charakter kary (a nie nakazu skierowanego do kapłanów) i przy takiej interpretacji odbiegałyby swą treścią od ww. 1–7. Zobaczmy więc opcję alternatywną.

4.1.2. Micwa – kara nałożona na kapłanów/prawo o kapłanach (מִצְוָה jako *dativus* odniesienia/*dativus* tematyczny/*dativus* adwersatywny)

Jeśli micwa jest zadekretowaniem Bożej kary, którą osoby trzecie powinny wykonać na kapłanach, jej treść byłaby wyrażona w w. 9. I choć Bóg mówi w pierwszej osobie (אֲנִי נִתְּתִי אֶתְכֶם נְבוּיִם 'ani nātattī 'et'kem nibzîm), etymologia i pole semantyczne rzeczownika micwa wskazują, że Bóg w karzącym działaniu posłuży się innymi osobami (Nehemiaszem?), by zrealizować swój zamysł: da im micwę – prawo o kapłanach, by zgodnie z wcześniejszymi zapisami ukarać ich za niegodne postępowanie i złamanie przymierza z Lewim.



Powyższy schemat nie różni się w zastosowanej retoryce od poprzedniego (zob. wyżej 4.1.1), jednak rozciąga się na całą analizowaną perykopę (Ml 2,1–9). Ukazuje jej punitivny charakter i wskazuje, że mamy tu do czynienia z Bożym dekretem, który ma doprowadzić do „zlekceważenia” lewitów, czyli do ich faktycznej degradacji. Z tego powodu będzie preferowany w niniejszym artykule.

4.1.3. Wołacz הַכֹּהֲנִים (*hakkōh<sup>a</sup>nîm*) i kontekst liturgiczny

Rodzajnik określony przy wołaczu הַכֹּהֲנִים (*hakkōh<sup>a</sup>nîm*) wskazuje na fizyczną obecność kapłanów podczas uroczystego proklamowania micwy<sup>32</sup>. Liturgia świątynna przewidywała bowiem momenty, w których prorok mógł przemówić w pełnej wolności, biorąc odpowiedzialność za wypowiedzane słowa (zob. Am 7,10–13; Jr 7; 26). Mielibyśmy więc do czynienia z rzeczywistą mową, która – wygłoszona w kontekście liturgiczno-ofiarniczym w nowo odbudowanej Świątyni Jerozolimskiej – była bezpośrednio skierowana do konkretnej grupy lewitów w określonym czasie historycznym (nie chodzi więc o wymagowaną grupę osób ani o ponadczasowy charakter wygłoszonego oskarżenia). I choć oczekiwilibyśmy wołacza apozycyjnego bezpośrednio po מִצְוָה ('*alēkem*), to jednak umiejscowienie go na końcu wersetu nadaje wezwaniu emfatycznego brzmienia. Podobnie

32 „The article is used to mark a definite addressee, pointing out a particular individual who is present to the speaker and who is addressed in the vocative” (B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990] 247, § 13.5.2c).

samo wyrażenie  $\text{לְעֵינֶיךָ}$  ( ${}^{\text{a}}\text{lēkem}$ ), zinterpretowane jako *dativus* odniesienia (lub *dativus* tematyczny bądź adwersatywny – zob. 4.1.2), umiejscowione przed  $\text{חַמְּשָׁוָהּ הַזֶּה}$  (*ham-mišwā<sup>b</sup> hazzō<sup>ʾ</sup>t*), równie emfaticznie uwypukla temat micwy („o was/przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!”). Ton prorockiej wypowiedzi musiał przyciągać uwagę lewitów obecnych w świątyni i nadawał wypowiedzi prorockiej – już od pierwszych słów – charakter mowy oskarżycielskiej.

4.1.4. Przysłówek  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) i bezzwłoczność/kategoryczność Bożej micwy  
Przysłówek czasowy „a teraz”  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) często wprowadza nakaz, który bezzwłocznie trzeba wypełnić (zob. np. Rdz 20,7; 21,23; 27,3.8.43; 37,20; Lb 14,17; 22,6; 24,11; Iz 28,22; 36,8; 37,20; 44,1; 47,8; Jr 18,11; 37,20; Am 7,16; Jon 4,3; Ag 2,4.15). Na 272 wszystkich użyć  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) w Biblii Hebrajskiej, 206 wprowadza zdania (werbalne lub nominalne) ze znaczeniem wolitywnym, łącząc się z *imperativem*, *iussivem*, *cohortativem* lub *participiami* i czasownikami w *imperfectum* z odcieniem wolitywnym, bądź sam staje się orzecznikiem wolitywnym zdań nominalnych (np. Pwt 10,12; Sdz 20,9; 1 Sm 25,27)<sup>33</sup>.

Ponadto  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) może być też rozumiane jako przysłówek deiktyczno-skutkowy, zbliżając się znaczeniowo do partykuły  $\text{הֵנָּה}$  (*hinnē<sup>h</sup>*) „oto” (jak np. w 2 Sm 7,28; 12,23; 14,15; 15,43; 1 Krl 3,7; 5,18; 12,11; Iz 43,1; 49,5; Jr 27,6; 1 Krn 17,23.26; 29,13; 2 Krn 7,16; 10,11; 13,8; 28,10), niekiedy nawet łącząc się z nią (jak w 1 Sm 12,2.13; 24,21; 1 Krl 22,23; 2 Krl 5,6; Jr 40,4; 2 Krn 18,22).  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) podkreślałoby wtedy skutkowy charakter wersetu i łączyło go z fragmentem poprzedzającym. Uzasadnione byłoby więc tłumaczenie „a zatem”.

Wydaje się, że  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) w Ml 2,1 pełni obie funkcje jednocześnie: deiktyczną i wolitywną. Deiktycznie kieruje oskarżycielski palec proroka przeciwko lewitom, podkreślając ich odpowiedzialność za grzechy popełniane przez ofiarników podczas składania ofiar, czego dotyczyła pierwsza część dysputy (Ml 1,6–14). Z kolei wolitywnie uwypukla solenne postanowienie Boga, by zdegradować lewitów ( $\text{בָּזְזָה}$  *bāzā<sup>b</sup>* „zlekceważyć”; Ml 2,9a). Tłumaczenie polskie nie jest w stanie oddać obu tych aspektów jednocześnie, bo podkreśli albo aspekt czasowo-deiktyczny („a teraz oto” z akcentem, że to się dzieje teraz w czasach Malachiasza lub jemu bardzo bliskich), albo skutkowy („a zatem”). Jednak dodatkowo w tłumaczeniu powinno się oddać odcień wolitywny prorockiej wypowiedzi.

Tak czy inaczej  $\text{עַתָּה}$  ( ${}^{\text{w}}\text{attā}^{\text{h}}$ ) zaznacza przejście od pierwszej części dysputy (Ml 1,6–14) do drugiej, czyniąc z Ml 2,1 wyrazistą cezurę, która łączy obie części i jednocześnie je rozdziela. Jeśli bowiem pierwsza część (Ml 1,6–14) była skierowana do ofiarników przynoszących skażone ofiary, teraz – od Ml 2,1 – prorok zwraca się do kapłanów, którzy przyjmują te ofiary i składają je na ołtarzu. Komunikuje im micwę, która wyraża determinację Boga w bezzwłocznym wykonaniu kary na nieprzestrzegających Jego woli: „I to dlatego bezzwłocznie na was (ma być wygłoszona/wykonana) ta micwa, o kapłani”. Micwa, o którą

33 W Rdz 3,22 wolitywność wyraża się za pomocą połączenia  $\text{עַתָּה}$  ze spójnikiem celowym  $\text{כִּי}$  „aby nie”.



tu chodzi, jest *de facto* wyrokiem<sup>34</sup>. Wygłoszone słowo potępienia ma charakter wydarzenia, tak jak każde słowo prorockie pochodzące od Boga<sup>35</sup>: prorok, ogłaszając micwę, jednocześnie (z perspektywy Boga) ją wykonuje, chociaż historycznie (z perspektywy człowieka) jej wykonanie będzie przesunięte w czasie. Wyrok, który zapadł, jest więc nieodwołalny. I nawet jeśli wydaje się, że Ml 2,2 wprowadza pewną warunkowość, otwierając perspektywę nawrócenia i zmiany Bożej decyzji (w egzegezie do tego wrócimy), to jednak Ml 2,1 wraz z całą perykopą podkreśla nieodwracalność kary, jaka spada na lewitów już w samym akcie ogłaszania wyroku. Ich degradacja nie będzie jednak unicestwieniem, lecz – jak się okaże dalej – oczyszczeniem („[...] i oczyści synów Lewiego”; Ml 3,3) i wyznaczeniem im nowej roli w życiu religijnym powygnaniowej Judy.

#### 4.1.5. Konkluzja

„A zatem przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!” (Ml 2,1) jest zdaniem nominalnym, w którym podmiotem jest חַמִּישׁוֹבָה חַזְזוֹתִי (hammišwā<sup>b</sup> hazzō<sup>t</sup>), a orzecznikiem אֵלֶכֶם (‘alēkem). Struktura zdania jest prosta, a znaczenie problematyczne. Rodzi się bowiem szereg pytań wokół pojęcia micwy: do kogo jest skierowana? Czego dotyczy? Ma wymiar uniwersalny czy zawęża się do konkretnej grupy osób? W odpowiedzi okazuje się pomocny najbliższy kontekst Ml 2,1: prorok po oskarżycielskiej mowie w Ml 1,6–14, skierowanej do ofiarników, odpowiedzialnością za nadużycia w sferze kultu obciąża kapłanów. Dlatego bezpośrednio im – pochwyconym niejako *in flagrante* podczas liturgii skalanej niegodnymi ofiarami – ogłasza Bożą micwę, której wypełnienie będzie *de facto* karą: kapłani zostaną zlekceważeni (Ml 2,9). Główny trzon perykopy (Ml 2,2–8) – jak zobaczymy – będzie uzasadnieniem Bożej decyzji.

Użyte środki retoryczne: lapidarność Ml 2,1, przysłówek אֵתָּה (w<sup>a</sup>‘attā<sup>b</sup>) z odcieniem deiktyczno-wolitywnym, emfaza położona na wyrażeniu adwersatywnym אֵלֶכֶם (‘alēkem) i wołaczowi חַכְּוֹהֵינִי (hakkōh<sup>a</sup>nīm) podkreślającym fizyczną bliskość między mówiącym i adresatami, uwypuklają oskarżycielski ton wypowiedzianych słów, które brzmią jak grom z jasnego nieba i pozwalają przypuszczać, że to, co nastąpi dalej, nie wróży lewitom nic dobrego: „A teraz przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!”. Bezpośredniość, niezwłoczność i kategorię charakteryzują Bożą decyzję. Nie ma od niej odwołania.

Warta odnotowania jest ciekawa pozycja Świątyni Jerozolimskiej, która w Ml 2,1, choć nieobecna, jest obecna. Jej obecność bowiem jest jedynie zasugerowana kontekstem literackim, rodzajnikiem w חַכְּוֹהֵינִי (hakkōh<sup>a</sup>nīm) i zwyczajem, że prorocy w niej często wygłaszali swe mowy, w szczególności jeśli dotyczyły kwestii czystości kultu. Jeśli tak rzeczywiście było, i Malachiasz wygłasza swą mowę w świątyni, to ona sama jawi się jako punkt konwergencji Bożej świętości i Bożego gniewu, ludzkiej grzeszności i boskiej kary, niegodnie złożonej ofiary i prorockiego napomnienia ofiarników i kapłanów złączonych razem we

<sup>34</sup> H.G. Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Antico Testamento 25/2; Brescia: Paideia 2010) 225.

<sup>35</sup> „[...] a word in the Old Testament really is – a personal event to which speaking as well as hearing belongs” (C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* [Louisville, KY: Westminster John Knox 1991] 93).

wspólnym czynie kultycznym. Centralnie wyogniskowując wszystko w świątyni prorok chciał jakby powiedzieć, że jakość życia Judejczyków zależy od jakości sprawowanego kultu i od solidnego wypełniania przez kapłanów przymierza z Lewim. Centralność kultu świątynnego w przepowiadaniu Malachiasza (podobna perspektywa będzie w Ml 3,1–5) sugeruje ponadto, że był on bliski środowisku kapłanów: dobrze znał rodzaj nadużyć w momencie składania ofiar; widział brak zaangażowania kapłanów, ich bezczynność, by usunąć te nadużycia; dostrzegał niereformowalność kapłańskiego środowiska, które wymagało radykalnej interwencji... ale kogo? Ludzkiego legislatora czy Boga (jak w Ml 3,3)? Ton legislacyjny zauważalny już w Ml 2,1 też daje wiele do myślenia.

Wykonawcą polecenia będzie kto inny: Bóg (jak w Ml 3,3: „[...] i oczyści synów Lewiego”) lub człowiek-reformator. Zatem w wyrażeniu przydawkowym *הַמִּצְוָה הַזֹּאת* (*hammi-šwā<sup>b</sup> hazzō ’t*) może się kryć zapowiedź interwencji Boga lub manifest reformy kapłaństwa, które w czasach Malachiasza okazało się niegodne sprawowanych funkcji. Reforma ta jednak nie ma na celu likwidacji kapłaństwa czy też walki z zewnętrznymi czynnikami (jak w okresie przedwygnaniowym z wpływem religii kananejskiej). Jej celem jest podtrzymanie przymierza z Lewim. Wydaje się jednak, że ta reforma, choć już przygotowana, pozostaje w zawieszeniu na jakiś czas, by dać kapłanom możliwość nawrócenia.

#### 4.2. Lamentacja: dwustronna relacja Boga z synami Lewiego w przeszłości i terażniejszości – Ml 2,5–6.8

<sup>5</sup> בְּרִיתִי הַזֹּאת אֲתוּם הַיְיָ וְהַשְּׁלוֹם וְאַתְּנָם לִי מוֹרָא וַיִּירָאֵנִי וּמִפְנֵי שְׂמִי נִחַת הוּא:  
<sup>6</sup> תּוֹרַת אֱמֶת הַזֹּאת בְּפִיהוּ וְעוֹלָה לֹא-נִמְצְאָה בְּשִׁפְתָיו בְּשִׁלּוֹם וּבְמִישׁוֹר הִלְךְ אֲתִי וְרַבִּים הָשִׁיב מִעֵוֹן:  
<sup>8</sup> וְאַתְּם סָרְתֶם מִן-הַדֶּרֶךְ הַכְּשִׁלְתֶם רַבִּים בַּתּוֹרָה שֶׁחֲתַם בְּרִית הַלֵּוִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת:

<sup>5</sup>Przymierze moje z nim było [przymierzem] życia i pokoju, bo chciałem mu je dać.

Było też przymierzem bojaźni Bożej, by Mnie czcił. I rzeczywiście korzył się przed moim imieniem;

<sup>6</sup>na jego ustach była prawdziwa nauka, a niegodziwości nie znaleziono na jego wargach;

w pokoju i prawości ze Mną postępował i wielu odciągnął od grzechu.

<sup>8</sup>Wy zaś zboczyliście z drogi, doprowadziliście wielu do upadku w Torze i unieważniliście przymierze z Lewim, mówi Pan Zastępów.

Ml 2,5 jest zdaniem czasownikowym rozłącznym, którego szyk „podmiot + orzeczenie”, mimo że wpłata go w logikę wersetu poprzedniego, to jednak stawia nieco z boku, równoległe do Ml 2,4 na tym samym poziomie, jako dookreślenie przyczyn i skutków zawartego przymierza. Dzięki temu uwypukla się bilateralny charakter opisanej relacji – wyrażenie *וְאֵתָּ (’ittō)* „z nim” jest celową redundancją wcześniejszego *אֶת־לֵוִי (’et-lēwī)* „z Lewim” (Ml 2,4) – ale przede wszystkim podkreśla jej wyjątkową intencjonalność i wydajność. Klucz hermeneutyczny „dar-zadanie”, w Biblii złączony istotowo z teologią przymierza, otwiera czytelnikowi drogę ku właściwemu zrozumieniu intencji Boga, która na poziomie składni nieprzypadkowo znajduje wyraz w dwóch zdaniach z *waw consecutivum* łącząco-skutkowym: pierwsze *וְאַתְּנָם לִי (wā ’ett<sup>n</sup>nēm-lō)* „bo chciałem mu je dać” wyraża Boży dar, drugie z kolei – *וַיִּירָאֵנִי (wayyîrā’ēnī)* „aby Mnie czcił” – wolę Boga nakładającego na Lewiego zadanie. Życie w pokoju i obowiązek bojaźni to niczym dwa działania wzajem się

warunkujące, z których jedno unieważniłoby się, gdyby drugie ustało. Taka konstrukcja syntaktyczno-teologiczna jeszcze bardziej podkreśla ściśle bilateralny charakter przymierza – może nawet bardziej niż wspomniana wcześniej redundancja – łącząc Boga z Lewim w relacji wzajemnego zaufania i obustronnych zobowiązań.

Dziwi fakt, że komentatorzy nie zauważają w Ml 2,5aa.bβ zamierzonej symetrii dwóch zdań (zob. tabela 2: A-B :: A'-B'), z których każde (A i A'), wyogniskowując jeden walor przymierza (życie w pokoju lub bojaźń), łączy go składniowo z następującym bezpośrednio po nim *waw consecutivum* (B i B'), by pokazać, co Bóg daje Lewiemu i czego wymaga. Tak zwarto skonstruowany werset nie zostawia przestrzeni dla późniejszego redaktora, którego interwencja byłaby uszczerbkiem dla wyczelowanej myśli teologicznej Malachiasza i nie pozwoliła docenić jego wrażliwości na precyzyję językową. Można więc być niemal pewnym, że mamy tu do czynienia z oryginalnym zdaniem proroka.

Tabela 2. Struktura kompozycyjna Ml 2,5–6

A.	בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם (Ml 2,5aα) <i>b'rîṭî hāy'îṭā 'ittô haḥayyîm w'hasšālôm</i>
–	zdanie czasownikowe w szyku odwróconym (podmiot + orzeczenie) stoi w rozłączeniu do Ml 2,4; ma odcień epegegetyczny, ponieważ wyjaśnia istotę przymierza z Lewim.
B.	וְאָתְנַם־לּוֹ (Ml 2,5aβ) <i>wā'ett'nēm-lô</i>
–	zdanie czasownikowe z <i>waw consecutivum</i> łącząco-skutkowym, zależnym od Ml 2,5aα wprowadza pierwszy cel zawarcia przymierza z Lewim: Bóg pragnie zapewnić mu życie w pokoju (dar).
A'.	מִוְרָא [בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ] (Ml 2,5bα) <i>[b'rîṭî hāy'îṭā 'ittô] mōrā'</i>
–	מִוְרָא ( <i>mōrā'</i> ) jest kolejnym orzecznikiem opisującym istotę przymierza. Warto odnotować, że zdanie Ml 2,5aα, od którego zależy orzecznik מִוְרָא ( <i>mōrā'</i> ), zostało eliptycznie pominięte (stąd nawias kwadratowy).
B'.	וַיִּירָאֵנִי (Ml 2,5bβ) <i>wayyîrā'ēnî</i>
–	zdanie czasownikowe z <i>waw consecutivum</i> łącząco-skutkowym, zależnym od Ml 2,5bα wprowadza drugi cel zawarcia przymierza z Lewim: Bóg zobowiązuje go do bojaźni Bożej (zadanie).
C.	וּמִפְנֵי שְׂמֵי נַחַת הוּא (Ml 2,5bγ) <i>ûmipp'nē š'mî niḥat hū'</i>
D.	תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ (Ml 2,6a) <i>tōrat 'emet hāy'îṭā b'pîhû</i>
E.	וְעוֹלָה לֹא־נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו (Ml 2,6b) <i>w'awlā lō'-nimšā' b'šîpātāw</i>
F.	בְּשָׁלוֹם וּבְמִשׁוֹר הִלָּךְ אִתִּי (Ml 2,6c) <i>b'sšālôm ûb'mišôr hālak 'ittî</i>
G.	וְרַבִּים הִשִּׁיב מֵעוֹן (Ml 2,6d) <i>w'rabbîm hēšîb mē'āwōn</i>
–	pięć zdań czasownikowych (C–G) w szyku odwróconym ukazuje skutki przymierza w życiu Lewiego: oddawał cześć Bożemu imieniu (C); uczył prawdziwej nauki (D); zachował nieskalane swe usta (E); pozostał wobec Boga osobą integralną i prawą (F); odciągnął wielu od grzechu (G).

Tabela 2 pokazuje strukturę składniową Ml 2,5aa.bβ–2,5by.6abcd, pomagając w dostrzeżeniu związków między poszczególnymi członami. Najpierw struktura krzyżowa, gdzie pierwszy człon (A) odpowiada trzeciemu (A')<sup>36</sup>, a drugi człon (B) odpowiada czwartemu (B'). Następnie pięć członów (C–G), które jako zdania czasownikowe rozłączone, tworzą listę działań, jakie Lewi podejmował, by sprostać wymogom przymierza. Człony C–G, stojąc w rozłączeniu do par członów A–B/A'–B', mają odcień skutkowy, dlatego w tłumaczeniu można byłoby je wprowadzić za pomocą „tak, że...”. Człony C–G mają charakter mądrościowy<sup>37</sup>. Spośród nich na uwagę zasługuje przede wszystkim człon F, gdzie pojawia się motyw chodzenia z Bogiem „w pokoju i prawości” (Ml 2,6c). Przypomina to zażyłą i harmonijną relację z Bogiem Henocha (Rdz 5,22.24) i Noego (Rdz 6,9)<sup>38</sup>, którzy oddali Mu swe serce i wypełniali Jego wolę. Jednak w kontekście Ml 2,1–9, chodzenie z Bogiem oznacza dodatkowo właściwe i szczerze składanie rytualnych ofiar<sup>39</sup>.

#### 4.2.1. Czy „przymierze z Lewim” w Ml 2,5–6 to echo wcześniejszych tradycji i historycznych wydarzeń?

Malachiasz przedstawia przymierze z Lewim jako wydarzenie historyczne, znane adresatowi, stąd niewymagające szerszego opisu. My jednak nie do końca wiemy, o jakie przymierze mogło tutaj chodzić. Rozważmy dwa możliwe odniesienia: przymierze z Pinchaszem (Lb 25,1–13) i przymierze z Lewim (Pwt 33,8–11).

##### a) Przymierze z Pinchaszem (Lb 25,1–13)

Bóg zawarł przymierze z Pinchaszem, wnukiem Aarona (Lb 25,12–13), by wynagrodzić mu świętą gorliwość, gdy zdecydowaną postawą stawiał opór grzesznikom w Baal-Peor (Lb 25,1–8). Podobnie jak przymierze z Lewim jest ono nazwane przymierzem pokoju (ברית שלום *b'rît šālôm* – Lb 25,12; zob. też Syr 45,24). Również czynność Pinchasa „odwracającego gniew Boga od Izraelitów” (השיב את-גמתי מעל בני-ישראל *hēšīb 'et-h'amāti mē'al b'nē-yiśrā'el* – Lb 25,11) wydaje się lustrzanym odbiciem działania Lewiego, który „wielu odciągnął od grzechu” (רבים השיב מעון *rabbīm hēšīb mē'āwōn* – Ml 2,6). Czasownik השיב w koniugacji Hifil pojawia się w obu tekstach.

Niewykluczone, że opowiadanie o Baal-Peor w Lb 25, „wciśnięte” między prorocką pozycję Balaama (Lb 24) a oschle genealogie i legislacje (Lb 26–36), jest późniejszym owocem pracy redaktora P, który przepracował ze znanych sobie powodów pierwotny opis przymierza z Lewim, patriarchą wszystkich lewitów, i w ten sposób skrzętnie ukrył pierwotną tradycję. Zamieniając imię – Lewiego na Pinchasa – ograniczył zakres przymierza do linii Aarona, z którego rodu Pinchas się wywodził. Adaptacja wcześniejszej tradycji w takim zamiśle wpisywałaby się czasowo w okres powygnaniowy, kiedy miała rozgorzeć – jak to hipotetycznie sobie wyobrażamy – walka aaronitów o dostęp do ołtarza po reformie

36 Brak rodzajnika przy מורא *mōrā'* (symetria z orzecznikiem הַשָּׁלוֹם *haššālôm* w członie A wymagałaby tego) jest sygnałem, że מורא nie tworzy razem z הַשָּׁלוֹם i הַשָּׁלוֹם *hendiadys*. Co więcej, może być wskazówką, że mamy do czynienia z *accusativem adverbialis specificationis* („The accusative of specification describes a feature of noun in the absolute state: the accusative is indefinite. This accusative is similar to certain genitive patterns” – Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 173, § 10.22.2e).

37 Zob. niżej §§ 4.3.2–4.3.3.

38 Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 248.

39 W takim kluczu S.D. (Fanie) Snyman, *Malachi* (HCOT; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2015) 89.

Nehemiasza (zob. wyżej §§ 1–2.4). Śladem nieprzetworzonej jeszcze, pierwotnej tradycji byłby Jr 33,21, który w bliskim zestawieniu wymienia przymierze z Dawidem obok przymierza z kapłanami-lewitami (הַלְוִיִּים הַכֹּהֲנִים *hakkōh'anim hall'wīyyim*). Z tego ostatniego tekstu, pozbawionego jakiegokolwiek tła historycznego (bo wydaje się, że podobnie jak u Malachiasza, adresaci znali historię Lewiego), wynika, że prerogatywą obu przymierzy był wieczny i nierozzerwalny związek z Bogiem.

Warto odnotować fakt, że wynagradzający charakter przymierza z Pinchaszem jest nietypowy, jeśli zestawimy go z innymi przymierzami, o których mówi Biblia. Nigdzie bowiem (poza tym jednym przypadkiem) przymierze z Bogiem nie jest nagrodą wysłużoną uprzedzającym działaniem człowieka. Zawsze zaś jest opisane jako bezinteresowny dar Boga, wyraz Jego łaski niczym niezasłużonej i przejaw Jego suwerennej inicjatywy, która w sposób nagły i nieprzewidywany otwiera przed człowiekiem – przez złożenie propozycji lub powołanie – przestrzeń wspólnego z Nim życia. Ten teologiczny aspekt przymierza z Pinchaszem – bardzo osobliwy – umykający komentatorom, też może być śladem pracy redaktora, który zdradzając się zbyt powierzchownym czy formalistycznym podejściem do istoty przymierza, stał się mimowolnie świadkiem swego czasu, gdy stopniowo takie właśnie podejście zakorzeniało się w żydowskiej mentalności i stawało normą w okresie Drugiej Świątyni.

Księgi deuterokanoniczne, znajdując się pod wpływem tradycji P, przedstawiają Pinchasa jako męża Bożego, który gorliwością wysłużył sobie wieczne kapłaństwo – ἱερωσύνη αἰώνια (1 Mch 2,54; zob. też 1 Mch 2,26; Syr 45,23–26), czym nawiązują do Lb 25,13: „[...] przymierze, które mu [Pinchaszowi] zapewni kapłaństwo na wieki (קִהְיַת עוֹלָם *k'ḥunnat 'ōlām*), ponieważ okazał się zazdrosny o swego Boga<sup>40</sup>. Ponadto ofiara przebłagania, jaką ów kapłan złożył za grzechy Izraelitów w Lb 25,13 (וַיִּקְרַב *waykappēr*), znajduje swe echo w Syr 45,23 (ἐξίλασται).

b) Przymierze z Lewim (Pwt 33,8–11)

Poza tradycją Lb 25,1–8 szeroko udokumentowaną w Biblii na uwagę zasługuje Pwt 33,8–11. Jest to tajemniczy i – jak się wydaje – najstarszy tekst o Lewim. Wellhausen umiejscawia go w źródle JE. Podobnie czynią późniejsi egzegeci (np. Hugo Gressmann<sup>41</sup> i Eduard Meyer). Pierwotnie – zgodnie z hipotezami wysnuwanymi przez tych pionierów egzegezy Pentateuchu – miał stanowić część niezależnej tradycji z Kadesz<sup>42</sup>, by stać się ostatecznie za przyczyną kompilacyjnych działań jahwisty i elohisty integralną częścią historii Mojżesza.

Błogosławieństwo Lewiego ma tu formę modlitwy skierowanej do Boga. W pierwszej części mówi o patriarsze w liczbie pojedynczej (Pwt 33,8–9a), w drugiej – w liczbie mnogiej, nadając mu wymiar kolektywny i czyniąc z jego imienia metonimię całego pokolenia lewitów (Pwt 33,9b–11). Gwałtowna zmiana liczby wskazuje na obecność redakcyjnej

40 Idea wiecznego kapłaństwa jest pośrednio obecna w Ml 2,4 w pragnieniu Boga, by przymierze z Lewim nadal trwało.

41 H. Gressmann, „Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen”, *ZAW* 30 (1910) 1–34.

42 E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen* (Halle: Niemeyer 1906) (zob. w szczególności pierwszą część „Die Mosesagen und die Lewiten”, 51–59, 60–71, 72–81, 82–89). Dziwi jednak, że Pwt 33 w ogóle nie pojawia się w opracowaniu Konrada Schmida (*Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014]). Zob. też Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, 131–132.



przeróbki bądź kompilacji dwóch tekstów różnej proveniencji<sup>43</sup>. Ciekawe, że w odróżnieniu od młodszej tradycji Pinchasa (choć pewnie, jak mówiliśmy, skrywającej tę oryginalną z Pwt 33), przymierze z Lewim nie jest nagrodą za bohaterski czyn czy religijną gorliwość (jak w Lb 25,1–8.11–13).

Porównując z Lb 25,11–13, widać, że w Pwt 33,8–11 autor owszem mówi o chwalebnej postawie Lewiego, ale w kontekście uprzednio zawartego przymierza, którego strzegł i nie złamał nawet przy próbie Massa i sporze Meriba. Retoryka oparta na grze rdzeni hebrajskich *נִסְיָוֹ-בְמַסָּה* (*nissûô-b<sup>o</sup>massâ<sup>h</sup>*) i *מְרִיבָהוּ-תְרִיבָהוּ* (*m<sup>o</sup>ribêhû-m<sup>o</sup>ribâ<sup>h</sup>*) w Pwt 33,8 celowo uwypukla zbieżność nazwy miejsca próby i sporu z samą próbą i sporem wraz z ich pozytywnym wynikiem, dając do zrozumienia czytelnikowi, że Lewi wszędzie tam, gdzie miał stawić czoła jakimkolwiek wyzwaniu, wychodził z podniesionym ramieniem. Ponadto wierność przymierzu ukazała się też, a może przede wszystkim w heroicznym czynie Lewiego, gdy przedłożył miłość do Boga nad przywiązanie do najbliższych osób – rodziców, braci i dzieci (na Pwt 33,9 – wydaje się – został zbudowany epizod z Wj 32,26–29)<sup>44</sup>. Kochał Boga bardziej niż własne potomstwo. I ta miłość będzie stanowić najbardziej rozpoznawalną cechę tego patriarchy w tradycji biblijnej. Warto odnotować tę budującą postawę Lewiego (charakteryzującą później radykalizm Jezusowego ucznia w Mt 10,37; 12,48; Łk 14,26; 2 Kor 5,16), ponieważ stanie się ona dla późniejszych pokoleń lewitów pozytywnym tłem, na którym z dużą siłą wybrzmi w Ml 2,3 jedna z przykrych konsekwencji dotycząca lewitów jako negatywny odpowiednik tamtej, wzorowej postawy: los potomstwa lewitów będzie niepewny („oto Ja skarzę was w waszym potomstwie” *הִנְנִי גֹעַר לְכֶם אֶת־הַנְּרָע* *hinnî gô<sup>o</sup>’êr lâkem ’et-hazzera<sup>o</sup>*). Zestawiając egzegetycznie Ml 2,3 z Pwt 33,8, rodzi się spontanicznie pytanie: czy lewici odeszli od dziedzictwa swego patriarchy tak bardzo, że zaczęli troszczyć się jedynie o dobrostan własnej rodziny? Czy zaczęli wykorzystywać służbę Bożą do egoistycznych celów, zapominając o miłości Boga i wierności powołaniu? Niewykluczone, że „przekleństwo błogosławieństwa” (Ml 2,2: *אֲרוֹתַי אֶת־בְּרִכּוֹתֵיכֶם* *’ârôtî ’et-birkôtêkem*) również jest reminiscencją Pwt 33,11: Bóg nie będzie już chronił lewitów przed atakami nieprzyjaciół i tych, którzy przeciw nim powstają. Zostaną zlekceważeni, tracąc opiekę Boskiego obrońcy. Droga do ich degradacji zostanie otwarta.

Pozostałe obrazy w Pwt 33,8–11, równie ciekawe i enigmatyczne, ukazują Lewiego jako osobę uprzywilejowaną, która za pomocą *tummim* i *urim* mogła komunikować Izraelitom Bożą wolę i rozstrzygać zawile sprawy (Pwt 33,8). Ponadto przedstawiają go w funkcji nauczyciela Bożych nakazów (Pwt 33,10a) i ofiarnika stojącego przy ołtarzu (Pwt 33,8b). Pośrednio te same pozytywne cechy powinni mieć lewici w Ml 2,1–9.

43 Potwierdza to Richard D. Nelson (*Deuteronomy. A Commentary* [OTL; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004] 389): „The shift from the singular language of vv. 8–9a to the plural of vv. 9b–10 suggests a different origin for these respective sections [...]”.

44 „[...] Levi ha postoposto tutti gli obblighi di lealtà al proprio clan a favore di un legame senza compromessi con Jahvé – in tal modo si può completare in base al senso – un comportamento del tutto straordinario nell’antico Oriente” (G. von Rad, *Deuteronomio* [Antico Testamento 8; Brescia: Paideia 1979] 226–227). Rudolph Smend (*La formazione dell’Antico Testamento*, 85) potwierdza, że Wj 32 należy do młodszej warstwy Pięcioksięgu: „[...] Aronne è stato aggiunto a testi narrativi antichi. Il racconto dell’adorazione del vitello d’oro (Es 32), proprio perchè Aronne vi gioca un ruolo fondamentale, dovrebbe essere un racconto piuttosto recente”.

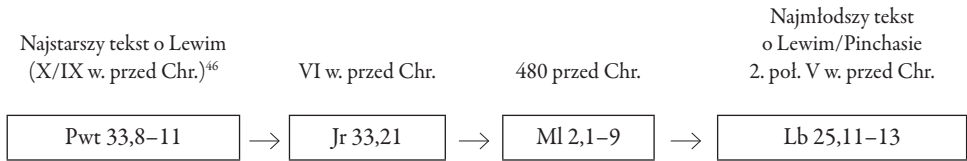
## c) Problem datacji biblijnych tradycji o Lewim i ich wzajemne zależności

Tabela 3. Zestawienie synoptyczne tekstów o przymierzu z Lewim/Pinhasem w hipotetycznym porządku chronologicznym od najstarszego do najmłodszego (od Pwt 33,8–11 do Lb 25,11–13). Słowa wytłuszczone i podkreślone znajdują się w korelacji z poszczególnymi tekstami (tłum. BT V wyd. popr.)<sup>45</sup>

Pwt 33,8–11 (zob. też Wj 32,26–29)	Jr 33,21	Ml 2,2–3.5–6	Lb 25,11–13
<p><sup>8b</sup>Twoje tummim i urim są dla oddanego ci męża, wypróbowałeś go w Massa, spierałeś się z nim u wód Meriba. <sup>9</sup><u>O ojcu swym on mówi i o matce: Ja ich nie widziałem, nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci.</u> Tak słowa Twego strzeżli, <b>przymierze Twoje zachowali.</b> <sup>10</sup><u>Niech nakazów Twych uczył Jakuba, a Prawa Twego – Izraela,</u> przed Tobą pałą kadzidło, na Twoim ołtarzu [ ofiarę ] doskonałą. <sup>11</sup>Moc jego, Panie, błogosław, a dzieła rąk jego przyjmij, złam biodra jego nieprzyjaciół, by nie powstałi.</p>	<p>[...] <b>moje przymierze</b> z moim sługą, Dawidem, [...], i z <b>moimi sługami, kapłanami-lewitami.</b></p>	<p><sup>2</sup>Jeśli nie usłuchacie i nie weźmiecie sobie do serca tego, iż macie oddawać cześć memu imieniu, mówi Pan Zastępów, to rzucę na was przekleństwo i przeklnę wasze błogosławieństwo, a przeklnę je dlatego, że sobie nic nie bierzecie do serca. <sup>3</sup><u>Oto Ja pogrożę waszemu potomstwu</u> i rzucę wam nieczystość w twarz, nieczystość waszych ofiar świętych, i położę was na niej. [...] <sup>5</sup>Przymierze moje z nim było <b>przymierzem życia i pokoju.</b> Nałożyłem na niego obowiązek czci, i okazywał Mi cześć, i korzył się przed moim imieniem. <sup>6</sup><u>Na jego ustach była prawdziwa nauka,</u> a niegodziwości nie znalaziono na jego wargach. W pokoju i prawości ze Mną postępował i <b>wielu odciągnął (כִּשְׁחָה) od grzechu.</b></p>	<p><sup>11</sup>Pinchas, syn Eleazara, syna kapłana Aarona, <b>odwrócił (כִּשְׁחָה) mój gniew od Izraelitów,</b> gdyż [on] zapłonął pośród nich zazdrością. Dlatego nie wytraciłem zupełnie Izraelitów w mojej zazdrości. <sup>12</sup><b>Oto Ja zawieram z nim przymierze pokoju.</b> <sup>13</sup>Będzie to dla niego i dla jego potomstwa po nim <b>przymierze, które mu zapewni kapłaństwo na wieki,</b> ponieważ okazał się zazdrosny o swego Boga i dokonał prześlągania w imieniu Izraelitów.</p>

<sup>45</sup> Argumenty egzegetyczne zaprezentowane w niniejszym artykule będą podstawą innego tłumaczenia Ml 2,1–9 niż to w BT V wyd. popr. (zob. niżej § 5).

Patrząc na synoptyczne zestawienie tekstów mówiących o przymierzu z Lewim/Pinchasem (zob. tabela 3), możemy wysnuć następujące wnioski. Najstarszymi tekstami mówiącymi o przymierzu z Lewim są Pwt 33,8–11 i Jr 33,21. Ml 2,1–9, choć jest tekstem młodym (480 przed Chr.), nadal przekazuje tę utrwaloną i – jak się wydaje – nadal żywą tradycję o Lewim. Możemy więc domniemywać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że Ml 2,1–9 jest ostatnim tekstem sprzed decyzji o degradacji lewitów i ważnym świadectwem tamtych czasów, kiedy nie przepracowano jeszcze tradycji Lewiego w kluczu genealogii Aarona czy Sadoka, jak świadczy o tym późniejsza narracja P z Lb 25,1–13 wraz z zależnymi od niej tekstami deuterokanonicznymi (1 Mch 2,26.54; Syr 45,23–26).



Jeżeli zaproponowana datacja może budzić wątpliwości, bo – poza Ml 2,1–9 i Jr 33,21 – w przypadku pozostałych dwóch tekstów jest owocem hipotetycznych dyskusji egzegetów<sup>47</sup>, to ustalenie – oparte na analizie literackich zależności i teologicznego kolorytu – który tekst jest wcześniejszy, a który późniejszy, może dać większą pewność. I tak opis przymierza z Pinchasem (Lb 25,11–13) ma charakter etiologiczny<sup>48</sup>. Wywodzi bowiem pochodzenie religijnej instytucji z założycielskiego wydarzenia na pustyni (Lb 25,1–8), kiedy Pinchas otrzymał wieczne kapłaństwo w nagrodę za przykładną postawę. Dzięki temu jego potomkowie teraz (w czasie powstania tekstu) zostają uprawnieni jako jedyni depozytariusze kapłaństwa powygnaniowego<sup>49</sup>. Ponieważ ten etiologiczny i legitymizujący zamysł

46 Większość egzegetów datuje Pwt 33,8–11 na okres od X do VIII wieku przed Chr. – zob. J.C. Kelly, *The Function of the Priest in the Old Testament* (Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas Theologica – Thesis ad Lauream [Doctoratum] 242; Roma 1973) 9; G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice* (Oxford: Clarendon 1925) 213; W.R. Smith – A. Bertholet, „Levites”, *Encyclopaedia Biblica* (red. T.K. Cheyne – J.S. Black) (New York: MacMillan 1902) 2771; Abba, „Priests and Levites”, 881.

47 Gerhard von Rad (*Deuteronomio*, 227), mówiąc o Pwt 33,9, słusznie zauważa, że „[...] la richiesta di proteggere [Levi] contro i suoi nemici, fa pensare che al tempo del detto questo ufficio non fosse ancora tradizionale e [...] non ancora assicurato, ma probabilmente esposto a qualche contestazione”. Starożytność Pwt 33 potwierdza Rudolph Smend (*La formazione dell'Antico Testamento*, 139): „Una delle fonti più importanti per la nostra conoscenza dell'Israele più antico sono i «detti delle tribù», riuniti nelle due raccolte delle benedizioni di Giacobbe (Gen 49) e delle benedizioni di Mosè (Deut 33)”.

48 Zamysł etiologiczny P jest obecny w innych tekstach Pentateuchu, np. w Rdz 35,9–15: Rofé, *La composizione del Pentateuco*, 81. Zob. też Brzegowy, „Kaplani i lewici”, 9.

49 Konrad Schmid (*Literaturgeschichte des Alten Testaments*, 173), mówiąc o problemach z klasyfikacją tradycji zawartych w Księdze Liczb, uważa ją za bardzo młodą i za prekursorkę literatury midraszowej: „Man kann das Numeribuch als Vorläufer der halachischen Midraschliteratur ansehen; es scheint im Sinne eines «rolling corpus» verschiedene Torainterpretationen entwickelt zu haben”.



wyraźnie dochodzi do głosu w Lb 25,1–13, tekst ten powinien być umiejscowiony na osi czasu później niż pozostałe trzy teksty (Pwt 33,8–11, Jr 33,21 i Ml 2,1–9), które nie mają takiego etiologicznego i aktualizującego wydźwięku<sup>50</sup>. Ponadto jeśli weźmiemy pod uwagę, że wszystkie cztery teksty przedstawiają kapłaństwo bardzo podobnie: w kluczu nauczania Bożych prawd, wierności Bogu i służby przy ołtarzu, różnicę między nimi czyni etiologia obecna w Lb 25,1–13. Potwierdzałoby to, że Lb 25,1–13 jest redakcyjnym późniejszym przepracowaniem wcześniejszej tradycji.

d) Końcowy wniosek

Reasumując, w Biblii Hebrajskiej mamy jedną tradycję przymierza z Lewim w trzech wersjach. Pierwsza najstarsza Pwt 33,8–11; druga młodsza Ml 2,1–9; i najmłodsza przepracowana przez redaktora P w Lb 25,1–13. Tekst z Jr 33,21 jest na tyle zdawkowy, że nie stanowi odrębnej wersji, lecz jedynie potwierdza istnienie przedwygnaniowej tradycji o przymierzu z Lewim. Na tym tle perykopa Ml 2,1–9 jest wyjątkowa z dwóch powodów: poświadcza, że na początku V wieku przed Chr. przedwygnaniowa tradycja o Lewim nadal była żywa; oraz że z winy lewitów ta tradycja miała niebawem ulec zmianie. Księga Malachiasza, ostatnia kanoniczna księga prorocka, jest więc świadectwem ważnego historycznego przełomu w rozwoju instytucji kapłaństwa: starożytne kapłaństwo lewitów w takim kształcie, w jakim uformowało się na przestrzeni dziejów, przestanie istnieć (Ml 2,9a).

#### 4.2.2. Zerwanie przymierza z Lewim – Ml 2,8 (teraźniejszość Malachiasza)

Antytetyczne  $\text{וְאַתֶּם}$  (*w<sup>a</sup> ’attem* – „wy zaś”) w w. 8 wprowadza trzy krótkie zdania oskarżające lewitów: zeszedli z drogi ( $\text{דֶּרֶךְ}$  *derek*), zrobili z Tory ( $\text{תּוֹרָה}$  *tôrā<sup>b</sup>*) miejsce upadku wielu i zniszczyli przymierze Lewiego ( $\text{בְּרִית הַלְוִי}$  *b<sup>e</sup>ri<sup>t</sup> hallēwī*). Postępowanie lewitów jest przedstawione plastycznie w trzech obrazach pełnych dynamizmu: „własny ruch”, „popchnięcie kogoś, by stracił równowagę i upadł” oraz „burzenie budynku”. Punktem ogniskowym obrazów są najpierw lewici, potem ludzie, a na końcu relacja z Bogiem. W sekwencji obrazów widać genezę i rozwój sytuacji, w jakiej lewici się znaleźli: od zaniechania dbałości o własne życie moralne przez zaniedbanie zobowiązań wobec ludzi aż do zniszczenia relacji z Bogiem. Malachiasz widzi, że korzeń zła, które dotknęło lewitów, od początku znajdował się w nich samych, w niewłaściwym wypełnianiu obowiązków, co ostatecznie doprowadziło ich do zerwania relacji z Bogiem. Warto odnotować, że słowa „droga” ( $\text{דֶּרֶךְ}$  *derek*) i Tora ( $\text{תּוֹרָה}$  *tôrā<sup>b</sup>*) w Biblii Hebrajskiej są synonimami i będąc powiązane z przymierzem synajskim, oznaczają moralne postępowanie bądź nakazy, którymi należy kierować się w życiu osobistym. W ten sposób Malachiasz uwypukla, że lewici nie dbali o życie moralne swoje i innych. W konsekwencji, nie przestrzegając przymierza synajskiego, zniszczyli tę wyjątkową relację z Bogiem, której – za pośrednictwem Lewiego, swego patriarchy – byli depozytariuszami.

<sup>50</sup> W teorii 4 źródeł etiologiczny bądź genealogiczny charakter tekstów wskazuje na ich młodszą datację i z reguły na kapłańskie pochodzenie. Młodsze pochodzenie Lb 25,1–13 sugeruje też formalizm teologii przymierza (zob. wyżej § 4.2.1a, akapit 3).

Kryzys instytucji kapłaństwa nie był więc spowodowany czynnikami zewnętrznymi (np. ingerencją władzy perskiej w organizację kultu<sup>51</sup>) czy polityczno-społecznymi (np. zamętem, kiedy różne frakcje walczą o władzę lub jej utrwalenie) mogącymi usprawiedliwić kapłanów czy wręcz sprowadzić ich do roli niezawinionej ofiary mechanizmów historiotwórczych, nad którymi nie mieli kontroli. Słowa Malachiasza świadczą o czymś przeciwnym: o całkowitej odpowiedzialności, jaka spoczywała na lewitach za zaistniałą sytuację. Zdegenerowani moralnie, nie tylko zniszczyli własny autorytet, lecz również doprowadzili do naruszenia porządku społecznego (zob. też Ml 3,1–5), którego fundamentem była relacja z Bogiem. Warto tu przypomnieć, że przymierze z Lewim, podobnie jak przymierze z Dawidem, miało charakter służebny względem przymierza synajskiego, na którym opierał się ład społeczności judzkiej przed i po wygnaniu. W Ml 2,8 możemy więc dostrzec pośrednio motyw „przymierza w przymierzu”. Istotnie w kontekście przymierza synajskiego Bóg wybrał sobie Dawida i Lewiego, z którymi zawarł odrębne przymierza, nie po to, by unieważnić to zawarte za pośrednictwem Mojżesza, lecz by je wzmocnić i chronić (por. Jr 33,21–22).

Jeśli obraz „drogi” (דֶּרֶךְ *derek*)<sup>52</sup> jako życia przeżywanego w zgodzie z objawioną moralnością Boga w przymierzu synajskim wydaje się oczywisty, kolejne zdanie הַכְּשִׁלְתֶּם רַבִּים בְּתוֹרַת הַתּוֹרָה (hikšaltem rabbim battōrā<sup>b</sup>) jest trudniejsze<sup>53</sup>. Problemem jest wyrażenie przyimkowe בְּתוֹרַת „w Torze”. Dosłowne tłumaczenie brzmiałoby: „doprowadziliście wielu do upadku w Torze”. Wydaje się, że Tora staje się miejscem nie utrzymania równowagi, lecz – przez grzech lewitów – jej utraty i upadku. Przez analogię z Iz 59,14b (תִּשָׁלַח בְּרַחֲבוֹתָיָהּ הַכֶּשֶׁלֶת *kāšālā bārḥōb* <sup>’emet</sup> „zachwiała się prawda na placu”; por. też Jr 18,15; 31,9) u Malachiasza „placem”, gdzie wielu upadło, była Tora. Nawiązując do rdzenia czasownika כָּשַׁל (*kāšal*), prorok podkreśla, że lewici stali się מִכְשֹׁלִים (*miškōlīm*) przeszkodami (gr. σκάνδαλα)<sup>54</sup>, o które ludzie mający przestrzegać Tory potknęli się i upadli (por. Jr 6,21). Można tu widzieć aluzję do zaburzenia równowagi społecznej (Ml 3,5). Ludzie nie przestrzegając Dekalogu, oddalając się od ideału objawionej moralności Boga, której kwintesencją była Tora, pograżają

51 "His [of Darius] interest in religious affairs is demonstrated further by a decree directing Pherendates the satrap in 492/1 B.C. to appoint administrative heads for the temples from a list of priests submitted to him by the priests of Khnum" - Jacob M. Myers, *Ezra-Nehemia. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 14; New York: Doubleday 1965) XXIX.

52 Warto odnotować, że motyw „zbożenia z drogi” w Ml 2,8 jest typowy dla teologii deuteronomistycznej (Pwt 2,12.16; 11,28; 31,29; Sdz 2,17) i obecny również w Psalmach (Ps 25,4; 27,11; 119,14), co potwierdzałoby dość rozpowszechnioną tezę o związkach Malachiasza ze środowiskiem deuteronomistów. Na ten temat zob. D. Dogondke, *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza. Teologiczne implikacje analizy biblijnej* (Lingua Sacra. Monografie 3; Warszawa: Verbinum 2013) *passim*.

53 Podobnie w swych komentarzach do Ml 2,8 D.L. Petersen, *Zechariah 9–14 and Malachi. A Commentary* (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox 1995) i A. Renker, *Die Tora bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tōra im Alten Testament* (Freiburger theologische Studien 112; Freiburg: Herder 1978).

54 W języku Ezechiela ten rzeczownik może również oznaczać „pobudkę do grzechu”, „pokusę” (zob. np. Ez 7,19; 14,3–4.7; 18,30). Z kolei w LXX מִכְשֹׁל (*miškōl*) jest tłumaczony jako σκάνδαλον.

się w grzechach, z których najbardziej dotkliwe są te przeciwko sprawiedliwości społecznej (Ml 3,3–5)<sup>55</sup>.

Ostatnim problemem jest obraz „zniszczonego przymierza”. Jest to raczej kwestia teologiczna niż filologiczna. Czasownik שָׁחַת (*šḥt*) niewystępujący w Qal podkreśla głównie fizyczne unicestwienie (jak ludzkości podczas potopu czy jak miasta, np. w Rdz 13,10), ale również skażenie moralne człowieka (jak w Rdz 6,11) czy składanej ofiary (Ml 1,14). W teologii przymierza ST ten czasownik (w zaprzeczeniu) jest używany na opisanie miłosierdzia Boga względem człowieka:

[...] Bogiem miłosiernym jest Pan, Bóg wasz, nie opuści was, nie zgładzi (אֱלֹהֵינוּ יְיָ יֵשׁוּעָא *wʾlōʾ yašḥītekā*) i nie zapomni o przymierzu (בְּרִית *bʾrīt*), które poprzysiągł waszym przodkom (Pwt 4,31);

[...] Pan nie chciał zniszczyć (לֹא שָׁחַת *lʾhašḥīt*) domu Dawida ze względu na przymierze (בְּרִית *habbʾrīt*) [...] (2 Krn 21,7).

Jeśli więc Bóg ze względu na przymierze synajskie (ale także noahickie; zob. Rdz 9,15) nie był skłonny zniszczyć człowieka i pomimo grzechu okazywał miłosierdzie, Ml 2,8 sugeruje, że ludzie (tu: lewici) mogą doprowadzić do zniszczenia/unieważnienia/skażenia przymierza, co – choć nie będzie skutkowało bezpośrednio ich unicestwieniem – doprowadzi do życia z dala od Boga i Jego błogosławieństwa. Można się zastanawiać, czy chodzi tu o zniszczenie przymierza, czy raczej o jego skażenie rytualne. Jednak w odniesieniu do kultu oba znaczenia są synonimami<sup>56</sup>: skalanie przymierza prowadzi bowiem do jego unieważnienia i ustania. Innymi słowy, lewici niszcząc/kalając przymierze, sprowadzą na siebie karę degradacji i oddalenia od źródła błogosławieństwa, jakim był ołtarz ofiarny (Ml 2,8; zob. też 1,14). Jednak jednocześnie pozbawiają innych źródła łaski i zbawienia, dlatego kara, której doświadczą, będzie objawieniem miłosierdzia względem tych, którym – choć upadli z winy lewitów – Bóg nadal pragnie zapewnić godne miejsce kultu swego Imienia, by podtrzymywać ich swą łaską i błogosławieństwem.

Ciekawe, że w Wj 32,7–8 syntagma „zbożyć z drogi” (סָוָה מִן הַדֶּרֶךְ *sûr mîn hadderek*) i czasownik שָׁחַת (*šḥt*) w Piel w znaczeniu absolutnym „sprzeniewierzyć się” (bez dopełnienia bliższego) pojawiają się razem w opowiadaniu o złotym cielcu. Czy podobne połączenie w Ml 2,8 jest intertekstualną aluzją do grzechu kapłana Aarona (i jednocześnie krytyką jego linii kapłańskiej)? Egzegetycznie nic na to nie wskazuje<sup>57</sup>, lecz gdyby tak było<sup>58</sup>, grzech lewitów w Księdze Malachiasza byłby negatywnym antytypem tamtego z czasów synajskich, co oczywiście wzmocniłoby siłę retoryczną prorockiej mowy.

55 Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 228.

56 „Apart from war and power politics, when human beings are the responsible subjects of the verb [שָׁחַת] it refers exclusively to culpable actions contrary to the divine will” (*TDOT* XIV, 587–590).

57 W Ml 2,8 czasownik שָׁחַת *šḥt* nie jest użyty w znaczeniu absolutnym i odnosi się do przymierza z Lewim.

58 Coś takiego sugeruje S.D. (Fanie) Snyman (*Malachi*, 92), idąc za K.W. Weyde, *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288; Berlin: De Gruyter 2000).

Prorok w Ml 2,8, kreśląc w kilku słowach obraz kapłanów w swej terażniejszości, nie tworzy rozbudowanych opisów. Nie potrzebuje zbierać materiału dowodowego na uzasadnienie swego oskarżenia. Wie bowiem, że jego odbiorcy są świadomi, jakie grzechy popełniają lewici i za jakie nadużycia są odpowiedzialni. Sama rzeczywistość świadczy przeciwko nim.

Na koniec warto odnotować, że Bóg w Księdze Malachiasza nie mówi o uśmierceniu lewitów, lecz o ich degradacji (Ml 2,2–3.9) i oczyszczeniu (Ml 3,3: „[...] i oczyści synów Lewiego”). Może to dziwić, bo obraz przymierza, które jak świątynia zostaje zniszczone (תחש *šḥt*), ma swoją siłę retoryczną (jak w 1 Kor 3,17: „jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg”<sup>59</sup>) i wskazuje na nieodwracalne skutki tego faktu. Jednak Bóg pozostając wierny przymierzu raz zawartemu, może je odbudować w zmienionej formie, by dać lewitom szansę, nawiązać z nimi nową relację i wyznaczyć im inną (wcale nie mniej ważną) rolę w społeczeństwie powygnaniowym. Jeśli kryzys autorytetu polega na tym, że hierarchia osób nie pokrywa się z ich reputacją, to w przypadku lewitów Bóg chce ten kryzys zażegnać, dążąc wyraźnie do odbudowania ich autorytetu i reputacji. W Księdze Malachiasza Bóg pozostaje Bogiem miłosiernym.

W świetle tego, co stanie się trzy dekady później, kiedy Nehemiasz zreformuje instytucję kapłaństwa, można przypuszczać, że Ml 2,1–9 jest historyczno-teologicznym uzasadnieniem i manifestem tejże reformy.

#### 4.3. Warunki/cele przymierza – Ml 2,7

כִּי־שִׁפְתַי כִּהְיוּ יִשְׁמְרוּ־דַעַת וְתוֹרָה בְּקִשּׁוֹ מִפִּיהוּ כִּי מִלֶּאֶדְ הִנְהִי־צְבָאוֹת הוּא

Wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy tak, by Tory szukali w jego ustach,  
bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów.

Przypomnienie warunków/celów przymierza w kontekście Ml 2,1–9 ma wydźwięk bolesnego wyrzutu, ponieważ wspomnieniu o Lewim i kapłańskim ideale towarzyszy świadomość, że te warunki/cele teraz nie są wypełniane. Ciekawe, że – pomimo użycia rzeczownika כִּהְיוּ *kōhēn* – nie ma tu nawiązania do kultu ofiarniczego, lecz jedynie do wiedzy, Tory i poszukiwania. Warunki przymierza nie zostały więc ukazane całościowo (jak w Pwt 33,10–11). Można to wytłumaczyć dwojako.

##### 4.3.1. Ograniczenie funkcji lewitów do prorockiego posłannictwa – pierwszy postulat przyszłej reformy

Uwypuklenie nauczycielskiej posługi Lewiego może być niejako wybiegiem w przyszłość, projekcją pragnień proroka, by w przyszłej reformie, do której dąży i którą swym przepowiadaniem zapowiada, pozbawić lewitów dostępu do ołtarza i ograniczyć ich kapłańską

59 Gdybyśmy mieli przenieść to Pawłowe zdanie z greckiego na hebrajski biblijny, brzmiałoby ono następująco: וְאִישׁ יִשְׁרָף יִשְׁחִית אֶת־הַיֵּכָל אֱלֹהִים אֱלֹהִים יִשְׁחִית אֹתוֹ.

funkcję do jednego aspektu – do bycia strażnikami i hermeneutami Tory<sup>60</sup>. Jednak wiążąc ich nową misję z przymierzem, Malachiasz zakorzenia ją we wcześniejszej tradycji (Pwt 33,8–11; por. też Ml 2,4) i jednocześnie nadaje jej konotacje dotychczas nieznanne.

Jeżeli lewita jest nazwany „posłańcem Pana Zastępów” מַלְאָכֵי יְהוָה יִשְׁׁבְּרוּ אֹתָם (mal`ak yhw-h-s<sup>3</sup>bā`ōt)<sup>61</sup>, a Malachiasz tak nazywa siebie, czyniąc z tego tytułu antonomazję swego imienia ukrytego przed nami (por. מַלְאָכֵי מַל`ākī Ml 1,1; 3,1), niewykluczone, że i sam prorok był lewitą postulującym głębszą reformę własnego środowiska. Bycie wysłannikami Pana Zastępów bez wątplenia dowartościowuje lewitów, ukazując ich nową misję w duchu dawnego proroctwa, i stanowi pozytywną przeciwwagę dla ich degradacji, kiedy nie będą mogli zbliżać się do ołtarza. Jako posłańcy staną się – na wzór dawnych proroków – głosem Boga Wszechmogącego, by przemawiać wobec ludu z Jego mocą i autorytetem. Tak uwiarygodnieni przez Boga, obdarzeni autorytetem lewici – po oczyszczeniu i przeprowadzeniu oczekiwanej reformy (Ml 3,3–4) – zyskają nowy status społeczny we wspólnocie powygnaniowej.

Jest tu widoczna z jednej strony troska proroka, by uwypuklić wolę i wierność Boga, który pragnie za wszelką cenę podtrzymać przymierze z lewitami (potwierdza to Ml 2,4), z drugiej zaś – żądanie, by ponieśli konsekwencje swych grzechów. W tak przedstawionych warunkach/celach przymierza są zawołowane jednocześnie kara (degradacja) i miłosierdzie, kontynuacja i dyskontynuacja względem przymierza z Lewim. Nie ma więc u Malachiasza całkowitego zerwania z tradycją przedwygnaniową, lecz zostaje ona przepracowana w perspektywie nowej relacji Boga z lewitami. Pozbawieni swej uprzywilejowanej pozycji przy ołtarzu Pańskim (kara), zachowują funkcję nauczycielską we wspólnocie judzkiej, zajmując miejsce, jakie po sobie pozostawili prorocy (miłosierdzie)<sup>62</sup>.

#### 4.3.2. Lewici – starotestamentowi mędrce?

Innym wytłumaczeniem, które nie wyklucza pierwszego – bo i ono może być podyktowane chęcią zreformowania kapłaństwa – jest to, że warunki przymierza wyogniskowane na posłudze nauczycielskiej lewitów nadają jej wydźwięk mądrościowy. Lewita, ukazany jako mędrzec otwierający swe usta z rozważą, by strzec wiedzy, którą posiada, i świadomy, że u jego ust inni szukają mądrości Tory, może być prekursorem/protoplastą późniejszych nurtów mądrościowo-intelektualnych. Motywy „strzeżenia wiedzy”, „pilnowania ust”,

60 Można powiedzieć, że służba kapłańska obejmowała trzy aspekty: składanie ofiar, udzielanie błogosławieństwa i nauczanie Tory; zob. Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 226.

61 Henning G. Reventlow (*Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 226) uważa מַלְאָכֵי יְהוָה יִשְׁׁבְּרוּ אֹתָם (mal`ak yhw-h-s<sup>3</sup>bā`ōt) za redakcyjny dodatek. Nie znajduje jednak na to przekonujących argumentów.

62 R.J. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du Second Temple à Jerusalem* (CahRB 24; Paris: Gabalda 1988) 19–24. „[...] all'epoca dell'autore [cioè Malachia] la profezia era cessata e il sacerdote sostituiva il profeta nelle sue funzioni” (L. Alonso Schökel – J.L. Sicre Diaz, *I profeti* [Roma: Borla 1996] 1389). Inaczej Ralph L. Smith (*Micah-Malachi*, 318), który uważa, że jeśli prorok był depozytariuszem słowa objawionego przez Boga, kapłan jest depozytariuszem Tory; w podobnym tonie Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 257.



„poszukiwania mądrości na ustach” są typowo sapiencjalne<sup>63</sup>. Czy anonimowi mędrzy, którzy zebrali starożytną mądrość Izraela w Księdze Przysłów nie byli przypadkiem lewitami? Czy autor Księgi Hioba zastanawiający się nad zasadą retribucji nie jest lewitą podejmującym dyskusję nad sprzecznościami między przeżywanym życiem i wyznawaną wiarą? A Kohelet, skrywający w imieniu funkcję zwolowania świętego zgromadzenia Izraela (תְּהִלָּה *qōheleṭ* to part. Qal act. od הָלַל *qāhal*), który wpaja ludziom wiedzę (Koh 12,9), czyż najpierw nie przedstawia ironicznie wiedzy starca-cynika, ośmieszając ją – bo sprzeczności życia, jakie widział i jakich doświadczył, prowadzą go do wniosku, że wszystko jest bez sensu – by następnie i w ostatecznym rozrachunku zachęcić czytelnika do umiłowania Tory i znajdowania radości w bojaźni Boga? Innymi słowy, czy za stworzeniem kanonicznej literatury mądrościowej Biblii Hebrajskiej nie stała grupa lewitów? Ze swoją wrażliwością na Torę, mądrość, potrzebę wychowania ludzi, stawali się nauczycielami, co musiało wyostrzyć w nich zmysł obserwacji życia i przemian społecznych (por. Ne 8,7–13; 9,3–5). Jeśli tak rzeczywiście było, tworzyli przy Świątyni Jerozolimskiej centrum formacyjno-edukacyjne, by zdobyć odpowiednie wykształcenie i właściwie wypełniać swój urząd. Nie mamy na to jednoznacznych dowodów, jednak anonimowość mędrców, ich znaczenie społeczne, związki z Jerozolimą, poczucie własnego posłannictwa, literatura, jaką po sobie zostawili, wskazują, że byli dość liczną grupą ludzi działających z mandatu społeczno-religijnego. Jediną poszlaką wiążącą lewitów z literaturą mądrościową jest zbiór psalmów Korachitów i Asafitów, dwóch podrzędnych klanów lewickich zgodnie z listą z Lb 26,58 i 1 Krn 6,24nn<sup>64</sup>. Z tych i innych powodów lewita opisany w Ml 2,7 przywodzi na myśl postać starotestamentowego mędrca.

#### 4.3.3. Konkluzja

Ml 2,7 ukazuje lewitów w kluczu prorocko-mądrościowym. Przemilcza ich zobowiązania wobec ołtarza Pańskiego, by przygotować ich do ról posłańców Jahwe i mędrców, jakie będą pełnić w społeczeństwie powygnaniowym (Ne 8,7–13; 9,3–5). I choć nie ma tu mowy o stworzeniu nowej instytucji *ex nihilo* (nawiązanie do tradycji z Pwt 33,8–11 jest tu oczywiste), widać wyraźnie cezurę historyczno-teologiczną w rozwoju kapłaństwa – między tym, co było wcześniej w Ml 1,6–14, a tym, co zapowiada Ml 2,1–9. Dowartościowanie lewitów w roli prorocko-mądrościowej potwierdza, że kara, jaka ich spotka, nie będzie destrukcyjna, lecz będzie miała charakter oczyszczający.

Malachiasz jest świadomy, że wspólnota judzka stoi u progu poważnego kryzysu społeczno-ekonomicznego (Ml 3,5), który z czasem pogłębi proces jej atomizacji i wewnętrznej antagonizacji, wystawiając ją na niebezpieczeństwo rozpadu. Dlatego szuka sposobu na jej scalenie/ocalenie przez poszerzenie wśród najuboższych ludzi świadomości religijno-narodowej, by poczuli się częścią Bożego dziedzictwa i odkryli powołanie do bycia Izraelem.

63 Jakże inny obraz wylania się z Księgi Liczb (Lb 1,53; 4,3.30; 8,24–26; 18,1–7; 31,30.47), gdzie lewici są przedstawieni raczej jako formacja wojskowa pełniąca straż przy Przybytku lub ekipa remontowa (Lb 4,24–28; 7,5–9); J. Milgrom, „Book of Numbers”, *ABD* IV, 1152.

64 Tournay, *Voir et entendre Dieu*, 19–24.

W tej strategii lewici, którzy byli współwinni zaistniałej sytuacji, odegrają ważną rolę. Po reformie Nehemiasza rzeczywiście podejmą trud formowania wspólnoty od wewnątrz. I w ten sposób odkupią swe grzechy.

#### 4.4. Deklaracja o upublicznieniu/upamiętnieniu – Ml 2,4

וידעתם כי שלחתי אֵלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת לְהִיּוֹת בְּרִיתִי אִתְּלֵי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת

Doświadczycie tego, że zesłałem przeciw wam tę micwę, by potwierdzić moje przymierze z Lewim, mówi Pan Zastępów.

Ml 2,4 za pomocą syntagmy הַמִּצְוָה הַזֹּאת (*hammišwā<sup>h</sup> hazzō<sup>ʾ</sup> ʾt*) łączy się analeptycznie z Ml 2,1 i proleptycznie z treścią micwy na temat kapłanów w Ml 2,9 (zob. §§ 4.1.2 i 4.1.5 z uzasadnieniem egzegetycznym i opisem dynamiki retorycznej). Z kolei zdanie הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֶת הַמִּצְוָה אֵלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת (*šillaḥtī<sup>ʾ</sup> ʾlēkem ʾēt hammišwā<sup>h</sup> hazzō<sup>ʾ</sup> ʾt*) „zesłałem [שלחתי *šillaḥtī*] przeciw wam tę micwę” nawiązuje do Ml 2,2 אֶת־הַמִּצְוָה בְּכֶם אֶת־הַמִּצְוָה הַזֹּאת (*šillaḥtī bākem ʾet-hamm<sup>ʾ</sup> ʾērā*) „ześle [שלחתי *šillaḥtī*] przeciw wam przekleństwo”. Związki między wersetami 2,1.2.4.9 prowadzą do dwóch wniosków: a) micwa jest tu przekleństwem (Ml 2,2.4); b) tym przekleństwem jest zlekceważenie/degradacja lewitów (Ml 2,4.9).

Czasownik שלחתי (*šillaḥtī*) w Piel, kiedy podmiotem jest Bóg w karzącym działaniu w stosunku do człowieka, zbliża się znaczeniowo do formy Qal, jednak wskazuje na olbrzymią energię skumulowaną w narzędziu kary, która uwalnia się z destrukcyjną siłą: „rzuciłem”, „wyrzuciłem”, „spuściłem”, „posłałem”<sup>65</sup>. Narzędziem kary może być sam gniew Boga (Wj 15,7; Ez 7,3; Ps 78,49; Hi 20,23), przerażenie (Wj 23,27), zaraza (Kpł 26,25; Ez 14,19; 28,23; Am 4,10; 2 Krn 7,13), węże (Lb 21,6; Jr 8,17), szarańcza (Pwt 7,20), przekleństwo (Pwt 28,20; Ml 2,2.4), kły dzikich zwierząt (Pwt 32,24), lwy (2 Krl 17,25.26), wrogie oddziały (2 Krl 24,2), Assyria (Iz 10,6), trawiąca gorączka (Iz 10,16; Ps 106,15), miecz (Jr 9,15[16]; 24,10; 29,17; 49,37), strzały głodu (Ez 5,16.17), cztery kłęski (Ez 14,21), ogień (Ez 39,6; Oz 8,14; Am 1,4.7.10.12; 2,2.5), wielkie wojsko (Jl 2,25), muchy (Ps 78,45), człowiek wrogo nastawiony do innych (Za 8,10). Ml 2,4 jest jedynym miejscem w Biblii Hebrajskiej, gdzie narzędziem kary, w którym kumuluje się gniew Boga, by uderzyć w lewitów, jest micwa. To uwidacznia jej nie tyle informatywny, co performatywny charakter. Micwa jest nie tylko nakazem-informacją, lecz również skutecznie/performatywnie działającym słowem, dotykającym egzystencję lewitów i ich najbliższych.

*Perfectum inversivum* וידעתם (*wida<sup>ʾ</sup>tem*) wprowadzone za pomocą *waw* łącząco-skutkowego podkreśla, że działanie Boga będzie na tyle namacalnym doświadczeniem samych lewitów (ידע „poznać”, „doświadczyc”<sup>66</sup>), że – nie dając się ukryć – stanie się aktem publicznym, ponieważ w ten sposób dokona się afirmacja przymierza z Lewim wobec całej wspólnoty Izraela: lewici na oczach wszystkich zostaną zlekceważeni (Ml 2,9). Publiczny

65 U. Dahmen, „שלוח”, *TDOT* XV, 67; Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 496–497.

66 Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, 370–372; *TDOT* V, 449–482.

charakter tego aktu potwierdza, że Ml 2,1–9 jest manifestem przyszłej reformy Nehemiasza bądź jej usilnym postulatem. Przedmiot doświadczenia wprowadzony jest za pomocą spójnika dopełnieniowego כִּי *kî*: lewici doświadczą skutecznego działania micwy, której treść wybrzmi na zakończenie perykopy w Ml 2,9. Składniowo וַיִּדְעָתֶם (*wiḏā'tem*) należy rozumieć jako następnik (*apodosis*) zdania warunkowego, które zaczyna się w Ml 2,2, lub jako zdanie skutkowe „wtedy doświadczycie tego, że...”<sup>67</sup>. Składnia, słownictwo, treść i retoryka wersetu 4 są tak spójne i dobrze wplecione w strukturę kompozycyjną perykopy Ml 2,1–9, że nie tylko trudno doszukiwać się tu redakcyjnych dodatków, lecz również – a może przede wszystkim – należy dowartościować kunszt oratorski Malachiasza, dopracowany w najmniejszych szczegółach.

Końcowe אָמַר יְהוָה זָבָאֹת ( *'āmaryhwh-š'ḥā'ōt* ) „mówi Pan Zastępów” pojawia się 3 razy w tej perykopie (Ml 2,2.4.8) i za każdym razem, wykorzystując ulubiony tytuł Boga w literaturze prorockiej, uwypukla wszechmoc Jahwe i Jego determinację w działaniu, które staje się faktem w samym akcie mówienia (zob. też wyżej § 4.1.4, czwarty akapit).

Może dziwić pewna niekonsekwencja w Ml 2,4. W jaki sposób dokona się afirmacja przymierza z Lewim, skoro jego bezpośredni depozytariusze – lewici – zostaną przeklęci/zlekceważeni (Ml 2,2.4.9)? Rozwiązanie tego problemu znajduje się pośrednio w Ml 2,5 (zob. § 6) i w reformie Nehemiasza: pozbawieni dostępu do ołtarza, zdegradowani do roli kapłanów drugorzędnych, otrzymują misję nobilitującą, by stać się wysłannikami Boga i nauczycielami ludu. Przymierze z Lewim będzie więc trwałe<sup>68</sup>, choć jego warunki zostaną zawężone do jednego aspektu.

#### 4.5. Błogosławieństwa/przekleństwa – Ml 2,2–3

אִם-לֹא תִשְׁמְעוּ וְאִם-לֹא תִשְׁמְעוּ עַל-לֵב לְמַת כְּבוֹד לְשִׁמִּי אָמַר יְהוָה זָבָאֹת וְשִׁלְחָתִי בְכֶם אֶת-הַמְּאָרָה וְאֶרְוִתִּי אֶת-בְּרַכּוֹתֵיכֶם וְגַם אֶרְוִתִּיהָ כִּי אֵינְכֶם שֹׁמְעִים עַל-לֵב:  
 וְהִנְנִי גֹעַר לְכֶם אֶת-הַזֶּרַע וְזֵרִיתִי פָרֶשׁ עַל-פְּנֵיכֶם פָּרֶשׁ תִּגִּיכֶם וְנָשָׂא אֶתְכֶם אֶלְיָי:<sup>69</sup>

<sup>2</sup>Skoro nie chcecie słuchać i wziąć sobie do serca tego, iż macie oddawać cześć memu imieniu, mówi Pan Zastępów, zesła na was przekleństwo i przeklnę wasze błogosławieństwa, a nawet już przeklnąłem dlatego, że sobie nic nie bierzecie do serca.

<sup>3</sup>Oto Ja skarzę was w potomstwie i wysmaruję wam twarze gnojówką, gnojówką waszych święt, i ona was z sobą poniesie.

Werset 2 wprowadza zdanie warunkowe rzeczywiste (nierzeczywiste byłoby wprowadzone za pomocą לִוְלִי *lūlē* lub לִוְלֵא *lūlē'*)<sup>69</sup>. Poprzednik (*protasis*) tradycyjnie (LXX i Vlg) jest tłumaczony w czasie przyszłym, by dać do zrozumienia, że decyzja Boga nie

67 Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 636, § 38.2a.

68 Friedrich Horst (*Die zwölf kleinen Propheten Nahum bis Maleachi* [HAT 14; Tübingen: Mohr & Siebeck 1964]), zmieniając לְהִיֹּת „by trwało” w מְהִיֹּת „by przestało istnieć” (z *privativum*), sugeruje, że kara, jaka spadnie na lewitów, unieważni przymierze z Lewim. Jednak ani krytyka tekstu, ani teologia Księgi Malachiasza na to nie wskazują. Kara ma prowadzić ku oczyszczeniu lewitów i nadaniu im nowej funkcji.

69 Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 637–638, § 38.2e.





przykazania Dekalogu. Motyw oddawania czci imieniu Boga jest bliski teologii deuteronomistycznej, z którą Malachiasz się identyfikował<sup>74</sup>. Jeśli więc oddawanie czci Bożemu imieniu zostanie przekłęte, oznacza to, że nie kult sam w sobie (bo przecież byłoby to bluźnierstwem), lecz sposób, w jaki lewici wypełniali ten obowiązek, nie odpowiadał woli Boga<sup>75</sup>. Wniosek, jaki nasuwa się samoistnie, jest oczywisty: reforma kultu jest konieczna, bo ten sprawowany przez lewitów uwłaczał Bożej świętości (por. Ml 1,10). Akt religijny musi być jednocześnie aktem moralnym.

- b) Motyw „skarżenia w potomstwie”<sup>76</sup> w Ml 2,3 jest enigmatyczny. Jednak jeśli – jak mówiliśmy wyżej w § 4.2.1.b – mamy na uwadze chwalebny postawę Lewiego, który przedłożył miłość Boga nad miłość do własnej rodziny (Pwt 33,8–11), możemy przypuszczać, że lewici nie naśladowali przykładu swego protoplasty i robili dokładnie odwrotnie: bardziej dbali o zapewnienie bytu swoim dzieciom niż o służbę Bożą. Nie wydaje się jednak, żeby owo „skarżenie w potomstwie” zapowiadało wygaśnięcie genealogii lewitów<sup>77</sup>. Może chodzi o to, że po zdegradowaniu lewici będą mieli mniej dzieci i ich sytuacja ekonomiczna pogorszy się na stare lata. Dzieci zapewniały starzejącym się rodzicom utrzymanie na odpowiednim poziomie. Jednak jest wielce prawdopodobne, że „skarżenie w potomstwie” zapowiada zmianę dynastyczną na urzędzie arcykapłana, a wraz z nią całe pokolenie Lewiego zostanie odsunięte od ołtarza, by dać miejsce nowej dynastii kapłanów.
- c) „Gnojówka” (שִׁפְרָה *peres*) odnosi się do ekskrementów zwierząt ofiarnych, które wraz z ich skórą, głową, nogami i wnętrznościami (Kpł 4,11–12) powinny być spalone poza obozem jako dopełnienie rytuału ekspiacji za grzechy. Symbolika liturgicznego gestu była jasna: spalenie wnętrzności i zawartości jelit ofiary ekspiacyjnej poza obozowiskiem unaoczniło ofiarnikowi, że jego grzech został fizycznie wyeliminowany, tak że mógł na powrót stanąć przed Bogiem w doskonałości moralnej i uczestniczyć w świętym zgromadzeniu Jahwe<sup>78</sup>. Niewykluczone, że obraz ma związek z tzw. Bramą Śmietników, zwaną też Bramą Gnojną (שַׁ'ר הָאֵשׁוֹף *ša'ar hā'ašpōl* – Ne 2,13; 3,13.14; 12,31), umiejscowioną blisko Sądawki Siloe i prowadzącą z Miasta Dawidowego do Doliny Ben Hinnom (Gehenny)<sup>79</sup>. Przechodząc przez Bramę Gnojną, człowiek obciążony nieczystościami, wracał uwolniony od nich, pojednany z Bogiem i ludźmi. W latach 1894–1897 dwaj archeolodzy, Frederick J. Bliss i Archibald Dickie, prowadzili wykopaliska w tym miejscu, jednak odnaleźli jedynie bramę z czasów hellenistycznych, która była – jak się wydaje – rekonstrukcją tej z czasów Nehemiasza.

74 Alonso Schökel – Sicre Díaz, *I profeti*, 1380; Dogondke, *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza*, 163; Smith, *Micah-Malachi*, 311.

75 Snyman, *Malachi*, 48.

76 W לָכֵם אֶת־הַזֶּה גֵּעַר הַזֶּה obecna jest składnia *accusativus duplex*: לָכֵם to *dativus* w funkcji *accusativus obiectivus* („was”), a אֶת־הַזֶּה to *accusativus adverbialis limitationis* („w potomstwie”).

77 Tak sugeruje Snyman (*Malachi*, 49).

78 Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 226.

79 R.E. Hayden, „אֵשׁוֹף”, *NIDOTTE I*, 560.

Gest „wysmarowania twarzy gnojówką”, która nie została usunięta w rytuale ostatecznego oczyszczenia za Bramą Gnojną, mówi wiele o moralnej kondycji lewitów. Ich grzechy nadal ich kalają i pomimo zewnętrznych ablucji i składanych ofiar, są doskonale widoczne. Ten obraz może też sugerować, że lewici nie wypełniali „w sprawiedliwości” przepisów kultycznych (por. Ml 3,3) oraz nie dbali wystarczająco o godność świętego miejsca, nie oczyszczając go z nieczystości zostawionych przez zwierzęta ofiarowane w świątyni. Na to wskazuje apozycja rzeczownikowa: „gnojówka waszych świąt”<sup>80</sup>. Rozmazanie na twarzy kapłanów zwierzęcych ekskrementów jest więc wyrazem lekceważenia i ośmieszenia. Ich status kapłański zostaje podważony, a oni sami stają się niegodni, by wypełniać święte obowiązki. Z drugiej strony użycie dosadnego języka jest reakcją na miłosny zawód i frustrację z powodu niewierności kapłanów i przypomina język Ozeasa, gdzie Bóg jak pantera czy niedźwiedzica gotowa wydrapać oczy i rozszarpać wiarołomnego oblubieńca, zachowuje się jak kobieta zdradzona w swych uczuciach, tracąca nad sobą kontrolę („I będę dla nich jak pantera, jak lampart [...]. Rzuciłem się na nich jak niedźwiedzica, co straciła młode, rozerwałem powłoki ich serc, tam ciała ich pożarłem jak lew [...]”; zob. Oz 13,7–10).

- d) Ostatnie zdanie jest problematyczne: וַיִּשְׂמְרוּ אֶתְּוֹתֵיכֶם בְּרֵיחַ (w<sup>3</sup>nāsā’ ’er<sup>3</sup>kem ’elāw). Wydaje się, że wokalizacja masorecka (Qal *perfectum* 3 *singularis masculinum*) nie jest prawidłowa<sup>81</sup>. LXX tłumaczy λήψομαι (*indicativus futuri medii*, 1 *singularis* od λαμβάνω, -ειν), sugerując, że נִשְׂרָ (nś’) należałoby zwokalizować נִשְׂרָה (nōśe’) jako *participium activi* Qal, czyli w symetrii od גֹּֽ־־־ (gō’ēr), które otwierało werset. Dla obu participiów podmiotem byłyby sufiks 1. *singularis* w הִנְנִי (hinnî): „oto ja skarcę (גֹּֽ־־־ gō’ēr)”/ „oto ja zanosę (נִשְׂרָה nōśe’)” (jak w BT V wyd. popr.). Jednak wokalizacja masorecka daje do myślenia. Gdzie masoreci widzieli podmiot נִשְׂרָ (nāsā’)? Jest tylko jedna możliwość: podmiotem musiała być „gnojówka” (שֶׁ־־־ pereš jest rodzaju męskiego). Tłumaczenie byłoby więc następujące: „i weźmie was ze sobą”, „będzie niosła was z sobą”, „gnojówka was pochłonie” (por. Rdz 13,6). Nikt poza Wulgatą („[stercus] assumet vos secum”) nie proponuje takiego tłumaczenia, jednak, bazując na TM, ono jedyne jest możliwe, dlatego należy przyznać rację św. Hieronimowi.

Sytuacja lewitów jest gorsza, niż by się wydawało. Publicznie pohańbieni z twarzami zbrukany mi kałem, spłyną wraz z nim wartkim potokiem, by znaleźć się jak najszybciej tam, gdzie ich miejsce – poza murami świątyni i miasta. Ten obraz jest na tyle mocny, że plastycznie oddaje naturę grzechu lewitów, który skutecznie i trwale

80 Reventlow (*Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 226) uważa apozycję za redakcyjny dodatek, ponieważ jest niepotrzebną redundancją. Trudno się z nim zgodzić. Celem redaktora było wprowadzanie korekty, polemiki lub wyjaśnienia pierwotnej myśli autora; na pewno nie redundancji.

81 Np. Wilhelm Rudolph (*Haggai, Sacharja 1–8, Sacharja 9–14, Maleachi* [KAT 13/4; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1976] 260) zmienia וַיִּשְׂמְרוּ „przekleństwo” (jak w Lb 5,21; Jr 29,18) i tłumaczy: „i weźmie przekleństwo przeciwko wam”. Jednak tego typu zmiana nie ma oparcia w krytyce tekstu. Z kolei Marvin A. Sweeney (*The Twelve Prophets* [Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press 2000] II, 730) idzie za LXX i uważa, że to Bóg zanieś ich (kapłanów) do gnojówki.

oddziela ich od Boga i ludu, ale jednocześnie – przez oddzielenie niegodnych kapłanów od służby Bożej – sprawia, że sam lud dostępuje oczyszczenia („wtedy będzie miła Panu ofiara Judy i Jeruzalem jak za minionych dni i pradawnych lat”: Ml 3,4). Lewici przechodząc niejako przez Bramę Gnojną, tak jak zwierzęce ekskrementy, umożliwiają oczyszczenie świętego miejsca i ofiarników. Grzech ludu jest uosobiony w lewitach, którzy beczeszczą imię Boga obecne w świątyni (Ml 1,6–14) i za ten grzech osobiście odpowiadają. Dlatego już nigdy nie wrócą do Bożego ołtarza. Czy to oznacza, że nie będzie dla nich miłosierdzia? Chęć podtrzymania przymierza z Lewim (לְהַיִּיחַ בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי *lihyôṭ bʳîṭî ʿet-lēwî*: Ml 2,4) i przywołanie jego warunków z pominięciem tych odnoszących się do kultu (Ml 2,7), wskazują, że kara, jaka dotknie lewitów, nie unicestwi ich fizycznie, lecz stanie się preludium nowej funkcji, jaką otrzymają w społeczności judzkiej. Późniejszy dodatek redakcyjny (deuteronomistycznej proveniencji, jak się wydaje) potwierdzi<sup>82</sup>, że kara będzie przypominała proces przetapiania i oczyszczania srebra, jaki Boski Złotnik przeprowadzi osobiście: „i oczyści synów Lewiego [...]” (Ml 3,3). I choć wydawałoby się, że „gówno pozostanie gównem, niezależnie od tego, jak wiele złota w nie wetkniemy”, to jednak ta przedziwna przemiana jest możliwa dzięki miłosierdnemu działaniu Boga. Lewici, choć pozbawieni swej pozycji przy ołtarzu Pańskim, staną się zaczynem nowego Bożego działania pośród ludu – jako מְלִאֲכָיִי יְהוָה *malʿakē YHWH* – będą nauczycielami Tory i głosicielami Bożej Mądrości.

#### 4.6. Degradacja lewitów – Ml 2,9

וְגַם־אֲנִי נִתְתִּי אֶתְקַם נִבְזִים וְשִׁפְלִים לְכָל־הָעַם כִּפִּי אֲשֶׁר אֵינְכֶם שׂוֹמְרִים אֶת־דְּרֹכַי וְנִשְׂאִים פְּנִים בַּתּוֹרָה

A więc z mojej woli zostaniecie lekceważeni i będziecie mieć małe znaczenie wśród całego ludu, ponieważ nie trzymacie się moich dróg i nie znajdujecie upodobania w Torze.

Ostatni werset perykopy brzmi jak nieodwracalny wyrok i jest przypiecztowaniem Bożej woli. Boskie Ja (וְגַם־אֲנִי *w<sup>g</sup>gam-ʿani* w wyraźnym antytetycznym rozłączeniu w stosunku do wersetu poprzedzającego) podkreśla powagę sytuacji i zaanagazowanie, by ukarać lewitów proporcjonalnie do popełnionych wykroczeń<sup>83</sup>. Istotnie to, co kapłani zrobili Jahwe, zostanie im oddane. Role Boga i kapłanów odwrócą się. Kapłani lekceważący Boże imię (Ml 1,6), Jego stół (Ml 1,7) i ofiary (Ml 1,12) zostaną zlekceważeni (zob. wyżej § 3.1)<sup>84</sup>. Widać też dwie antytetyczne symetrie, które prowadzą ku sformułowaniu ostatecznego oskarżenia (co uwydatnia konkluzyjny charakter wersetu 9): „nietrzymanie się dróg Boga” (Ml 2,9b) nawiązuje do „chodzenia z Bogiem” Lewiego (Ml 2,6c); z kolei „brak upodobania w nauczaniu Tory” (Ml 2,9b) stoi w kontraście do „pokoju i prawości”, z jakimi Lewi wielu odciągał od grzechu (Ml 2,6.8).

82 A. Zawadzki, „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomiczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *Bib.An* 5/2 (2015) 375–403 (zwl. 386–390).

83 Motyw odrzucenia kapłanów przez Boga pojawia się już w Oz 4,6 i wskazana byłaby analiza intertekstualna, która jednak wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

84 Snyman, *Malachi*, 93.

Przymiotnik שְׁפָלִים (*š<sup>o</sup>pālīm*) „mali”, „nisko stojący” uwypukla degradację kapłanów już nie wobec Boga, lecz ludu. Nie wydaje się, by prorok nadawał tej degradacji szerszą perspektywę obejmującą pogan, co sugeruje LXX (εις πάντα τὰ ἔθνη „wobec wszystkich ludów”) i Vlg (*omnibus populis*), nawet jeśli Ml 1,5.11.14 (pomijając to, że Ml 1,11 jest prawdopodobnie redakcyjnym dodatkiem) mogłyby to sugerować. Kontekst najbliższy (Ml 2,1–9) i obraz przymierza z Lewim umiejscawiają Bożą karę jednoznacznie w granicach Judy.

Najbardziej problematyczne jest zdanie נִשְׂאִים פְּנֵיהֶם בְּתוֹרָה (*nos<sup>se</sup>’im pānīm battōrā<sup>h</sup>*). Pojawia się tu idiom נִשְׂאֵן פְּנֵיהֶם (*nāšā’ pānīm*) (dosł. „podnieść [swoją] twarz”, ale też „znosić [czyjaś] twarz”), który w Ml 2,9 – według większości komentatorów<sup>85</sup> – oznaczałby „być stronniczym” (por. Prz 6,35). Biblia Hebrajska nie potwierdza takiego znaczenia. Wyrażenie נִשְׂאֵן פְּנֵיהֶם (*nāšā’ pānīm*) ma raczej znaczenie pozytywne – „być życzliwym dla kogoś” (Ml 1,8<sup>86</sup>), „upodobać sobie”, „wziąć pod uwagę”, „wykazać łaskawość”, „okazać szacunek” (por. 2 Krl 5,1; Iz 3,3; 9,14; Hi 22,8)<sup>87</sup>. Ponadto zdanie נִשְׂאִים פְּנֵיהֶם בְּתוֹרָה (*nos<sup>se</sup>’im pānīm battōrā<sup>h</sup>*) w Ml 2,9 łączy się z przeczeniem אֵין כֹּהֵן (’*ēn<sup>o</sup>kem*) (w przeciwnym razie *participium* אֵין כֹּהֵן *nos<sup>se</sup>’im* pozostałoby bez podmiotu). Stąd wynika najprostsze tłumaczenie „nie macie upodobania w Torze”. W ten sposób tworzy się paralelizm synonimiczny między „nieprzestrzeganiem dróg Jahwe” i „brakiem upodobania w Torze”<sup>88</sup>. „Droga” (דֶּרֶךְ *derek*) i „Tora” są synonimami (zob. wyżej § 4.2.2, pierwszy akapit) i znajdują się w ścisłej korelacji, która dobitnie ukazuje, w jaki sposób lewici myśleli o Torze i jak ją traktowali<sup>89</sup>.

85 Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*; Petersen, *Zechariah 9–14, and Malachi*; Weyde, *Prophecy and Teaching*; A.S. van der Woude, *Haggai, Maleachi* (POuT; Nijkerk: Callenbach 1982); A. Deissler, *Zwölf Propheten III: Zefanja – Haggai – Sacharja – Maleachi* (NEchtB 21; Würzburg: Echter 1988); J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi. An Introduction and Commentary* (TOTC; Leicester: Intervarsity Press 1978); E.H. Merrill, *An Exegetical Commentary. Haggai, Zechariah, Malachi* (Chicago, IL: Moody Press 1994); G.S. Ogden – R.R. Deutsch, *Joel and Malachi. A Promise of Hope – A Call to Obedience* (ITC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987); K. Elliger, *Das Buch der zwölfkleinen Propheten II* (ATD 25/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963); Smith, *Micah-Malachi*; Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*; J.M.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi* (ICC: Edinburgh: Clark 1980); P.L. Redditt, *Haggai, Zechariah, and Malachi* (NCB; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995); Reventow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*; Rudolph, *Haggai, Sacharja 1–8, Sacharja 9–14, Maleachi*; Sweeney, *The Twelve Prophets*, I, 731. Z kolei Julia M. O’Brien (*Priest and Levite in Malachi* [SBLDS 121; Atlanta: Scholars Press 1990] 145) uważa, że kapłani przestali przynosić korzyść innym ludziom przez swe nauczanie.

86 Grecka wersja Symmacha tłumaczy פְּנֵיהֶם w Ml 1,8 δὺσωπηθήσεται („będzie źle widziana [twoja twarz]”) od δὺσωπέω, -ειν: zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski* (Warszawa: PWN 1958) I, 627. Jednak jest to tłumaczenie *ad sensum*, które stara się oddać siłę retorycznego pytania w Ml 1,8d.

87 Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 30.

88 Tak proponują Snyman (*Malachi*) i Beth Glazier-McDonald (*Malachi the Divine Messenger* [SBLDS; Atlanta, GA: Scholars Press 1987]): נִשְׂאֵן פְּנֵיהֶם oznacza „strzec” albo „brać pod uwagę”, czyli kapłani przy podejmowaniu decyzji nie odnoszą się do Tory, lecz patrzą tylko na siebie i swoje widzimisię.

89 Słusznie zauważa Snyman (*Malachi*, 94): „[...] if the meaning of idiom as «partiality» or «show favoritism» is adopted, it means that a totally new argument is introduced at the end of this oracle, and that is highly unlikely”.



## 5. Tłumaczenie Ml 2,1–9

Na podstawie przeprowadzonej egzegezy proponuje się następujące tłumaczenie Ml 2,1–9:

<sup>1</sup>A zatem przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!

<sup>2</sup>Skoro nie chcecie słuchać i wziąć sobie do serca tego, iż macie oddawać cześć memu imieniu, mówi Pan Zastępów, ześlę na was przekleństwo i przeklnę wasze błogosławieństwa, a nawet już przekląłem, dlatego że sobie nic nie bierzecie do serca.

<sup>3</sup>Oto Ja skarzę was w potomstwie i wysmaruję wam twarze gnojówką, gnojówką waszych świąt, i ona poniesie was z sobą.

<sup>4</sup>Doświadczyście, że zesłałem przeciw wam tę micwę, by potwierdzić moje przymierze z Lewim, mówi Pan Zastępów.

<sup>5</sup>Przymierze moje z nim było [przymierzem] życia i pokoju, bo chciałem mu je dać. Było też przymierzem bojaźni Bożej, by Mnie czcił. I rzeczywiście korzył się przed moim imieniem;

<sup>6</sup>na jego ustach była prawdziwa nauka, a niegodziwości nie znaleziono na jego wargach; w pokoju i prawości ze Mną postępował i wielu odciągnął od grzechu.

<sup>7</sup>Wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy tak, by Tory szukali w jego ustach, bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów.

<sup>8</sup>Wy zaś zboczyliście z drogi, doprowadziliście wielu do upadku w Torze i unieważniliście przymierze Lewiego, mówi Pan Zastępów.

<sup>9</sup>A więc z mojej woli zostaniecie lekceważeni i będziecie mieć małe znaczenie wśród całego ludu, ponieważ nie trzymacie się moich dróg i nie znajdujecie upodobania w Torze.

## 6. Czy Ml 2,1–9 jest manifestem reformy kapłaństwa w czasach Nehemiasza?

Brak rozróżnienia między kapłanami i lewitami w Ml 2,1–9 na tle wiedzy, jaką mamy o kapłaństwie żydowskim, budzi zdziwienie wśród niektórych (bo jak to możliwe, żeby Malachiasz – żyjąc w V wieku przed Chr. – nie znał takiego rozróżnienia!)<sup>90</sup>, przez innych jest ignorowany<sup>91</sup>. Jedyne Julia M. O'Brien – nie dając jasnej konkluzji – sugeruje, że Ml 2,1–9 prowadzi do zrewidowania ogólnie przyjętego schematu, jaki wypracowaliśmy

90 „È sorprendente che i sacerdoti di Malachia vengano collegati con Levi sebbene in età postesilica i sacerdoti (sacerdoti e aaroniti) e i leviti (il basso clero) costituissero classi separate” (Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 227); zob. też Redditt, *Haggai, Zechariah, and Malachi* i Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 245: „[...] our prophet does not distinguish between priests and Levites”. Podobnie Snyman, *Malachi*, 51: „There is no reason to suspect any trace of distinction drawn between priests and Levites, at least in this particular verse [Mal 2:4]”. Jednak stanowisko Snymana nie wydaje się jednoznaczne, bo na s. 137 w odniesieniu do Ml 3,3 pisze: „The Levites clearly refer to the priests and priesthood”, a we Wprowadzeniu (s. 7): „The cultic staff consisted of priest and Levites [...]”. Z kolei Scharf twierdzi, że Malachiasz mówi tylko o lewitach jako kapłanach drugorzędnych: A. Scharf, „Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9”, *Priests and Cults in the Book of the Twelve* (red. L.-S. Tiemeyer) (ANEM 14; Atlanta, GA: SBL Press 2016) 228.

91 Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, II, *passim* (zwl. 492–494); „[...] no distinction between priests and Levites [...] it seems unlikely to find the expression of such a view [in Mal 2:1–9] at so late a date” (Grabbe, *A History of the Jews and Judaism*, I, 229); zob. też Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 49.

na temat starotestamentowego kapłaństwa<sup>92</sup>. Ten ogólnie przyjęty schemat (którego podwaliny dał Wellhausen w *Prolegomena*<sup>93</sup>) został najlepiej przedstawiony przez Joachima Schapera w 2000 roku<sup>94</sup>. Syntetycznie można go opisać w następujący sposób: Pod koniec VII wieku przed Chr. oficjalne kapłaństwo sadokickie wspierało reformę Jozjasza i wcieślało ją w życie. I choć kapłani sanktuariów jahwistycznych poza Jerozolimą (czyli lewici<sup>95</sup>) mieli mieć równe prawa z kapłanami sadokickimi, tak się nie stało (wbrew temu, co mówi Pwt 18,6–8). Lewici otrzymali status drugorzędnej klasy kapłańskiej (co chyba sugeruje 2 Krl 23,9). Kiedy kapłani sadokicy z Jerozolimy zostali deportowani do Babilonii, kapłani-aaronici wypełnili powstałą lukę i w Betel sprawowali kult Jahwe dla Judejczyków, którzy pozostali w Palestynie. Na wygnaniu proces degradacji lewitów deportowanych do Babilonii pogłębił się. Kiedy kapłani sadokicy wrócili z wygnania, zaczęli domagać się poszanowania swych praw i przywrócenia im dostępu do ołtarza, ale spotkali się z oporem ze strony przeciwników. Przeciwnikami byli ci lewici, którzy – nie będąc deportowani – powołali do istnienia kult Jahwe w ruinach świątyni i na obrzeżach Jerozolimy (na tzw. wyżynach), oraz kapłani z linii Abiatar z Anatot wraz z aaronitami z Betel. Oni wszyscy utrzymywali, że pobyt sadokitów poza Judą uczynił ich nieczystymi. Kapłańską odpowiedzią na te zarzuty był Za 3,1–10. Miał on przekonać lud, że nowy arcykapłan – Jozue z linii Sadoka – będzie osobą godną, oczyszczoną i będzie cieszył się Bożą aprobatą. Kapłani sadokicy mieli też poparcie Persów, dla których kult był jedną z form wywierania politycznego nacisku. Pomimo wewnętrznych animozji<sup>96</sup> lewici i inni przeciwnicy sadokitów współpracowali zgodnie przy odbudowie świątyni, ponieważ to było w ich interesie. W czasach Nehemiasza lewici zdobyli silniejszą pozycję, bo sam Nehemiasz nie ufał kapłanom. Wykorzystał więc lewitów jako swych sojuszników, robiąc z nich strażników bram miasta i szpiegów. Kiedy Nehemiasz na krótko musiał wrócić do Persji, kapłani sadokicy zemścili się nie przekazując lewitom dziesięcin i ofiar ze świątyni, i w ten sposób zmusili wielu z nich do utrzymywania się z rolnictwa (Ne 13,10–13). Po powrocie do Jerozolimy Nehemiasz zarządził sytuacji,

92 O'Brien, *Priest and Levite in Malachi*, 145 (zob. też 47–48, 111–112). O'Brien nie wyklucza jednak, że problem jest natury literackiej: Malachiasz mógł bowiem próbować połączyć tradycję deuteronomistyczną z P. Coś podobnego sugeruje P.A. Verhoef (*The Books of Haggai and Malachi*, 257). Natomiast Grabbe („The Priesthood in the Persian Period: Haggai, Zechariah, and Malachi”, *Priests and Cults in the Book of the Twelve* [red. L.-S. Tiemeyer] [ANEM 14; Atlanta, GA: SBL Press 2016] 154) twierdzi: „Since no clear distinction [in Malachi – A.Z.] is made in the few references to priests, Levites, and 'sons of Levi', she [Julia O'Brien – A.Z.] may be correct; however, the book is a very short one. Since priests are also 'sons of Levi', even in sources which separate the Aaronites from the rest of the Levites, the writer of Malachi may be using 'Levites' and 'sons of Levi' loosely.”

93 Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 116–121, 139–140 (zwł. 118–119).

94 Schaper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, passim.

95 Z utożsamieniem lewitów z kapłanami wyżyn nie zgadza się A.H.J. Gunneweg (*Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kulturpersonals* [FRLANT 89; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965] 118–120, 188–203); podobnie uważa Menahem Haran (*Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, 107). Tego typu dyskusje jedynie pogłębiają wrażenie chaosu i hipotetyczności prezentowanych rozwiązań.

96 M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press 1971) 96–112.



powołując komisję złożoną po równo z kapłanów i lewitów, by nadzorowali zbiórkę dziesięcin i wydawanie świątynnych należności. Fakt, że w pewnym momencie zaczyna dominować linia Aarona, mógł być spowodowany wygaśnięciem/detronizacją linii Sadoka lub połączeniem obu linii, na przykład przez małżeństwo. Tekst o degradacji lewitów i o sado-kitach z Ez 44,10–14.15–16 jest ostatecznym przypiecztowaniem podziału na kapłanów pierwszo- i drugorzędnych. To tyle jeśli chodzi o hipotetyczną historię podziału kapłanów na pierwszo- i drugorzędnych, jaka dominuje we współczesnej biblistyce.

Według krótko przedstawionej teorii degradacja lewitów miała miejsce przed wygnaniem w czasie reformy Jozjasza. Jednak niektórzy podają w wątpliwość tę datację<sup>97</sup>, ponieważ jej podstawą jest jedynie 2 Krl 23,8–9 (zob. też przypis BT V wyd. popr.)<sup>98</sup>. Dziwi, że w rozważaniach nad historią lewitów tekst z Ml 2,1–9 jest przemilczany lub wprawia w zakłopotanie. Tak jakby chciało się powiedzieć, że skoro Malachiasz nie wpisuje się w teorię Wellhausena, to tym gorzej dla Malachiasza. Jednak tak długiego tekstu powygnaniowego nie sposób pominąć w temacie kapłaństwa, tym bardziej że mówi wyraźnie o degradacji lewitów z wielką emfazą.

Przeprowadzona w artykule egzegeza dostarcza szeregu argumentów za tym, że Ml 2,1–9 jest manifestem reformy religijnej, która doprowadziła do degradacji lewitów w V wieku przed Chr.

- a) Dwukrotne użycie rzeczownika micwa  $\text{מִצְוָה}^h$  (*hammišwā<sup>h</sup>*) z zaimkiem  $\text{חַזְזֵנִי}$  (*hazzō 'ē*) (Ml 2,1.4) ma charakter jurydycznego i konkretnego nakazu, który musi być wykonany. Taka formuła wpisuje się w język reformatora, który z autorytetem Boga pragnie przeprowadzić zapowiadaną reformę (zob. uzasadnienie egzegetyczne w §§ 4.1.1–4.1.2).
- b) Micwa ma charakter publiczny, kategoryczny i wyjątkowo uroczysty, ponieważ zostaje proklamowana w obecności lewitów, w Świątyni Jerozolimskiej, w tonie typowym dla oficjalnych dekretów (zob. uzasadnienie egzegetyczne w §§ 4.1.3–4.1.4).
- c) Treść micwy jest przejrzysta, starannie wyczelowana, opatrzona odpowiednimi symetriami i środkami retorycznymi i jasno mówi, jakie są zamiary mówiącego i los adresatów – Ml 2,2–3.9 (zob. uzasadnienie egzegetyczne w §§ 4.5–4.6).
- d) Micwa skierowana do lewitów ma charakter wyroku poprzedzonego krótkim uzasadnieniem, od którego nie ma odwołania – Ml 2,8–9 (zob. uzasadnienie egzegetyczne §§ 4.2.2 i 4.6).
- e) Micwa ma być potwierdzona dodatkowym publicznym aktem, który stanie się namacalnym doświadczeniem lewitów i wpłynie na ich życie – Ml 2,4 (zob. uzasadnienie egzegetyczne w § 4.4).
- f) Micwa względem lewitów ma swoją podstawę prawną w Ml 2,5–6 (zob. uzasadnienie egzegetyczne w § 4.2).

97 „Although there is evidence in the text of disputes between the two groups – disputes that eventually led to the Levites’ being relegated to lower clergy – it is not so clear when these occurred” (Grabbe, *A History of the Jews and Judaism*, I, 229).

98 Na temat podziału między kapłanami i lewitami, inaczej niż przedstawił to J. Schaper (*Priester und Leviten im achämenidischen Juda*); zob. Smith, *Palestinian Parties and Politics*, 96–112.

- g) W micwie są przewidziane skutki prawne wraz z zastrzeżeniem o przyszłej roli lewitów w społeczeństwie – Ml 2,7 (zob. uzasadnienie egzegetyczne w § 4.3).
- h) Motyw „skarzenia lewitów w potomstwie” zapowiada zmianę dynastyczną na urządzie arcykapłana wraz z odsunięciem od ołtarza całego pokolenia Lewiego, by dać miejsce nowej dynastii kapłanów (stąd późniejsza potrzeba jej genealogicznej legitymizacji w Księdze Ezechiela i tekstach P) (zob. uzasadnienie egzegetyczne § 4.5.b).
- i) Również powygnaniowa datacja tekstów Ml 2,1–9 i deuteronomicznych nieznających podziału na kapłanów i lewitów sugeruje, by moment tego podziału przesunąć na okres perski wbrew hipotezie Wellhausena (zob. uzasadnienie egzegetyczne § 4.2.1.c).

Warto dodać do tej listy argumentów, że Ml 2,1–9 wpisuje się w schemat przymierza hetycyckiego (zob. wyżej §§ 3.2–3.3 wraz z przypisem 24), choć – jak widzieliśmy – kolejność jego elementów składowych została zmieniona. Przekleństwa (Ml 2,2–3) znajdujące się na końcu w hetycyckim paradygmacie jako środek odstraszący przed złamaniem paktu tu są na początku, by pokazać moc sprawczą tamtych zapisów wobec wiarołomnego postępowania lewitów (Ml 2,8). Historyczny wstęp ukazujący bilateralną relację (przeszłą i obecną) Boga z lewitami – znajdujący się na początku w hetycyckim schemacie, by zachęcić obie strony do zawarcia przymierza – tu przesuwa się na dalszą pozycję (Ml 2,5–6.8) i – w obliczu już złamanego przymierza – przybiera formę lamentacji, która jest *de facto* podstawą prawną i uzasadnieniem Bożego wyroku.

Jeśli Ml 2,1–9 jest rzeczywiście migawką historycznego okresu (a nie jedynie próbą literackiego pogodzenia sprzecznych tradycji<sup>99</sup>), kapłaństwo na początku V wieku przed Chr. nie było podzielone i jako grupa społeczna ponosiło pełną odpowiedzialność za degenerację kultu świątynnego. Brak wzmianki o arcykapłanie w Ml 2,1–9 też jest ciekawy<sup>100</sup>, bo sugeruje, że arcykapłan był częścią tej grupy i dzielił z nią tę samą odpowiedzialność za zaistniałą sytuację, skoro nie był w stanie jej zapobiec. Dlatego, „skarcony w swoim potomstwie”, zostanie zdetronizowany, a jego miejsce zajmą inni<sup>101</sup>.

W świetle Ml 2,1–9 podział na pierwszo- i drugorzędnych kapłanów byłby owocem powygnaniowej reformy, która po odbudowie świątyni i reaktywacji kultu ofiarniczego musiała stawić czoła nadużyciom, ale i potencjalnemu niebezpieczeństwu politycznej destabilizacji prowincji Yehud, ponieważ świątynia była ważnym ośrodkiem władzy. Nie należy bowiem wykluczać, że nie tylko kwestie teologiczno-kulturowe, ale również (a może

99 Zob. przypis 92. Niektórzy egzegeci nie wykluczają jednak, że Ml 2,1–9 mógł być głosem sprzeciwu wobec P lub (co ważne) potwierdzeniem, że prorok nie znalazł jeszcze tekstów P. Zob. O'Brien, *Priest and Levite in Malachi*, 23.

100 „It is interesting to note that Malachi, like Ezekiel, does not mention the high priest, even though we may assume that a high priest was in office at that time (cf. Neh. 12:10–11)” (Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 245).

101 Zamieszanie, jakie panuje w źródłach na temat pierwszych arcykapłanów (zob. § 2.4), może być pokłosiem zmiany dynastii. Eliaszib, który na pewno nie był lewitą, jest przedstawiany jako rzekomy wnuk Jozuego, pierwszego arcykapłana powygnaniowego, i jest podporządkowany władzy Nehemiasza (Ne 13,28–29; ale też Ne 13,4–10).

przede wszystkim) kwestie polityczno-społeczne (Ml 3,5) wymuszały zdecydowane działania reformatorskie środowiska kapłańskiego.

Jeśli mamy wystarczające zaufanie do wiarygodności historycznej Ml 2,1–9 i sama reforma i obraz kapłaństwa musi być umiejscowiona w V wieku przed Chr., precyzyjniejsze ustalenie daty degradacji lewitów nie jest proste<sup>102</sup>. Dlatego rozważmy trzy opcje.

- a) Można domniemywać, że przybycie Nehemiasza do Jerozolimy było momentem zwrotnym nie tylko w tym, co odnosiło się do odbudowy murów i materialnego statusu miasta, ale również w tym, co dotyczyło społeczeństwa, kultu i polityki. Zderzając się z nadużyciami w świątyni, dostrzegając, jak poważne reperkusje mogło to mieć w relacji z Persami, wyczulony na rytualną czystość nie tylko społeczności, ale i kapłanów (Ne 13,29–30; zob. też Ne 13,10–12), Nehemiasz mógł być tym, który wcielił w życie postulaty Malachiasza. Należałoby więc umiejscowić degradację kapłanów po roku 445 przed Chr.
- b) Księga Nehemiasza ukazuje, że po jego przybyciu do Jerozolimy podział na kapłanów i lewitów był już faktem dokonany. Czy to podważa opcję a)? Niekoniecznie. Być może – podobnie jak Ez 44,10–16, źródło P (i ewentualnie 2 Krl 23,9–10) – autor Księgi Nehemiasza próbował dokonać archaizacji dokonanych przemian i zapobiec w przyszłości możliwym konfliktom, wytrącając argument kolejnym pokoleniom lewitów, którzy na podstawie tego czy innego tekstu mogliby wysuwać roszczenia do ołtarza w Jerozolimie. To wyjaśniałoby zamieszanie, jakie panuje w ST w odniesieniu do linii genealogicznej kapłanów powygnaniowych (zob. wyżej §§ 1–2.4): jeśli pokolenie Lewiego zostało odsunięte od ołtarza, nowi kapłani rekrutujący się z innych środowisk społecznych (których trudno zidentyfikować), potrzebowali legitymizacji genealogicznej. Poszukiwanie odpowiedniej linii genealogicznej tylko spotęgowało panujące wśród tekstów biblijnych zamieszanie, ale pośrednio potwierdzało, że podział kapłanów wcale nie był tak okrzepły, jak wynikałoby to z teorii Wellhausena.
- c) Zakładając, że Księga Nehemiasza wiernie opisuje sytuację historyczną i rzeczywiście Nehemiasz nie doprowadził osobiście do degradacji lewitów, to godny odnotowania jest fakt, że – gdy przybył do Jerozolimy bezpośrednio po reformie kapłaństwa (jak zakładamy w zgodzie z Ml 2,1–9) – od razu dostrzegł animozje między kapłanami i lewitami. A ponieważ z jakiś powodów nie ufał nowej klasie kapłańskiej, sprzymierzył się ze „skrzywdzonymi” lewitami i dał im ochronę (zob. wyżej rekonstrukcję Schapera). Istotnie cechą charakterystyczną politycznego postępowania Nehemiasza była wyjątkowa nieufność, dlatego wolał otaczać się tymi, którzy nie tylko nie mieli władzy, ale – co najważniejsze – musieli całkowicie zależeć od jego władzy. To też potwierdza, że sytuacja lewitów była na tyle labilna i niepewna, że istniało ryzyko, iż – bez odpowiedniego wsparcia – zostaną zupełnie odsunięci od jakichkolwiek czynności publicznych przez

<sup>102</sup> Bardzo pomocne zestawienie różnych datacji działalności Malachiasza wraz z bibliografią podaje Andrew E. Hill (*Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 25D; New York: Doubleday 1998] 393–395).

nową kastę kapłańską (Ne 13,10–11). Taka wersja wydarzeń zakłada jednak, że reforma kapłaństwa i degradacja lewitów miała miejsce tuż przed przybyciem Nehemiasza, czyli w latach 480–460 przed Chr.<sup>103</sup> Jednak od razu rodzi inny problem: kto taką reformę mógł przeprowadzić? Kto miał taką władzę, by sprzeciwić się kapłanom? Skoro poza Nehemiaszem imię żadnego innego reformatora nie zapisało się – co byłoby dziwne, bo przy słabym zasiedleniu prowincji Yehud, liczącej między 20 650<sup>104</sup> a 30 125<sup>105</sup> ludności, imię ważnej osobistości nie umknęłoby biblijnym kronikarzom – musieli to zrobić Persowie. Rzeczywiście istnieje hipoteza o jakimś nieszczęściu, jakie spadło na Jerozolimę (bunt przeciwko Kserksesowi w 484 roku przed Chr.), sprowokowało najazd Persów, którzy zniszczyli mury miasta<sup>106</sup>. Persowie pozbawiając lewitów władzy, wprowadzili do świątyni nową klasę kapłańską.

Reasumując, jeśli uznamy Ml 2,1–9 za wiarygodne świadectwo historyczne, mamy *de facto* dwie możliwości datacji: a) za degradację lewitów był odpowiedzialny Nehemiasz po roku 445 przed Chr.; lub b) reformę kapłaństwa wymusili Persowie z niejasnych przyczyn politycznych w latach 480–460 przed Chr. (zob. przypis 51). Ponieważ jednak nie mamy świadectw na tak głęboką ingerencję Persów w organizację kultu religijnego prowincji Yehud, wydaje się, że reformę przeprowadził Nehemiasz (choć i tu bezpośredniego świadectwa nie posiadamy). Przypuszczamy więc, że degradując lewitów, powołał do istnienia nową linię kapłanów, która jednak potrzebowała archaizującej legitymacji (co zapewniły teksty P i Ez 44,10–16<sup>107</sup>, nawiązujące do czasów Mojżesza i reformy Jozjasza), ale jednocześnie sprowokował animozje między starymi i nowymi kapłanami. Działając zapobiegliwie, starał się nie odtrącić od siebie zdegradowanych lewitów. Wiedział bowiem, że gdyby eksperyment z nową linią kapłańską się nie powiódł, starzy kapłani lewiccy – już po oczyszczającej reformie – wróciliby na urząd, do czego z pewnością aspirowali i żywili takie nadzieje. Księga Nehemiasza przemilcza sam moment reformy, by w przyszłości potomkowie lewitów nie mogli wysuwać żadnych roszczeń.

Kim był Malachiasz? Prekursorem reformy? Wizjonerem? Na te pytania nie odpowiemy, lecz wiele wskazuje na to, że był czynnie zaangażowany w proces przygotowania reformy. Mógł więc być lewitą doskonale znającym środowisko kapłanów. Mógł być pomocnikiem Nehemiasza<sup>108</sup> ... albo samym Nehemiaszem, który jako יְחֶזְקִיָּה – posłaniec Jahwe stara się uwiarygodnić wobec judzkiego społeczeństwa, rozpowszechniając anonimowe dziełko pod pseudonimem. Malachiasz ma bowiem tego samego ducha i tę samą zapalczywość

103 Tak uważa Douglas Stuart („Malachi”, *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*, wyd. 3 [red. T.E. McComiskey] [Grand Rapids, MI: Baker Academic 1998] 1324).

104 Tak szacuje Charles E. Carter (*The Emergence of Yehud in the Persian Period* [JSOTSup 294; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999] 199–213, 215).

105 Tak szacują Oded Lipschits i Joseph Blenkinsopp (*Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003] 324–326, 355–360).

106 Grabbe, *A History of the Jews and Judaism*, I, 292–294.

107 Ez 44,10–15 również zakłada, że degradacja lewitów miała miejsce później, w okresie powygnaniowym.

108 Alexander von Bulmerincq (*Komentar zum Buche des Propheten Maleachi* [Tartu: Mattiesen 1926–1932] I–II) twierdzi, że Malachiasz był współpracownikiem Ezdrasza. Podobnie mówią targumy i św. Hieronim.

Nehemiasza. Jeśli to prawda, datację Księgi Malachiasza należy przesunąć na połowę V wieku przed Chr., choć nasze wywody nadal pozostają w sferze hipotez.

## Zakończenie

Ml 2,1–9 jest literackim, teologicznym i historycznym świadectwem na istnienie reformy kapłaństwa powygnaniowego, której bezpośrednim skutkiem była degradacja lewitów. Głównym jej powodem były nadużycia w sferze kultu ofiarniczego i niemoralność życia (choć nie wyklucza się również czynnika polityczno-społecznego). Ml 2,1–9 jest jednak czymś więcej niż prorocką mową oskarżycielską. Jest micwą, której konsekwencje mają rychło ujawnić się w życiu lewitów i całej społeczności Yehud. Wykonawcą micwy będzie sam Bóg, który przyjedzie w osobie swojego posłańca.

## Bibliografia

- Abba, R., „Priests and Levites”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible* (red. G. Buttrick) (Nashville, TN: Abingdon 1962) III, 876–889 (= *IDB*).
- Aberbach, M. – Smolar, L., „Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967) 129–140.
- Abramowiczówna, A., *Słownik grecko-polski* (Warszawa: PWN 1958) I.
- Achtemeier, P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna* (Warszawa: Vocatio 1999).
- Albertz, R., *Storia della religione nell’Israele antico. Dall’esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 24; Brescia: Paideia 2005) I–II.
- Alonso Schökel, L. – Sicre Díaz, J.L., *I profeti* (Roma: Borla 1996).
- Baudissin, W., „Priests and Levites”, *Hastings’ Dictionary of the Bible* (red. J. Hastings) (New York: Scribner’s 1902) IV, 67–97.
- Bos, J.M., *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea. The Case for Persian-Period Yehud* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 580; London et al.: Bloomsbury 2013).
- Botterweck, G.J. – Rinngren, H. – Fabry, H.-J. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) (= *TDOT*).
- Brzegowy, T., „Kaplani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu”, *Collectanea Theologica* 72/3 (2002) 5–32.
- von Bulmerincq, A., *Komentar zum Buche des Propheten Maleachi* (Tartu: Mattiesen 1926–1932) I–II.
- Carter, C.E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 294; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999).
- Cody, A., *A History of Old Testament Priesthood* (Analecta Biblica 35; Rome: PIB 1969).
- Cross, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1973).
- Cross, F.M., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1988).

- Dahmen, U., „זלז” *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans) XV, 67.
- Deissler, A., *Zwölf Propheten III: Zefanja – Haggai – Sacharja – Maleachi* (Neue Echter Bibel 21; Würzburg: Echter 1988).
- Dogondke, D., *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza. Teologiczne implikacje analizy biblijnej* (Lingua Sacra. Monografie 3; Warszawa: Verbinum 2013).
- Elliger, K., *Das Buch der zwölfkleinen Propheten II* (Das Alte Testament Deutsch 25/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963).
- Fohrer, G., *Strutture teologiche dell'Antico Testamento* (Biblioteca di cultura religiosa 36; Brescia: Paideia 1980).
- Freedman, D.N. et al. (red.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1992) (= *ABD*).
- Glazier-McDonald, B., *Malachi the Divine Messenger* (Society of Biblical Literature Dissertation Series; Atlanta, GA: Scholars Press 1987).
- Grabbe, L.L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages. A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel* (Valley Forge, PA: Trinity Press International 1995).
- Grabbe, L.L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yebud. A History of the Persian Province of Judah* (The Library of Second Temple Studies 47; London – New York: Clark 2004).
- Grabbe, L.L., „The Priesthood in the Persian Period: Haggai, Zechariah, and Malachi”, *Priests and Cults in the Book of the Twelve* (red. L.-S. Tiemeyer) (Ancient Near Eastern Monographs 14; Atlanta, GA: SBL Press 2016) 149–156.
- Gray, G.B., *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice* (Oxford: Clarendon 1925).
- Gressmann, H., „Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 30 (1910) 1–34.
- Gunneweg, A.H.J., *Levitener und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kulturpersonals* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 89; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965).
- Haran, M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon 1978).
- Hauer, Jr., C.E., „Who Was Zadok?”, *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) 89–94.
- Hill, A.E., *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 25D; New York: Doubleday 1998).
- Horst, F., *Die zwölfkleinen Propheten Nahum bis Maleachi* (Handbuch zum Alten Testament 14; Tübingen: Mohr & Siebeck 1964).
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E., *Psalms. III. A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2011).
- Judge, H.G., „Aaron, Zadok and Abiathar”, *Journal of Theological Studies* 7 (1956) 70–74.
- Kelly, J.C., *The Function of the Priest in the Old Testament* (Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas Theologica – Thesis ad Lauream [Doctoratum] 242; Roma 1973).
- Kennett, R.H., „The Origin of the Aaronite Priesthood”, *Journal of Theological Studies* 6 (1905) 161–186.
- Kitchen, K.A. – Lawrence, P.J.N., *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East* (Wiesbaden: Harrassowitz 2012) I–III.
- Kochler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2008) I–II.
- Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003) 329–330.



- Merrill, E.H., *An Exegetical Commentary. Haggai, Zechariah, Malachi* (Chicago, IL: Moody Press 1994).
- Metzger, B.M. – Coogan, M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (Warszawa: Vocatio 1997).
- Meyer, E., *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen* (Halle: Niemeyer 1906).
- Milgrom, J., „Book of Numbers”, *Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman *et al.*) (New York: Doubleday 1992) IV, 1152.
- Myers, J.M., *Ezra-Nehemia. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 14; New York: Doubleday 1965).
- Nelson, R.D., *Deuteronomy. A Commentary* (Old Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004).
- North, F.S., „Aarons’s Rise in Prestige”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1954) 191–199.
- Nurmela, R., *The Levites. Their Emergence as a Second-Class Priesthood* (South Florida Studies in the History of Judaism 193; Atlanta, GA: Scholars Press 1998).
- O’Brien, J.M., *Priest and Levite in Malachi* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 121; Atlanta, GA: Scholars Press 1990).
- Ogden, G.S. – Deutsch, R.R., *Joel and Malachi. A Promise of Hope – A Call to Obedience* (ITC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987).
- Petersen, D.L., *Zechariah 9–14 and Malachi. A Commentary* (Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 1995).
- Pfeiffer, E., „Die Disputationsworte im Buche Maleachi. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur”, *Evangelische Theologie* 19 (1959) 546–568.
- Piowar, A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Purvis, J.D. – Meyers, E.M., „Wygnanie i powrót. Od zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków do odbudowy państwa żydowskiego”, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, wyd. 3. (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio 2012), 297–335.
- von Rad, G., *Deuteronomio* (Antico Testamento 8; Brescia: Paideia 1979).
- Ramsey, G.W., „Zadok”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman *et al.*) (New York: Doubleday 1992) VI, 1034–1036.
- Redditt, P.L., *Haggai, Zechariah, and Malachi* (New Century Bible; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- Renker, A., *Die Tora bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tóra im Alten Testament* (Freiburger theologische Studien 112; Freiburg: Herder 1978).
- Reventlow, H.G., *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Antico Testamento 25/2; Brescia: Paideia 2010).
- Rofé, A., *La composizione del Pentateuco. Un’introduzione* (Bologna: Dehoniane 1999).
- Rowley, H.H., „Zadok and Nahushtan”, *Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 113–141.
- Rowley, H.H., „Melchizedek and Zadok (Genesis 14 and Psalm 110)”, *Festschrift für A. Bertholet zum 80. Geburtstag* (red. W. Baumgarten) (Tübingen: Mohr & Siebeck 1950) 461–472.
- Rudolph, W., *Haggai, Sacharja 1–8, Sacharja 9–14, Maleachi* (Kommentar zum Alten Testament 13/4; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1976).
- Schaper, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (Forschungen zum Alten Testament 31; Tübingen: Mohr & Siebeck 2000).
- Schart, A., „Cult and Priests in Malachi 1:6–2:9”, *Priests and Cults in the Book of the Twelve* (red. L.-S. Tiemeyer) (Ancient Near Eastern Monographs 14; Atlanta, GA: SBL Press 2016) 213–234.
- Schmid, K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014).



- Smend, R., *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1993).
- Smith, J.M.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi* (International Critical Commentary: Edinburgh: Clark 1980).
- Smith, M., *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press 1971).
- Smith, R.L., *Micah-Malachi* (Word Biblical Commentary 32; Waco, TX: Word Books 1984).
- Smith, W.R. – Bertholet, A., „Levites”, *Encyclopaedia Biblica* (red. T.K. Cheyne – J.S. Black) (New York: MacMillan 1902) 2770–2776.
- Snyman, S.D. (Fanie), *Malachi* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2015).
- Stuart, D., „Malachi”, *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*, wyd. 3 (red. T.E. McComiskey) (Grand Rapids, MI: Baker Academic 1998) 1245–1396.
- Sweeney, M.A., *The Twelve Prophets* (Berit Olam; Collegeville, MN: Liturgical Press 2000) I–II.
- Tiemeyer, L.-S. (red.), *Priests and Cults in the Book of the Twelve* (Ancient Near Eastern Monographs 14; Atlanta, GA: SBL Press 2016).
- Tournay, R.J., *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophetique du Second Temple à Jerusalem* (Cahiers de la Revue Biblique 24; Paris: Gabalda 1988).
- VanGemeren, W.A. (red.), *New International Dictionary of Old Testament and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan 1997) (= NIDOTTE).
- Verhoef, P.A., *The Books of Haggai and Malachi* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1987).
- Waltke, B.K. – O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Walton, J.H., *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Library of Biblical Interpretation; Grand Rapids, MI: Zondervan 1989).
- Weaver, H.R., *The Priesthood of Judaism in the Persian Period* (Dys. Boston University Graduate School 1949) <https://open.bu.edu/handle/2144/6350> [dostęp: 16.12.2022].
- Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Israel* (Scholars Press Reprints and Translations Series; Atlanta, GA: Scholars Press 1994).
- Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1991).
- Weyde, K.W., *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 288; Berlin: De Gruyter 2000).
- van der Woude, A.S., *Haggai, Maleachi* (De Prediking van het Oude Testament; Nijkerk: Callenbach 1982).
- Zawadzki, A., „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomiczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 375–403.
- Zimmerli, W., *Ezekiel. II. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25–48* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1983).



## The Woman's Womb as a Place of God's Action and Creation

**Marcin Chrostowski**

Pontifical Biblical Institute, Rome

marcinchrostowski@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1974-3923>

**ABSTRACT:** In the Hebrew Bible, the woman's womb is rendered by three main nouns: **רֶחֶם** (most often translated as "womb"), **בֶּטֶן** ("belly") and **מַעֵה** (plural only: **מַעֵיִם**, "bowels"). Although these terms take on various shades of meaning, they very often refer to the female womb. In this context, they always appear in relation to God, who is particularly active in this field. This article aims to show the ways of God's creative activity in the female womb, which also takes various metaphorical shades.

**KEYWORDS:** womb, belly, bowels, **מַעֵה**, **בֶּטֶן**, **רֶחֶם**

The concept of fertility in the Bible is connected with God in a very specific way. The overwhelming majority of biblical examples attest to the fact that the new life was not only conceived but created and shaped by God in a woman's womb, which is a special place of His action and creation. Every creature depends on God by "the enlivening breath of life (**נִשְׁמַת־רֵיחַ חַיִּים**)" (Gen 7:22), and the biblical author's thinking was modelled by the concept of the divine authorship of every life and creation on earth. However, in the process of conception, God acts in a very physical (i.e. personal) way, not only being responsible for the fact of a woman's pregnancy as God and Creator of every being but as really involved in every human conception, being active in that field. Therefore, every engenderment (or lack thereof) in the Scripture is more or less related to or even dependent on God.

One of the most important terms pertaining to conception in the Bible is "womb." It refers both to the Hebrew (HB)<sup>1</sup> and Greek (LXX)<sup>2</sup> Bible, both to Old (OT) and New Testament (NT),<sup>3</sup> as well as outside of it,<sup>4</sup> and refers not only to the woman but also to

1 K. Elliger – W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997).

2 A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera, quam recognovit et emendavit Robert Hanbart. Duo volumina in uno* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006).

3 *Novum Testamentum Graece*, 28 ed. (eds. E. & E. Nestle – B. & K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).

4 For example, the womb imagery in the Book of Genesis was reinterpreted in *4 Ezra*, where God's role in the process of conception was described in the matter of theodicy; E. Iricinschi, "Interroga matricem mulieris: The Secret Life of the Womb in *4 Ezra* and Sethian Cosmology," *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 70<sup>th</sup> Birthday* (eds. R. Boustán et al.) (Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 752;

God's<sup>5</sup> womb. For example, Jer 31:20c includes one of the most beautiful descriptions of God's love towards Ephraim (metonymically: Israel), in which the womb is used metaphorically to express God's feelings: "Therefore my bowels (עֲבֵרַי) bow to him; I must show him mercy (רַחֲמֵיךָ)!"<sup>6</sup> On the other hand, Job 38:29 places in God's mouth these words in the first person: "From whose womb (מִי־בֶטֶן) has the ice come out? Who multiplied the frost from heaven?" Therefore, the womb is a symbol of God's love and creative activity, for the world is the fruit of His "womb," and His love is "centralized" there because the womb is also a symbol of procreation.<sup>7</sup> Also, wisdom "with the faithful (μετὰ πιστῶν) was created for them (συνεκτίσθη αὐτοῖς) in the womb (ἐν μήτρᾳ)" (Sir 1:14b).<sup>8</sup>

However, apart from being a symbol of procreation, love or the beginning of everything, the womb is a place of God's forming deeds since the work of creation did not end with the formation of the world. The author of Psalm 139 reflects on God's creative action in shaping each human being in the womb: "You knit me together in my mother's womb (בֶּטֶן) (Ps 139:13). "Inside a mother's womb (ἐν κοιλίᾳ μητρὸς) the flash was modelled (ἐγλύφην σάρξ)," says the inspired author of Wisdom (Wis 7:1b). The passive voice used here shows that man did not form himself but "was shaped/created/modelled" in the mother's womb (ἐν κοιλίᾳ) by God (in the *passivum divinum* sense), who is the first "actant" in the process of conception and creation of every human. It proves that a woman's womb is the place of special cooperation between God and man. What distinguishes biblical thought is God's active participation in the creation of man and, generally speaking, every life.<sup>9</sup>

In the HB, the woman's womb is rendered by three main nouns: עֲבֵרַי (most often translated as "womb"), בֶּטֶן ("belly") and עֲבֵרַי (plural only: עֲבֵרַי, "bowels").<sup>10</sup> Of course, there are other Hebrew nouns pertaining to the womb, such as קֶבֶט ("stomach")<sup>11</sup> and בֶּטֶן ("belly"), but they are used less often and in the second case (בֶּטֶן), it refers to

see also F. Flannery-Dailey, "Go, ask a woman's womb': Birth and the Maternal Body as Sources of Revelation and Wisdom in 4 Ezra," *JSP* 21/3 (2012) 243–258.

5 Generally, the Hebrew name יהוה is translated as "the Lord" and יהוה as "God." However, these terms will be used interchangeably in the present article, especially when biblical quotations are not cited.

6 Unless otherwise stated, the translations come from the author.

7 G. Vall, "From Whose Womb Did the Ice Come Forth? Procreation Images in Job 38:28–29," *CBQ* 57/3 (1995) 504–513.

8 V. Petrakis, "The Beginning of Wisdom is to Fear the Lord, And She was Joined with the Faithful in the Womb." *WSir* 1:12 The Theology of Children, An Insight from the Old and the New Testaments," *Love, Marriage and Family in Eastern Orthodox Perspective* (eds. T.G. Dedon – S. Trostyanskiy) (Gorgias Eastern Christian Studies 44; Piscataway, NJ: Gorgias 2016) 295–302; see also J. Corley, "Wisdom and Fear of God in Ben Sira 1:11–21: Second Temple Perspectives," *JSP* 30/1 (2020) 46–56.

9 W. Węgrzyniak, "Starotestamentowe życie nienarodzonych," *Polonia Sacra* 17/1 (2013) 18, 34.

10 They do not always have the same sense, taking on different shades of meaning depending on the context. For example, עֲבֵרַי should be distinguished from בֶּטֶן because the latter refers not always to the womb specifically but also to the larger abdominal area of the body. On the other hand, בֶּטֶן is to be distinguished from עֲבֵרַי, which also refers to the stomach, belly (2 Sam 20:10) and male reproductive organs (Gen 15:4; 2 Sam 7:12; 16:11); V.P. Hamilton, "עֲבֵרַי," *NIDOTTE* III, 1093.

11 *DCH* VII, 170.

the belly of reptiles.<sup>12</sup> It is also related at least in part to רִיק (“[woman’s] lap, bosom”; e.g. Deut 28:56; Prov 5:20; Ruth 4:16; Lam 2:12).<sup>13</sup> The present article deals with the most noteworthy texts in which the connection of the female womb with God’s creative action occurs and explains the ways of that activity. The main field of research will be the HB, but references to the LXX and NT texts will also be made.

## 1. רָחַם (“Womb”) as a Place of Loving and Merciful Activity of God Towards Man

The first noun, רָחַם, occurs in the HB 30 times (along with its derivative nouns) and, in the overwhelming majority, refers to the woman’s womb, whose fruits belong to God or depend on Him. It pertains to a physical organ which is unique to the female. From this noun, the Hebrew language developed other words:<sup>14</sup> the verb רָחַם (“love, have compassion/mercy”), the noun רַחֲמִים (“compassion, mercies”) and the adjective רַחוּם (“compassionate, merciful”). The root רחם is the base from which the substantive is derived. רָחַם is probably a primary noun, of which the verb רָחַם is denominative. The other noun, רָחַם, is a by-form of רָחַם.<sup>15</sup>

Unlike other Hebrew words related to the womb, such as בֶּטֶן (“belly”), חֵיק (“lap, bosom”) and מְעֵיִם (“bowels”), which in the HB can also denote the parts of the male body, without exception the noun רָחַם/רַחֲמִים is used for the female womb.<sup>16</sup>

At this point, it should be noted that the metaphorical use of רָחַם (not pertaining to a mother’s womb) is very rare and refer to the other “womb.” The only exceptions are the above-mentioned expression רָחַם מִשְׁחָרַר (Ps 110:3) and descriptions of the beginning of something in terms of “coming out of the womb,” as in the Book of Job: “the sea (ים) burst out (בָּגִיחוֹ) from the womb (מִרְחָם)” (Job 38:8).<sup>17</sup>

The Greek Bible translates the nouns רָחַם/רַחֲמִים/רָחַם as μήτρα, which, similarly to רָחַם, occurs in 33 times LXX and two times in NT. The expression כָּל־פֶּטֶר־רַחֲמֵם, “all that opens the womb,” is translated as πᾶν διανοίγον μήτραν. Other translations such as κοιλία, “belly, womb” are also used,<sup>18</sup> but they refer to other Hebrew nouns, namely בֶּטֶן and מְעֵיִם.

12 C.L. Rogers Jr., “רָחַם,” *NIDOTTE* I, 835.

13 T. Kronholm, “רָחַם,” *TDOT* XIII, 456.

14 Hamilton, “רָחַם,” 1093.

15 *HALOT* III, 1217.

16 Kronholm, “רָחַם,” 456.

17 Kronholm, “רָחַם,” 458, quoting this passage from Job (“the womb of the sea”), gives an incorrect reference, Job 10:18. In fact, this expression occurs in Job 38:8.

18 Kronholm, “רָחַם,” 458.

### 1.1. Frequent Meanings of רֶחֶם

Usually masculine, this noun means a womb or a matrix and refers to the belly or womb of a woman (most occurrences) or an animal, namely the place where a foetus develops and from which it exits at birth (Gen 20:18; 29:31).<sup>19</sup> A womb that miscarried could also be a curse from God but not necessarily (Hos 9:14).<sup>20</sup>

Generally speaking, in the HB, the term רֶחֶם/רְחֵם denotes the female genitalia as a whole (uterus, vulva and vagina) and refers to the site where human life originates, so the most common and traditional translation of it is “womb,” sometimes used idiomatically.<sup>21</sup>

The Hebrew nouns רֶחֶם/רְחֵם/רְחֵמָה have a similar meaning in other ancient languages;<sup>22</sup> in Middle Hebrew, in the Dead Sea Scrolls (1QH 4:30; 9:30; 15:15, 17)<sup>23</sup> and Jewish Aramaic, רֶחֶם means the womb; Akkadian *rēmu(m)* denotes the womb but also mercy and compassion.<sup>24</sup> This leads to an interesting observation about the common root of the words “womb” and “love” and their connections with God, which will be analysed below.

### 1.2. The Relationship between רֶחֶם (“Womb”) and רַחֵם (“Love, Have Compassion/Mercy”)

Several ancient languages match the idea of the womb with love, mercy and compassion, which is applied almost exclusively to God. It is clear both in Hebrew and ancient languages, both in the text and the ancient buildings.<sup>25</sup> As Horacio Simian-Yofre points out, secular usage of the root רַחֵם in the HB is limited: only in Prov 28:13 רַחֵם in pual could refer to human mercy. In the other texts where רַחֵם occurs as a verb, it is always associated with God showing or withholding mercy or human beings showing or withholding mercy as agents of the divine will. Except in the passages where רַחֵם has physical connotations (Gen 43:30; 1 Kgs 3:26), it always denotes the compassion or mercy that God shows or withholds, directly or through human agents. In sum, רַחֵם appears to be indigenous to religious and theological language; only occasionally does it refer to human relationships.<sup>26</sup>

19 *CWSD-OT*, 1049.

20 *DCH* VII, 470; in this context, see D. Krause, “A Blessing Cursed: The Prophet’s Prayer for Barren Womb and Dry Breasts in Hosea 9,” *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible* (ed. D.N. Fewell) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) 191–202.

21 In the phrase רַחֵם רְחֵמָה (Judg 5:30), the meaning “one, two wombs” refers to the soldiers’ term for concubines captured during a war. Here is the only case of using the theoretical form of the analysed noun, i.e. רְחֵמָה; Kronholm, “רֶחֶם,” 455.

22 *HALOT* III, 1217.

23 M. Abegg – J. Bowley – E. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance* (Leiden: Brill 2003–2015) I–II. See also N.A. Meyer, “Born of Woman, Fashioned from Clay: Tracking the Homology of Earth and Womb from the Hebrew Bible to the Psalms of Thanksgiving,” *DSD* 28 (2021) 135–178.

24 Kronholm, “רֶחֶם,” 454, where he cites *KAI*, 27, 23.

25 I. Ziffer, “Moon, Rain, Womb, Mercy. The Imagery of The Shrine Model from Tell el-Far’ah North – Biblical Tirzah. For Othmar Keel,” *Archaeology and Ancient Israelite Religion* (ed. A. Faust) (Basel *et al.*: MDPI 2020) 146.

26 H. Simian-Yofre, “רַחֵם,” *TDOT* XIII, 451.

Although some claim that in Hebrew, the strict relationship of the nouns רַחֵם/רַחֵם and רַחֵם to the verb רַחֵם (“love, have compassion/mercy”) remains uncertain<sup>27</sup> and it should also be considered in the light of other ancient languages. The Akkadian noun *rēmu* (“womb, compassion”; the etymological equivalent of Hebrew noun רַחֵם) is “the word typically used to express compassion or loving affection ‘from above.’”<sup>28</sup> Although the Akkadian distinguishes between two verbs *ra’āmu* (“love”; from the root *r’m*) and *rēmu* (“have compassion”; from the root רַחֵם), Hebrew and Aramaic combine them as רַחֵם (“love, have compassion/mercy”).<sup>29</sup> This also refers to the relationship between the Hebrew verb רַחֵם (“love, have compassion/mercy”) and the Arabic verb *raḥima* (“show compassion, have mercy”), and *raḥuma* (“be soft/tender, show sympathy, love”),<sup>30</sup> and the Aramaic noun רַחֵם (“mother love”).<sup>31</sup> As Tryggve Kronholm aptly emphasizes, present-day scholarship tends to posit a common Semitic verb with the root רַחֵם with an equally comprehensive semantic domain, similar to that of אָהַב (“love”).<sup>32</sup> But here, it is important to underline that the Hebrew verb רַחֵם does not only refer to love itself but to its higher form: mercy and compassion, which is associated with the womb (רַחֵם) and centralized there.

It is also important to point out that the adjective “merciful” in the overwhelming majority refers to God, which is attested in the HB and outside of it. The oldest surviving documentary evidence of the epithet “merciful” referring to divinity is found in a Northwest Semitic language – apart from the rather general usage in the Mesopotamian formula *ilu rēmēnū* (“merciful god”) – it appears on the Tell Fekheriye stele from 9<sup>th</sup> century BC, inscribed in Akkadian (an Assyrian dialect) and Aramaic. The Aramaic reads אלה רחמן (*’lh rḥmn*; “merciful god”)<sup>34</sup> and is a close equivalent to the Hebrew adjective רַחוּם (“compassionate, merciful”).<sup>35</sup> The adjectival form רַחוּם occurs 13 times in the Hebrew Bible, 11 times in combination with רַחוּם (gracious). Besides Ps 112:4 (which uses the formula to describe human beings), it refers only to God (יהוה).<sup>36</sup>

There are also suggestions to connect the readings of the opening passages of the Bible: “In the beginning, God created the heaven and the earth. And the earth was without form, and void [...], and the Spirit of God moved upon the face of the waters” (Gen 1:1–2),

27 Kronholm, “רַחֵם,” 454.

28 G. Schmuttermayr, “RHM – Eine lexikalische Studie,” *Bib* 51 (1970) 509; quoted after Kronholm, “רַחֵם,” 454.

29 Hamilton, “רַחֵם,” 1093.

30 Lane I/3, 1059–1060, quoted after Kronholm, “רַחֵם,” 455.

31 Hamilton, “רַחֵם,” 1093.

32 Kronholm, “רַחֵם,” 455, where he cites, among others, H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1965) 261.

33 The phrase *ilu rēmēnū* is one of the most common characteristics of Marduk; T. Abusch *et al.*, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (AMD 8/3; Leiden: Brill 2020) 226.

34 A. Abou-Assaf – P. Bordreuil – A.R. Millard, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (Études Assyriologiques 7; Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations 1982) 23, l. 5.

35 L. van der Watt, *The Reception of the Grace Formula in Old and New Testament Theologies. A Hermeneutical and Theological Study* (Diss. Stellenbosch University; Stellenbosch 2020) 31–32, <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/109121> [access: 11.01.2022].

36 Simian-Yofre, “רַחֵם,” 448.



with the Ugaritic literature, which was drawn by Otto Eissfeldt and described by Admiel Kosman. According to this view, God connects intimately and empathetically with the existing matter (תְּהוֹם) from a dialogic perspective. From today's point of view, it can be called "love," in light of which all comes and continues to be "born" from the material "womb" of תְּהוֹם.<sup>37</sup>

God's love "related to the womb" can be found in the Book of Jeremiah 31. God speaks in the first person as a mother of the son Ephraim: "Therefore my bowels (מְעֵי) bow to him; I must show him mercy (רַחֵם)" (Jer 31:20c). The verb רַחֵם ("have compassion/mercy") and the noun רֶחֶם ("womb") are intertwined in their root (רָחַם), which could be translated as "compassion." Here the word "bowels" (מְעֵי) denotes "heart" or "inner parts," which in several other passages of the Scripture correspond to the word "womb."

### 1.3. God's Creative Activity "from the Womb" (מִרְחֵם)

The phrase מִרְחֵם (literally: "from the womb"; Job 3:11; 10:18; Ps 22:11; 58:4; Jer 1:5; 20:17, 18) denotes not so much the birth but the existence in the womb as the real beginning of human life. The biblical statements cited here link the idea of life with the womb, not only stressing that coming out from the womb is the beginning of one's life but also suggesting that real life already exists in the womb. This is particularly evident in Ps 22:11: "I was entrusted to You from the womb (מִרְחֵם), from the womb of my mother (מִבֶּטֶן אִמִּי) my God (are) you."<sup>38</sup> Finding that "from the moment of his birth and his mother's initial care, the sufferer had been dependent ultimately upon God"<sup>39</sup> is not enough because God is presented here not only as the One on whom everything depends but as the One who looks after everything and everyone (cf. Ps 22:10).

The same language referring to the mother's womb as the place where life begins is presented in Ps 58:4a: "They go astray, the wicked, from the womb (מִרְחֵם) they err"; and in Ps 58:4b: "From the womb (מִבֶּטֶן) they tell lies." In both psalms cited (Ps 22:11; 58:4), the Hebrew text uses two different (but synonymous) words for a womb, namely, רֶחֶם ("womb") and בֶּטֶן ("belly").<sup>40</sup> In exaggerated language, the author of Ps 58:4a wants to say that these people go astray from the womb, which means: "from the very beginning of life" as if he wanted to say that they have gone astray "since forever."

A similar idea of the beginning of life "from the womb" (מִרְחֵם) is in Job 3:11; 10:18. God here is not only the first "actant" in the "forming" of human in the womb, as presented in the Book of Jeremiah (Jer 1:5), but is also responsible for "bringing someone's out of the womb." In the first verse (Job 3:11a), Job prays, complaining that he did not die at birth,

37 A. Kosman, "And the Spirit of God Hovered': A Dialogic Reading of the Opening Lines of Genesis," *Nashim* 33 (2018) 7–19.

38 In v. 10b, the literal translation is: "from the womb of my mother my God (are) you." It means that from his birth, God had cared for and protected him; R.G. Bratcher – W.D. Reyrburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies 1991) 218.

39 P.C. Craigie – M.E. Tate, *Psalms 1–50*, 2 ed. (WBC 19; Grand Rapids, MI: Zondervan 2004) 199.

40 Bratcher – Reyrburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, 517.

more precisely, after leaving the womb: “Why (לָמָּה) <sup>41</sup> died I not from the womb” (מֵרֶחֶם)? In the same verse (3:11b), Job explains further: “Why did I not come out of the womb (מֵרֶחֶם) and die.” The first prepositional phrase “from the womb” (מֵרֶחֶם) is clarified, expanded and specified by the second: “out of the womb” (מִבֶּטֶן). It may be that the “from” in the first phrase means “immediately after leaving the womb” (cf. Job 3:11b). <sup>42</sup> He then asks: “Why (לָמָּה) from the womb (מֵרֶחֶם) did you bring me out?” (Job 10:18). God here plays the role of a midwife, who induces labour or delivers a child.

God is responsible for the human existence (in a sense: occurrence) in the mother's womb, as presented in the Book of Jeremiah, where God is described as He, who “did not kill me in the womb (מֵרֶחֶם)” (Jer 20:17a), that is to say, “He saved me in the womb.” Otherwise, says the prophet: “my mother would have been my grave and her womb (רֶחֶם) forever great” (Jer 20:17b). <sup>43</sup> The phrase מֵרֶחֶם means literally: “from the womb.” The preposition מֵן used here can have a temporal meaning, <sup>44</sup> and “from the womb” could mean “from the time I was in the womb.” <sup>45</sup> At this point, the text seems to suggest that human life begins before birth. It depends entirely on God, who also appoints His chosen ones for special tasks.

The analysis carried out above may lead to the first conclusions of a theological nature. First, human life “from the womb” (מֵרֶחֶם) belongs to God (Ps 22:11). Secondly, God “shaped” every human being “in the womb,” even before birth (Jer 1:5), which testifies to the true life of man even before birth. Third, even complaining about the fate of a man, which is difficult “from the womb,” is directed straight to God (Job 3:11; 10:18; Jer 20:17–18). He is the addressee of these lamentations and the “first to act” in human life “from the womb.”

#### 1.4. “All That Opens the Womb” (כָּל־פֶּטֶר־רֶחֶם) Belongs to God

Especially interesting are the Hebrew phrases: “all the firstborn that opens every womb” (כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם) (Exod 13:2) or: “all the firstborn that opens the womb” (כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם) (Num 3:12) and the expressions: “all that first opens the womb” (כָּל־פֶּטֶר־רֶחֶם) (Exod 13:12, 15; 34:19; Num 18:15; Ezek 20:26) or the variant: “(all) that opens every womb” (פֶּטֶר־כָּל־רֶחֶם) (Num 8:16).

<sup>41</sup> The opening word “why” (לָמָּה) in these verses (Job 3:11; 10:18) is typical of cries of lament in the Psalms (Ps 10:1; 22:1) and in the prophetic section (Jer 20:18; Lam 5:20). Job's outburst, however, is not a straightforward complaint to God. Job's “whys” are a wish that his life had never begun; N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1985) 110.

<sup>42</sup> The parallelism of “die” (מֵת) and “expire” (גָּנַע) also occurs in Job 14:10 and of “womb” (רֶחֶם) and “belly” (בֶּטֶן) in Job 10:18–19; 31:15; Ps 22:11; 58:4; Jer 1:5; D.J.A. Clines, *Job 1–20* (WBC 17; Grand Rapids, MI: Zondervan 1989) 89.

<sup>43</sup> In this context, “great” means the womb is still enlarged due to pregnancy; B.M. Newman – P.C. Stine, *A Translator's Handbook on the Book of Jeremiah* (New York: United Bible Societies 2003) 459.

<sup>44</sup> BDB, 581.

<sup>45</sup> P.C. Craigie – P.H. Kelley – J.F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1–25* (WBC 26; Grand Rapids, MI: Zondervan 1991) 279.

The text clarifies that every such firstborn, both of man or beast, belong to God (Exod 13:2; 13:12, 15) as His statement is short and clear: “all that first opens the womb” (namely all the firstborn) (כָּל־פֶּטֶר־רֶחֶם) is Mine (לִי) (Exod 34:19).

Here comes a very interesting perspective on the relationship between God and רֶחֶם, namely, the affiliation of every fruit of the womb to God, that is to say, every living creature belongs to God under the Torah law. It is shown especially in the legal statements of the HB (Exod 13:2, 12, 15; 34:19; Num 3:12; 8:16; 18:15).

#### 1.5. God “Opened Her Womb” (וַיִּפְתַּח אֶת־רֶחֶמָהּ)

The HB presents birth as the “opening of the womb,” which is always God’s will. Such “opening of the womb,” the metaphor for conception, is described to stress that God is active in every conception. It is shown in the case of Leah in the Book of Genesis: “When the Lord saw that Leah was taken away, He opened her womb (וַיִּפְתַּח אֶת־רֶחֶמָהּ), and Rachel was barren” (Gen 29:31). But later, “God remembered Rachel; He heard her and opened her womb (וַיִּפְתַּח אֶת־רֶחֶמָהּ)” (Gen 30:22).

Considering the story of these two sisters, one should know that Rachel was previously barren, but the same is said of Leah, Rachel’s fertile sister: before she gave birth to her first child, Lord “opened her womb” (וַיִּפְתַּח אֶת־רֶחֶמָהּ) (Gen 29:31). If neither Rachel nor Leah can become pregnant without divine intervention, God seems to be personally involved in their pregnancies.<sup>46</sup> In order to “open the womb,” God’s direct action is necessary, regardless of whether the woman has already had children or not. Every pregnancy is then attributed to the power of God, on whom everything depends.

#### 1.6. God “Closed Her Womb” (סָגַר רֶחֶמָהּ)

God is also presented as He, who “closes the womb”; therefore also active in this area. A good example is Hannah, about whom the author of 1 Samuel writes that her husband Elkanah “loved her, and the Lord had closed her womb (סָגַר רֶחֶמָהּ)” (1 Sam 1:5). But “her rival annoyed and irritated her with constant taunting because the Lord had closed her womb (סָגַר יְהוָה בְּעַד רֶחֶמָהּ)” (1 Sam 1:6). This passage recalls the biblical motive of the greater love of the husband for the barren wife. For example, Jacob loved Rachel more than Leah despite her barrenness (Gen 29:30–31). Likewise, Peninnah used her fertility to rise above her rival. Similar relations were between Hagar and Sarah (Gen 16:4) and Leah and Rachel (Gen 30:1–24). In the case of Leah, the Lord opened her womb when He saw that she was hated (Gen 29:31),<sup>47</sup> in which divine providence could be seen.

In the house of Abimelech, God has “closed with a closure” (עָצַר עָצַר) of all the wombs (כָּל־רֶחֶם) (Gen 20:18). In the preceding verse (Gen 20:17), Abraham intercedes on behalf of Abimelech before God; as a result, fertility is restored to Abimelech, his wife, and slave

<sup>46</sup> C.R. Moss – J.S. Baden, *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton, NJ – London: Princeton University Press 2015) 58.

<sup>47</sup> R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10; Grand Rapids, MI: Zondervan 2000) 7.

girls. The verb עָצַר, used in v. 18 to describe the Lord's closing of all the wombs of the house of Abimelech, had been earlier used by Sarah about herself and her own condition: "restrained me (עָצַרְנִי) the Lord from bearing" (Gen 16:2). In Gen 20:17–18, the Lord is presented not only as the One, who causes everything but also cares for everyone. His restraining providence deterred Abimelech from sleeping with Sarah.<sup>48</sup>

The conclusion is clear: God is the giver and protector of every life, the main subject of this event and its main inspirer.<sup>49</sup> Human life begins in the womb, which is the place of God's creative activity. In fact, every life is created by Him already before birth. The relationship of God's womb with creation is clearly present in the Bible. One should also constantly remember the special intervention of the Holy Spirit in the conception of the Son of God. The womb is, therefore, the place of God's loving action, so it should be interpreted as the place of cooperation with God.

## 2. בֶּטֶן ("Belly") as a Place of God's Activity in the Innermost Part of the Human Body

The second Hebrew noun concerning the present subject is בֶּטֶן, which occurs 72 times in the HB, frequently in terms of "belly," "inner parts of the body" or "womb."

A number of the OT texts (e.g. Isa 46:3; 49:15; Jer 1:5; Ps 22:11; 58:4; Job 3:11; 10:18, 19; 31:15) use the noun רֶחֶם in parallel with בֶּטֶן, "belly," "womb,"<sup>50</sup> from which it should be distinguished as the latter refers not only to the womb but, as the exceptions reveal, to the larger abdominal area of the body. The above examples present the appearance of both nouns related to the womb, namely בֶּטֶן and רֶחֶם. The basic meaning of "interior" compares quite closely with the Greek κοιλία ("belly, womb"; 101 times in the LXX, 22 times in the NT) and γαστήρ ("belly, stomach"; 67 times in the LXX, 9 times in the NT). These two words are employed almost exclusively to translate בֶּטֶן in the LXX.<sup>51</sup> One of the most significant examples of using the noun κοιλία in the NT is the passage from Luke 1:42b when Elisabeth says to Mary: "blessed is the fruit (ὁ καρπὸς) of your womb (τῆς κοιλίας σου)." It testifies to the fact that it generally denoted the womb.

The Aramaic root בטנ is the base for the noun "belly" and the verb "to be pregnant,"<sup>52</sup> "pregnant woman," "pregnancy" and "conception."<sup>53</sup>

48 V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18–50* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995) 71.

49 G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, Revised ed. (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1972) 294.

50 Kronholm, "רֶחֶם," 456.

51 D.N. Freedman – J.R. Lundbom, "בֶּטֶן," *TDOT* II, 94.

52 M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York: Luzac – Putnam 1903) I, 158.

53 M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2; Ramat-Gan: Bar Ilan University Press 1990) 91; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN

### 2.1. Frequent Meanings of בֶּטֶן

In the HB, the feminine noun בֶּטֶן frequently refers to the “belly”<sup>54</sup> or a “lower abdomen” of a man (Judg 3:21–22) or a woman (Num 5:21–22,27), where it usually refers to a “pregnant belly” (Hos 9:11; in a beautiful form: Song 7:3). In Job 40:15, there is a reference to the “belly” of hippopotamus (בְּהֵמוֹת). Belly, or rather “bowels,” could be a seat of passion, avarice (Job 20:20, 23), intellectual faculties (Prov 22:18)<sup>55</sup> or the “innermost part” of the upper cosmos, namely the firmament (Job 38:29), as well as the lower cosmos, Sheol (Jonah 2:3). The examined noun is once used as an architectural term to denote a “rounded projection,” upon which the two pillars of a building stood (1 Kgs 7:20).<sup>56</sup>

The meaning range of בֶּטֶן is even wider and can also be extended to the man, who can also speak of children as having come from his בֶּטֶן (Job 19:17). In a figurative sense, בֶּטֶן denotes the inner being of a person; the innermost part, as the place where thoughts are treasured and the spiritual being expressed itself (Job 32:18; Prov 20:27).<sup>57</sup>

בֶּטֶן could also mean the human “body” as opposed to the soul (נַפְשִׁי וּבִטְנִי) (Ps 31:10; 44:26).<sup>58</sup> A separate lot of meanings concern the translation of the noun as “womb,” which needs to be analysed separately.

### 2.2. בֶּטֶן as “Womb” where God Acts

As mentioned above, the noun בֶּטֶן occurs in parallel with רֶחֶם, which more exclusively means the “womb.” Therefore, with the general meaning of “inside,” בֶּטֶן frequently refers to the womb, where it is linked strongly with God’s creative and active care, comfort and the calling of His chosen one (Ps 22:10; 139:13; Isa 44:2, 24; 49:1, 5; Jer 1:5).

Rebekah was found to have twins in her בֶּטֶן (Gen 25:24). One of them, Jacob, earned his name from his activity, as he “took the heel of his brother” in בֶּטֶן (Hos 12:4). An angry Jacob says to Rachel, Leah’s sister: “Am I in the place of God, who has withheld from you the fruit of the womb (פְּרִי־בֶטֶן)?” (Gen 30:2).

In the idioms “the fruit of my womb” (פְּרִי בִטְנִי) (Mic 6:7; cf. Gen 30:2) and “the sons of my womb” (לְבָנֵי בִטְנִי) (Job 19:17), children are generally called the “fruit of the womb” (פְּרִי הַבֶּטֶן) (Deut 28:4; Ps 127:3; Isa 13:18), where the noun בֶּטֶן may be a synecdoche for “body,” from which the children come from, not the belly. The Lord swears an oath to David, saying: “One of the sons of your womb (מִפְּרִי בִטְנִיךָ) I will set on your throne”

– Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias 2009) 137; A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2000) 94; quoted after: Ziffer, “Moon, Rain, Womb, Mercy,” 146.

54 C.L. Rogers Jr., “בֶּטֶן,” *NIDOTTE I*, 639; Freedman – Lundbom, “בֶּטֶן,” 95.

55 At this point, one would rather choose the meaning referring to the biblical sense of “heart.” This meaning is not literal but figurative; it designates the innermost part of man, literally “innermost parts of the belly” (הַדָּרְי־בֶטֶן) or figuratively the “inmost soul” (Prov 18:8; 26:22, 20:27, 30), which leads to another translation, namely “inner parts” of the body in a general sense (Prov 22:18), and another verb מָעִים that will be discussed later in this article.

56 Freedman – Lundbom, “בֶּטֶן,” 95.

57 *CWSD-OT*, 129.

58 BDB, 105–106.

(Ps 132:11). In Hos 9:11, 16, Ephraim is the personified nation, described with בָּטֶן. Also, Isaiah speaks of the nation as having been formed in a mother's בָּטֶן (Isa 44:2, 24). Here the noun could simply mean the "womb."

It is worth stressing that children, described by the phrase "fruit of the womb" (פְּרִי הַבֶּטֶן), are considered "a reward" (שָׂכָר) from the Lord (Ps 127:3). God is the One who gives or withholds "the fruit of the womb" (פְּרִי־בֶטֶן) (Gen 30:2). The covenant is a promise that He will "bless" the "fruit of your womb" (פְּרִי־בֶטְנְךָ), that He will grant children if His people keep it (Deut 7:13; 28:4, 11, 18, 53; 30:9, all contain the phrase פְּרִי־בֶטֶן, which most often appears in this book, especially in Deut 28).<sup>59</sup> However, if the nation is disobedient, God will curse the "fruit of the womb" (Deut 28:18), or as a result, Israel will eat the "fruit of the womb (פְּרִי־בֶטְנְךָ) which God your Lord has given you" (Deut 28:53). The promise for keeping the Law is not eternal life but a fruitful one, rich in the fruits of God-given offspring in the land that God has given Israel.<sup>60</sup>

God is the One who shapes and forms the foetus in בָּטֶן (Job 3:3–11; 31:18; Ps 139:13; Jer 1:5), who brings the child forth from בֶּטֶן (Ps 22:10; Isa 46:3) and superintends its life from its earliest moments (Ps 71:6; Isa 49:1). The wicked go astray "from the womb (מִרְחֶם) and speak lies from birth" (מִבֶּטֶן) (Ps 58:4). God also curses the womb of the adulteress (Num 5:21).<sup>61</sup>

### 2.3. God's Creative Activity "in the Womb" (בְּבֶטֶן)

God is active in forming every human being in the "womb," and He cares for the unborn (Ps 139:13; Eccl 11:5). Especially important in this regard is the fragment of Eccl 11:5: "As you do not know what way the spirit comes to the bones in the pregnant womb (בְּבֶטֶן) that is with child. Ecclesiastes's main thought may be as follows: "As you cannot know the path of the wind – like the bones in a pregnant womb."<sup>62</sup> In addition to the wise advice of the inspired author regarding the mysterious ways God acts, the text relays an important message about the child's life before birth. What is more, God himself is the giver of the spirit He breathes into the bones of the pregnant, precisely "into her womb."

The same idea is expressed even more clearly in another passage (Ps 139:13), which describes the creative activity of God, forming a human being in the mother's womb: "You formed my kidneys, You knit me together in my mother's womb (בְּבֶטֶן אִמִּי)." A similar example is found in the Book of Job: "Did not He that made me in the womb (בְּבֶטֶן) made him? And did not He (the One) fashion us in the womb (בְּרֶחֶם)? (Job 31:15)."

<sup>59</sup> Rogers, "בָּטֶן," 640, quoting the biblical references about the blessing of the "fruit of the womb," incorrectly cites Deut 28:18, which contains the curse of the "fruit of the womb." Later, now correctly, he gives this reference in the paragraph relating to the cursing of the fruit of the womb and withdrawal of God's blessing as a result of breaking the Covenant.

<sup>60</sup> Rogers, "בָּטֶן," 640.

<sup>61</sup> J.N. Oswalt, "בָּטֶן," *TWOTI*, 103.

<sup>62</sup> Although the pointing to בְּבֶטֶן makes it a construct with הַמְלֵאָה ("in the womb of a pregnant woman"), it is also possible to construe הַמְלֵאָה as an adjective (the pregnant womb); J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1987) 180.



It is clarified very precisely also in the Book of Jeremiah. Calling him to be a prophet, God says: “Before I formed you in the womb (מִבֶּטֶן), I knew you (יָדַעְתִּיךָ), and before you came out of the womb (מִרְחֹם), I sacrificed you” (Jer 1:5).<sup>63</sup> God creates not only the human body in the womb but sacrifices its life even before the actual birth, that is to say, God confirms the real life begins in the womb. The texts suggest that God knows His servant even before conception, before forming him in the womb. The opening word “before” (בְּטֶרֶם) of this vocational dialogue between God and Jeremiah is deeply significant. Even if the prophet in his later days would have been overtaken by despair, he could know that the divine destiny full of love for him reached back even before his birth; what is more, that destiny even preceded his existence in the womb. The verbs used here are equally important. The verb יָדַע, “know,” has considerable meaning in the OT because it reaches beyond the intellectual knowledge to the personal union, for it is used in the intimate relations between a man and his wife (Gen 4:1). Therefore, God’s deep commitment to His servant precedes even his birth.<sup>64</sup> Some try to interpret this passage of Jer 1:5 as two pre-birth phases of Jeremiah’s existence, which could also witness an Israelite understanding of two phases of the pre-birth selection. The first occurred before the conception and the second after it but already in the womb.<sup>65</sup> Again, this can lead to the conclusion that the real life of humans begins in the womb and show how important this issue is in the HB.

#### 2.4. God’s Creative Activity “from the Womb” (מִבֶּטֶן)

The idiom “from the womb” (מִבֶּטֶן) refers to the very beginning of one’s life, as in Job 31:18, where Job says that from his mother’s womb (מִבֶּטֶן אִמִּי) he guided the widow, meaning: “I have always done this.”<sup>66</sup> However, the analysis of the majority of the biblical passages relating to מִבֶּטֶן testifies to the fact that the construct phrase מִבֶּטֶן refers more frequently to God who is active in that area.

The beginning of human life on the earth is viewed generally as starting “when he comes out of the womb” (מִבֶּטֶן יֵצֵאֲתִי) (Job 3:11; cf. Job 10:18; with מִרְחֹם).<sup>67</sup> Nevertheless, God knows the life, vocation and future of the individual even before birth (Jer 1:5; Gen 25:23; cf. Rom 9:11–13). The Lord is the One who delivers the child from a woman, as the Psalmist notes: “You took me out of the womb” (אֶתְּהַ גָּהִי מִבֶּטֶן) (Ps 22:10).<sup>68</sup> In this theological

63 A thorough investigation of this verse is described in D.M. Pike, “Formed in and Called from the Womb,” *To Seek the Law of the Lord. Essays in Honor of John W. Welch* (eds. P.Y. Hoskisson – D.C. Peterson) (Orem, UT: Interpreter Foundation 2017) 317–331.

64 J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980) 145.

65 Pike, “Formed in and Called from the Womb,” 331.

66 Freedman – Lundbom, “בֶּטֶן,” 95-96. Similar statements are to be found in Judg 13:5 about Samson: “the boy shall be a Nazirite to God from the womb (מִן־הַבֶּטֶן),” that is to say, he shall be a Nazirite from his birth, or even before it. Judg 13:7 expresses the same idea about Samson being a Nazirite to God “from the womb” (מִן־הַבֶּטֶן) “to the day of his death.” In Judg 16:17, he himself claims to be a Nazirite “from my mother’s womb” (מִבֶּטֶן אִמִּי).

67 It is clear also in the statements like: “They err from the womb (מִבֶּטֶן) speaking lies” so that from their birth, or the very beginning of their life, they are wicked (Ps 58:4; cf. Ps 51:5; Rom 3:10–18); Rogers, “בֶּטֶן,” 640.

68 Rogers, “בֶּטֶן,” 640.



context, the construct phrase מִבֶּטֶן has two meanings: “from within the womb,” that is, from the very beginning of one’s life, which starts in the womb (Job 1:21; Ps 22:10) or “from birth” (Judg 13:5; Ps 58:4; 71:6).<sup>69</sup>

The idea of God’s knowing and forming the human being in the mother’s womb (בֶּטֶן) is incredibly thoroughly and meticulously explained in the Book of Isaiah (Isa 44:2, 24; 49:1, 5). The first assurance comes from God himself: “the Lord who made and formed you (עֲשָׂה וַיִּצְרֶה) in the womb (מִבֶּטֶן)” (Isa 44:2, 24).<sup>70</sup> God evidently wishes to declare that Israel should not be dismissed out of His hand, although His nation could not keep the bond. The noun “Jeshurun” (יֵשׁוּרוּן) used further (Isa 44:2b) is in the form of an endearing diminutive;<sup>71</sup> that is why the LXX translates Jeshurun by the Greek word ἡγαπημένος “beloved.”<sup>72</sup> Israel is called as such not only because of the everlasting love towards him but also because God has personally knit him in the womb (מִבֶּטֶן) of his mother.

God calls His servant from the womb, that is, from the very beginning of his life: “The Lord had called me from the womb (מִבֶּטֶן); from the bowels of my mother (מִמְעֵי אִמִּי) He had mentioned my name” (Isa 49:1). The statement about calling the name in the bowels of the mother speaks explicitly about the life before birth. “Mentioning the name,” in turn, suggests knowing the exact essence of his life, precisely from the moment of appearing in the mother’s womb. A similar idea of giving a special vocation and tasks is found in the same chapter of the book: “The Lord formed/shaped me (יִצְרֶה) from the womb (מִבֶּטֶן) for His servant” (Isa 49:5). It suggests that God not only forms every human in the womb but has a plan for him even before he is born. The verb “shaped” (יִצְרֶה) was used in Isa 45:9, where it denoted a potter. He is here paralleled by the creator and linked with the words of redemption, which apply even if Israel has to go through fire and water. Here the prophet is reminding Israel about the creative activity of the living God, who formed him “from the womb to be His servant.”<sup>73</sup>

God’s creative but also caring activity can be seen in Isa 46:3: “They are borne by me from the belly (מִבֶּטֶן), they are carried from the womb (מִבֶּטֶן).” It could be understood in two ways: literally, that every human is specially cared for by God even before birth, “from the womb” (מִבֶּטֶן), but another meaning is also possible, as John D.W. Watts proved. He interprets that passage collectively, explaining the phrase מִבֶּטֶן, not only as “before they were born” but as “before they were a people.” They have been carried by

69 Freedman – Lundbom, “בֶּטֶן,” 97.

70 The second fragment does not contain the verb עֲשָׂה.

71 The root is probably יָשַׁר, which brings to the mind the idea of straightness or uprightness, so the sense may be “the upright one,” which could appear paradoxical in the present context. God calls these people, sinners from the beginning (Isa 43:27), “the upright one.” At any rate, the impression gained here is of informal affection; the formal relationship is still intact, but God holds them in His heart; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998) 165–166.

72 G.A.F. Knight, *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (ITC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1984) 76.

73 Knight, *Servant Theology*, 129.

His providence for a long time before, so it refers to the period of Abraham's promise. Despite his people being old, the Lord is still carrying them in His mercy.<sup>74</sup>

The conclusion is as follows: God not only shapes His children, individually and collectively as a nation, but continues His caring creativity "from the womb," i.e. from the very beginning of their life, up until old age (Ps 71:9, 18). The momentous statement: "You knit me together in my mother's womb (בְּרֶטֶן אִמִּי)" (Ps 139:13) testifies not only that God is the first cause of everything, but that He is personally involved in the process of the formation of every human body.

### 3. מַעֲיִם ("Bowels") as a Place of God's Caring Action

The third noun applied to describe the womb is מַעֲיִם, used 32 times in the HB, always in the plural, מַעֲיִם, which denotes bowels, inward parts of the body or just the womb.<sup>75</sup> In the LXX, the noun is rendered as *κοιλία*, used almost always to translate מַעֲיִם, as well as רֶטֶן. Very often, the noun מַעֲיִם occurs in parallel with רֶטֶן ("belly, womb") or other nouns denoting "the inside." However, when it refers to a woman, the noun almost always pertains to the womb, and it often has רֶטֶן as a parallel.<sup>76</sup> The meanings must therefore be put in order.

#### 3.1. Frequent Meanings of מַעֲיִם

The noun מַעֲיִם could be translated as "bowels," "belly," "womb," "gut(s)," "entrails," "internal organs," in general, "(the) inside."<sup>77</sup>

As Victor P. Hamilton explains,<sup>78</sup> the metaphorical use of body organs was common in antiquity, and hence, the HB uses, for instance, the liver (כֶּבֶד, sometimes confused with קְבוֹד, "glory") in expressions of joy, the kidneys (כִּלְיֹת) for affection, the heart (לֵב) for affection as well as mind, and the abdominal organs (מַעֲיִם) for compassion. In today's understanding, English, for example, uses the word "heart" in most such expressions. The Bible associates feelings and emotions with the body organs (e.g. the abdomen), just as modern people consider the broadly understood "heart" as the seat of feelings. Hebrew reflects the common linguistic usage (not invented by the Jews) whereby mental and emotional states are designated by organs affected in some way by emotions. Therefore, this figure of speech extends into the NT. For example, the Epistle to the Colossians says: "Put on yourself bowels of

<sup>74</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66*, Revised ed. (WBC 25; Grand Rapids, MI: Zondervan 2005) 711.

<sup>75</sup> This masculine noun refers to internal organs and is used to describe entrails, intestines, belly, womb, sexual organs, sympathy and, figuratively, the seat of emotions or heart; *CWSD-OT*, 639.

<sup>76</sup> D. Garrett – P.R. House, *Song of Songs. Lamentations* (WBC 23B; Grand Rapids, MI: Zondervan 2004) 209.

<sup>77</sup> Other possible meanings for the places of occurrence are listed in *DCHV*, 382.

<sup>78</sup> V.P. Hamilton, "מַעֲיִם," *TWOTI*, 518, describing the passages, when the noun is used of man, gives an incorrect reference, 2 Sam 17:12. In fact, this expression appears in 2 Sam 7:12.

mercy (σπλάγχνα οίκτιρμού) (Col 3:12) or Philippians: “If there is any encouragement in Christ [...] if any bowels and mercies (σπλάγχνα καὶ οίκτιρμοί)” (Phil 2:1).<sup>79</sup>

### 3.2. מַעֲיִם as the “Womb” of God

As noted above, twice the noun is found in phrases connected with God's emotions. The first example is in the Book of Isaiah: “Where is your zeal, your strength, your compassion (הַמְּיוֹן מַעֲיִם; lit.: “moving of Your womb/bowels”) and your mercies (רַחֲמֶיךָ) toward me? Are they restrained?” (Isa 63:15). The most important in this regard is the phrase “your compassion (הַמְּיוֹן מַעֲיִם),” which could be rendered literally as “the murmur/rumblings of your internal organs.” It is an idiomatic expression based on the biblical Hebrew way of thinking that feelings originate in the stomach. In this place, the noun מַעֲיִם refers to compassion and love, which have their habitat in God's “womb,” metonymically, in His heart. It could be translated as the surge of God's pity or the place of God's deepest feelings<sup>80</sup> that come from His inward parts.

This idea can also be found in Jer 31:20: “That is why my bowels are moving (הַמְּיוֹן מַעֲיִם) towards him; I must show him mercy (רַחֲמֵם אֶרְחַמֶנּוּ).” The phrase הַמְּיוֹן מַעֲיִם is in parallel to רַחֲמֵם אֶרְחַמֶנּוּ and reveals the idea of God's compassion. This divine quality echoes the parade of gracious terms that preceded the composition: “favour,” “love” and “loyalty” (Jer 31:2–3). In the context of guilt, especially of confessed guilt of Israel, who is, nevertheless, “dear son and a pleasant child,” such terms appropriately morph into “compassion” toward him (cf. Ps 103:13 with רַחֲמֵם, “love, have compassion/mercy”). It aligns with the parable of the merciful father (or the prodigal son) when the father saw his son in the distance making his way back: “was filled with compassion” (ἐσπλαγγχίσθη) (Luke 15:20).<sup>81</sup>

### 3.3. מַעֲיִם as the Womb of a Woman

Although מַעֲיִם does not always denote the womb, however, when referring to a woman, it always means it; in such cases, it is often employed in parallel with בֶּטֶן (Gen 25:23; Isa 49:1; Ps 71:6). Given the quotation from the Book of Isaiah was mentioned earlier, it is worth describing the other references.

In Gen 25:23, the woman's womb is the subject of God's speech to Rebekah. She was previously barren, so her husband Isaac prayed on her behalf. The Lord has heard the prayer, and Rebekah conceived, which evidently was the sign of God's action (Gen 25:21). As the twin brothers in her womb struggled among themselves, she asked God for advice (Gen 25:22), to which He immediately replied: “Two nations (שְׁנֵי גֵיִים) in your womb (בְּבֶטְנֶךָ) and two peoples (שְׁנֵי לְאֻמִּים) from your bowels (מִמְעֵיךָ) shall be separated” (Gen 25:23). As it can be observed, the noun מַעֲיִם takes on the meaning of womb, in which God has previously acted. God's speech means that the two unborn infants will become founders of two nations.

<sup>79</sup> Hamilton, “מַעֲיִם,” 519.

<sup>80</sup> G.S. Ogden – J. Sterk, *A Translator's Handbook on the Book of Isaiah* (New York: United Bible Societies 2011) 1777.

<sup>81</sup> L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary* (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox 2008) 349–350.

“Two peoples” (שְׁנֵי לְאֻמִּים) is in parallel with “two nations” (שְׁנֵי גֵוִים), and “from your bowels” (מִמְעֵיךָ) is paralleled with “in your womb” (בְּבֶטְנְךָ).<sup>82</sup> God knows the fate of every child even before its birth and has a plan for everyone. It testifies to the fact that life begins before birth, and for a mother, it could be a place of cooperation with God, as shown in God’s dialogue with Rebekah.

In Ps 71:6, there is another instance of both nouns referring to the womb (מְעֵים and בֶּטֶן), quoted in parallel: “Upon You I have leaned from the womb (מִבֶּטְנִי); from my mother’s womb (מִמְעֵי אִמִּי) it was You who took me out.” Here God is anthropomorphically compared to human figures and portrayed as a midwife delivering a child, which depicts Him as full of concern for the baby still in the womb and from the first moments after birth.

The conclusion here is clear: there has never been a time when God was not near, and His constant and unchanging presence has elicited from the author the continuous hymn of glory, in which he asks to stay in God’s presence also in the later years of life, in old age (Ps 71:9, 18) despite all the difficulties he will have to face.<sup>83</sup> It reminds us of God’s continuous and constant grace, which begins with the earliest moments of human life, before birth and immediately after.

## Conclusions

In the HB, God deeply influences the womb through His action and creation. He opens (Gen 29:31; 30:22) and closes the womb (Gen 20:17–18; 29:31; 30:2; 1 Sam 1:5–6; see also Judg 13:3), forms a human inside the womb (Ps 139:13–16; Job 10:8–12; 31:15; Isa 44:24; 49:5; Jer 1:5), consecrates (Jer 1:5), calls from the womb (Isa 49:1–2), as well as brings to birth (Isa 66:9).<sup>84</sup>

In Ps 22:10–11; 71:6, there are physical descriptions of God’s bringing forth from the womb. In Ps 22:10, the author’s prayer is clear: “You took me out of the womb” (אֶתְּךָ לָקַחְתָּ מִבֶּטְנִי) (Ps 22:10), because he was entrusted to God “from the womb” (מִבֶּטְנִי); “from the womb of my mother” (מִבֶּטְנֵי אִמִּי) (Ps 22:11). A similar idea is presented in Ps 71:6, where God brings forth the man from the womb: “from the womb (מִבֶּטְנִי); from my mother’s womb (מִמְעֵי אִמִּי) it was You who took me out.”

Therefore, the image of God is physical in the womb. In both psalms (Ps 22:10–11; 71:6), God takes care of the infant from the very beginning of its life and even before by assuming the role of a midwife. This image is also conceptual because bringing forth from the womb could be seen as a movement from darkness to light, from being enclosed to being exposed. The womb is then a space of surety, despite existing at the same time as a place of uncertainty.

82 W.D. Reyburn – E. McG. Fry, *A Translator’s Handbook on the Book of Genesis* (New York: United Bible Societies 1997) 579–580.

83 R. Davidson, *The Vitality of Worship. A Commentary on the Book of Psalms* (ITC; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998) 223.

84 K. Langton, “Bringing to Birth: Relationship with YHWH,” *AABNER* 1/1 (2021) 67.

With the diverse range of physical and conceptual aspects of the womb, the opening of it is one of the most compelling images to describe the human relationship with God.<sup>85</sup>

The woman's womb in the Bible is then not only a female organ, where the foetus simply grows before starting a "real" life after birth, but the space where the life truly begins, so that it is fair to say that life stretches not only "from birth to death," but "from womb to tomb." Consequently, death was perceived not only as a return "of the dust to the earth" (Eccl 12:7; Gen 3:19) but as a "return to the womb," which is attested in the First Temple tombs,<sup>86</sup> and Egyptian mythology.<sup>87</sup>

The action, creation and cooperation with God in the womb were highlighted in the document of the Pontifical Biblical Commission, "*What is Man?*" (Ps. 8:5). *An Itinerary of Biblical Anthropology*, a professional study on the anthropological vision of the Holy Scripture, published in 2019.<sup>88</sup> The Commission notes: "Man cannot be understood only through the prism of those features that characterize him as a single individual, but also in his condition of a 'son' (in relation to God and to man), 'brother' and cooperator responsible for the fate of all."<sup>89</sup> This cooperation has also "religious ramifications. In fact, neither parent can boast of being the source of the child's parentage alone, as this prerogative is reserved exclusively for the One Father. It is not enough just to "make a child" (as it is commonly said) if God does not open the womb of a woman so that she can conceive and give birth (Gen 30:2). For this reason, believers bless the Lord, who, uniting two spouses (Tob 8:15–17), gave them the grace of giving a body to a child of man (Ruth 4:13; 1 Sam 1:19–20:27)."<sup>90</sup>

It can be summarized that the womb is a primal and very significant image that encompasses all life, which is entrusted to God and relies on Him from the very beginning (or even before conception; Jer 1:5). By turning the focus on the creative actions of God rather than finding a title for Him (a midwife, mother or father), we are invited to see that understanding the issue of the womb in the Bible is crucial to the overall message of all the biblical passages about God's love, deeply rooted in fertility, womb, procreation and childbirth.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Langton, "Bringing to Birth," 66.

<sup>86</sup> O. Keel, "The Peculiar Headrests for the Dead in First Temple Times," *BAR* 13/4 (1987) 50–53; see also the reinterpretation of these observations in G. Barkay, "Burial Headrests as a Return to the Womb. A Reevaluation," *BAR* 14/2 (1988) 48–50.

<sup>87</sup> M.I. Hussein, "Anatomy of the Egyptian Tomb. The Egyptian Tomb as a Womb," *Discussions in Egyptology* 49 (2001) 25–33; C.B. Hays, "'My Beloved Son, Come and Rest in Me': Job's Return to His Mother's Womb (Job 1:21a) in Light of Egyptian Mythology," *VT* 62/4 (2012) 607–621.

<sup>88</sup> Original title: "*Che cosa l'uomo?*" (*Sal* 8,5) *Un itinerario di antropologia biblica* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2019). The translation is based on the Polish text: Papieska Komisja Biblijna, "*Czym jest człowiek?*" (*Ps* 8,5) *Zarys antropologii biblijnej* (trans. H. Witczyk) (Kielce: Jedność 2020). According to the commonly accepted method of citing such sources, the reference to the text is given by a number.

<sup>89</sup> Pontifical Biblical Commission, "*What is Man?*" (*Ps* 8:5), n. 10.

<sup>90</sup> Pontifical Biblical Commission, "*What is Man?*" (*Ps* 8:5), n. 214.

<sup>91</sup> K. Langton, "Bringing to Birth," 85.

## Bibliography

- Abegg, M. – Bowley, J. – Cook, E., *The Dead Sea Scrolls Concordance* (Leiden: Brill 2003–2015) I–II.
- Abou-Assaf, A. – Bordreuil, P. – Millard, A.R., *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (Études Assyriologiques 7; Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations 1982).
- Abusch, T. et al., *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (Ancient Magic and Divination 8/3; Leiden: Brill 2020).
- Allen, L.C., *Jeremiah. A Commentary* (Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 2008).
- Baker, W. – Carpenter, E. (eds.), *The Complete Word Study Dictionary. Old Testament* (Chattanooga, TN: AMG Publishers 2003) (= *CWSD-OT*).
- Barkay, G., “Burial Headrests as a Return to the Womb. A Reevaluation,” *Biblical Archaeology Review* 14/2 (1988) 48–50.
- Bratcher, R.G. – Reyburn, W.D., *A Translator’s Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies 1991).
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB complete)* (Oxford: Oxford University Press 1952).
- Clines, D.J.A., *Job 1–20* (Word Biblical Commentary 17; Grand Rapids, MI: Zondervan 1989).
- Clines, D.J.A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press 2011) V, VII.
- Corley, J., “Wisdom and Fear of God in Ben Sira 1:11–21: Second Temple Perspectives,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 30/1 (2020) 46–56.
- Craigie, P.C. – Kelley, P.H. – Drinkard Jr., J.F., *Jeremiah 1–25* (Word Biblical Commentary 26; Grand Rapids, MI: Zondervan 1991).
- Craigie, P.C., – Tate, M.E., *Psalms 1–50*, 2 ed. (Word Biblical Commentary 19; Grand Rapids, MI: Zondervan 2004).
- Crenshaw, J.L., *Ecclesiastes. A Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1987).
- Davidson, R., *The Vitality of Worship. A Commentary on the Book of Psalms* (International Theological Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998).
- Donner, H. – Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 2 ed. (Wiesbaden: Harrassowitz 1966–1969), 3 ed. (1971–1976).
- Elliger, K. – Rudolph, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997).
- Flannery-Dailey, F., “‘Go, ask a woman’s womb’: Birth and the Maternal Body as Sources of Revelation and Wisdom in 4 Ezra,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21/3 (2012) 243–258.
- Freedman, D.N. – Lundbom, J.R., “מָצָוָה,” *Theological Dictionary of the Old Testament* (eds. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1977) II, 94–99.
- Garrett, D. – House, P.R., *Song of Songs. Lamentations* (Word Biblical Commentary 23B; Grand Rapids, MI: Zondervan 2004).
- Habel, N.C., *The Book of Job. A Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1985).
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis. Chapters 18–50* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- Hamilton, V.P., “מָצָוָה,” *Theological Wordbook of the Old Testament* (eds. R.L. Harris – G.L. Archer Jr. – B.K. Waltke) (Chicago, IL: Moody 1980) I, 518–519.
- Hamilton, V.P., “מָצָוָה,” *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997) III, 1093–1094.



- Hays, C.B., "My Beloved Son, Come and Rest in Me': Job's Return to His Mother's Womb (Job 1:21a) in Light of Egyptian Mythology," *Vetus Testamentum* 62/4 (2012) 607–621.
- Huffmon, H.B., *Amarite Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1965).
- Hussein, M.I., "Anatomy of the Egyptian Tomb. The Egyptian Tomb as a Womb," *Discussions in Egyptology* 49 (2001) 25–33.
- Iricinschi, E., "'Interroga matricem mulieris': The Secret Life of the Womb in 4 Ezra and Sethian Cosmology," *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 70th Birthday* (eds. R. Boustan et al.) (Tübingen: Mohr Siebeck 2013) 751–770.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York: Luzac – Putnam 1903) I.
- Keel, O., "The Peculiar Headrests for the Dead in First Temple Times," *Biblical Archaeology Review* 13/4 (1987) 50–53.
- Klein, R.W., *1 Samuel* (Word Biblical Commentary 10; Grand Rapids, MI: Zondervan 2000).
- Knight, G.A.F., *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (International Theological Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1984).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill 2000) III.
- Kosman, A., "'And the Spirit of God Hovered': A Dialogic Reading of the Opening Lines of Genesis," *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 33 (2018) 7–19.
- Krause, D., "A Blessing Cursed: The Prophet's Prayer for Barren Womb and Dry Breasts in Hosea 9," *Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible* (ed. D.N. Fewell) (Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) 191–202.
- Kronholm, T. "בְּרִיחַ," *Theological Dictionary of the Old Testament* (eds. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2018) XIII, 454–459.
- Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon* (London: Williams & Norgate 1863–1893, reprint 1968) I.
- Langton, K., "Bringing to Birth: Relationship with YHWH," *Advances in Ancient Biblical and Near Eastern Research* 1/1 (2021) 65–88.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993) 1330.
- Meyer, N.A., "Born of Woman, Fashioned from Clay: Tracking the Homology of Earth and Womb from the Hebrew Bible to the Psalms of Thanksgiving," *Dead Sea Discoveries* 28 (2021) 135–178.
- Moss, C.R. – Baden, J.S., *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton, NJ – London: Princeton University Press 2015).
- Nestle, E. & E. – Aland, B. & K. – Karavidopoulos, J. – Martini, C.M. – Metzger, B.M. (eds.), *Novum Testamentum Graece* 28 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).
- Newman, B.M. – Stine, P.C., *A Translator's Handbook on the Book of Jeremiah* (New York: United Bible Societies 2003).
- Ogden, G.S. – Sterk, J., *A Translator's Handbook on the Book of Isaiah* (New York: United Bible Societies 2011).
- Oswalt, J.N., "בְּרִיחַ," *Theological Wordbook of the Old Testament* (eds. R.L. Harris – G.L. Archer Jr. – B.K. Waltke) (Chicago, IL: Moody 1980) I, 102–103.
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1998).
- Petrakis, V., "'The Beginning of Wisdom is to Fear the Lord, And She was Joined with the Faithful in the Womb.' WSir 1:12 The Theology of Children, An Insight from the Old and the New Testaments," *Love, Marriage and Family in Eastern Orthodox Perspective* (eds. T.G. Dedon – S. Trostyanskiy) (Gorgias Eastern Christian Studies 44; Piscataway, NJ: Gorgias 2016) 295–302.



- Pike, D.M., "Formed in and Called from the Womb," *To Seek the Law of the Lord. Essays in Honor of John W. Welch* (eds. P.Y. Hoskisson – D.C. Peterson) (Orem, UT: Interpreter Foundation 2017) 317–331.
- Pontificia Commissione Biblica, "Che cosa l'uomo?" (*Sal* 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2019). Polish trans. H. Witczyk: Papieska Komisja Biblijna, "Czym jest człowiek?" (*Ps* 8,5). *Zarys antropologii biblijnej* (Kielce: Jedność 2020).
- Rahlf's, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlf's. Editio altera, quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006).
- Reyburn, W.D. – Fry, E.McG., *A Translator's Handbook on the Book of Genesis* (New York: United Bible Societies 1997).
- Rogers Jr., C.L., "רָחַם," *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997) I, 639–641.
- Rogers Jr., C.L., "רָחַם," *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. W.A. VanGemeren) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997) I, 835.
- Schmuttermayr, G., "RHM – Eine lexikalische Studie," *Biblica* 51 (1970) 499–532.
- Simian-Yofre, H., "רָחַם," *Theological Dictionary of the Old Testament* (eds. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2018) XIII, 437–452.
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2; Ramat-Gan: Bar Ilan University Press 1990).
- Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon. Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias 2009).
- Tal, A., *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2000).
- Thompson, J.A., *The Book of Jeremiah* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980).
- Vall, G., "From Whose Womb Did the Ice Come Forth? Procreation Images in Job 38:28–29," *Catholic Biblical Quarterly* 57/3 (1995) 504–513.
- Van der Zwan, P., "Bedeutungen und Bilder der Gebärmutter in der Hebräischen Bibel," *Journal for Semitics* 24/1 (2015) 169–197.
- von Rad, G., *Genesis. A Commentary*, Revised ed. (Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1972).
- van der Watt, L., *The Reception of the Grace Formula in Old and New Testament Theologies. A Hermeneutical and Theological Study* (Diss. Stellenbosch University; Stellenbosch 2020) <https://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/109121> [access: 11.01.2022].
- Watts, J.D.W., *Isaiah 34–66*, Revised ed. (Word Biblical Commentary 25; Grand Rapids, MI: Zondervan 2005).
- Węgrzyniak, W., "Starotestamentowe życie nienarodzonych," *Polonia Sacra* 17/1 (2013) 17–34.
- Ziffer, I., "Moon, Rain, Womb, Mercy. The Imagery of The Shrine Model from Tell el-Far'ah North – Biblical Tirtzah. For Othmar Keel," *Archaeology and Ancient Israelite Religion* (ed. A. Faust) (Basel et al.: MDPI 2020) 133–156.

## Δείξατέ μοι δηνάριον (Łk 20,24) – monety używane w Palestynie na kartach Ewangelii

Δείξατέ μοι δηνάριον (Luke 20:24) – Coins Used in Palestine in the Gospels

**Piotr Blajer**

Studium Biblicum Franciscanum, Izrael

pblajer@antonianum.eu

 <https://orcid.org/0000-0001-8835-9357>

**ABSTRACT:** Numismatics is one of the auxiliary disciplines of archaeology and history. It analyses coins from a historical, artistic and economic point of view. Thus, it allows an appreciation of the past. Understood in this way, numismatics can be equally helpful, both to biblical scholars and to anyone who reads the Bible. The names of various coins used in the time of Jesus often appear on the pages of the gospels. In many cases, those names remain incomprehensible today, to say the least. Some modern translations of the gospels renounce the literal translation of those terms and prefer to replace the unintelligible names of ancient monetary systems with phrases which are more comprehensible for the contemporary reader. In Polish historical, archaeological and biblical literature, it is quite difficult to come across an article or a study that would examine the various types of coins that appear on the pages of the gospels. The following study intends to fill that lacuna. It analyses the vocabulary used by the evangelist to present the coins used in Palestine in the time of Jesus. Thus, it contributes to explaining why each of the evangelists chose these particular terms at the expense of others. Ultimately, the study sheds some light on the Greek term νόμισμα (coin), which appears only once in the entire New Testament (Matt 24:19).

**KEYWORDS:** gospels, denar, drachma, coins, widow's mite, numismatics

**SŁOWA KLUCZOWE:** Ewangelie, denar, drachma, stater, monety, wdowi grosz, numizmatyka

Pieniądz jest środkiem wymiany powszechnie używanym do nabywania towarów lub zapłaty za usługi. Stanowi miarę bogactwa lub wartości, ale nie tylko. Jest także symbolem niezależności i jako taki odgrywa niebagatelną rolę w historii każdego suwerennego państwa i wolnego narodu. Jedną z form pieniądza są monety – metalowe krążki o unormowanym ciężarze, składzie, kształcie i wymiarach, opatrzone pieczęcią emitenta. Wykonane są z różnych metali (złota, srebra i miedzi) lub też ze stopu, a więc mieszanki dwóch lub więcej metali. Bez względu na materiał wykonania, monety są kulturowo akceptowanymi środkami wymiany i wyznacznikami wartości.

Tak pojęte monety pojawiają się również na kartach Ewangelii. Najbardziej znanymi – które zagościły na stałe zarówno w języku powszechnym, jak i w kulturze masowej – są:

---

Autor pragnie podziękować prof. Eugenio Alliata ofm (archeologowi i dyrektorowi Terra Sancta Muzeum w Jerozolimie) za udostępnienie rysunków niektórych monet używanych w czasach Nowego Testamentu. Rysunki zawarte w tej publikacji oparte są na zbiorach numizmatycznych Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie.

„wdowi grosz” (Mk 12,41–44), „as, za którego sprzedają dwa wróble” (Mt 10,29), „moneta podatkowa” (Mt 20,19), talent zakopany w ziemi (Mt 25,14–30) czy też niechlubne „trzydzieści srebrników” (Mt 26,15), które otrzymał Judasz za wydanie Jezusa w ręce oprawców. Jedyne cud, jaki Jezus uczynił dla siebie, wiąże się nie z czym innym, jak właśnie z monetą: „żebyśmy jednak nie dali im powodu do zgorszenia, idź nad jezioro i zarzuć wędkę. Weź pierwszą złowioną rybę, a gdy otworzysz jej pyszczek, znajdziesz statera. Weź go i daj im za Mnie i za siebie” (Mt 17,27).

Choć często słyszymy o monetach wspomnianych na kartach Ewangelii, to jednak nasza znajomość tychże monet jest daleka od doskonałej. Myśląc o nich, niemalże spontanicznie wyobrażamy sobie, że ich emitentami byli Żydzi zamieszkujący Palestynę w czasach Jezusa. Rzeczywistość jest jednak zgoła odmienna. Prawo do bicia monet przysługiwało niezależnym miastom, państwom czy też władcom. Od powrotu z niewoli babilońskiej, a więc mniej więcej od czasu, gdy pojawiły się pierwsze monety, historia narodu wybranego nie obfitowała w okresy niepodległości czy też autonomii, która pozwalałaby mu na własną emisję. Co za tym idzie, starożytne monety żydowskie są raczej nieliczne<sup>1</sup>. Żydzi w czasach Jezusa posługiwali się monetami obcymi, emitowanymi przez podbijające ich imperia.

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie użytej przez ewangelistów terminologii numizmatycznej, a także próba identyfikacji wspomnianych przez nich monet. Pozwoli to na odkrycie logiki użycia takiego czy innego terminu przez poszczególnych ewangelistów. Artykuł zmierza również do przybliżenia znaczenia greckiego terminu νόμισμα (moneta), który w całym Nowym Testamencie pojawia się tylko raz (Mt 24,19).

## 1. Tło historyczne

Początki monet sięgają VII wieku przed Chr. Powstały one w kręgu królestwa Lidii, na terenach dzisiejszej Turcji<sup>2</sup>. Choć moneta jako forma zapłaty za towary pojawiła się stosunkowo późno, nie oznacza to, że wcześniej nie istniały inne formy zapłaty.

Jedną z pierwszych informacji biblijnych o nich jest zadośćuczynienie, jakie Abimelek, król Geraru, wypłaca Abrahamowi za krzywdę wyrządzoną Sarze. Rekompensata zostaje wypłacona w podwójnej formie. Abimelek odsyła Sarę wraz z owcami, wołami oraz niewolnikami i niewolnicami (Rdz 20,14), a następnie przekazuje Abrahamowi „tysiąc sztuk

1 Jako typowo żydowskie starożytne monety należy uznać monety bite przez Hasmoneuszy (167–63 przed Chr.), podczas pierwszej wojny żydowskiej (66–73 po Chr.) oraz w czasach powstania Bar-Kochby (132–135 po Chr.).

2 Według relacji greckiego historyka Herodota (*Hist.* 94) „o ile nam wiadomo, oni (Lidijczycy) byli pierwszymi ludźmi, którzy wprowadzili użycie złotych i srebrnych monet”. Najbardziej znanym przedstawicielem Lidijczyków jest Krezus, którego imię już w starożytności stało się synonimem bogactwa.

srebra” (Rdz 20,16)<sup>3</sup>. Kolejnym przykładem zapłaty, o jakiej wzmiankuje Biblia, jest zakup grotu Makpela w Hebronie. Przy tej okazji Abraham wypłaca Efronowi Chetycie sumę „czterystu sykli srebra” (Rdz 23,16)<sup>4</sup>. Wspomniany tu sykl był jednostką miary stosowaną w odniesieniu do metali szlachetnych. Jego waga wahała się w zależności od czasu i miejsca od 8,33 g do 16,6 g. Najczęściej stosowaną jednostką był tak zwany sykl lekki, o wadze około 11,4 g. Przyjmując więc, że jeden sykl to równowartość 11,4 g, cena, jaką zapłacił Abraham, była raczej wysoka i wynosiła około 4560 g czystego srebra.

Historia Józefa w Egipcie to przykład handlu wymiennego. Gdy Egipcjanie przychodzili do Józefa, by zakupić od niego zboże, „on dawał im żywność w zamian za konie, za stada owiec i wołów oraz za osły” (Rdz 47,17). Brak jakiegokolwiek środka zapłaty nie stanowił jednak przeszkody w nabywaniu dóbr. Józef wprowadził bowiem swego rodzaju system kredytowy (Rdz 47,23–24). W cyklu Józefa w Egipcie (Rdz 39–50) autor wielokrotnie używa rzeczownika ἡδῶν, który można przetłumaczyć jako „pieniądz” lub „srebro”. W tym przypadku oznacza on najprawdopodobniej srebro, które było powszechnie używane jako środek płatniczy. Nie znaczy to jednak, że srebro miało postać znanych nam współcześnie monet. Chodziło raczej o małe sztabki, kawałki, pierścienie, itd.

Według Starego Testamentu przez cały okres patriarchów, aż do czasów królów Izraela i Judy, głównym środkiem płatności, także tych na najwyższym szczeblu, pozostawał handel wymienny. Hiram, król Tyru, dostarczał Salomonowi drewna cedrowego i cyprysowego niezbędnego do budowy Świątyni Jerozolimskiej i pałacu królewskiego. W zamian Salomon rewanżował się corocznymi dostawami 20 000 kor pszenicy oraz 20 000 bat tłoczonej oliwy (1 Krl 5,25). Zboże, oliwa oraz winogrona stanowiły także formę podatków, jakie naród wybrany płacił od chwili ustanowienia monarchii (1 Sam 8,14–15).

Odkąd monety pojawiły się w VII wieku przed Chr. Palestyna przechodziła z rąk do rąk i znajdowała się w strefie wpływów różnych władców, dynastii, a także imperiów. Niepodległe królestwa Izraela i Judy zostały podbite: pierwsze przez Asyryjczyków (722 przed Chr.), drugie przez Babilończyków (598 i 586 przed Chr.). Następnie Palestyna spod wpływu Persów (538–332 przed Chr.) trafiła pod rządy Aleksandra Wielkiego (332–323 przed Chr.) i jego sukcesorów – Ptolomeuszy w Egipcie (323–198 przed Chr.) oraz Seleucydów w Syrii (198–167 przed Chr.)<sup>5</sup>. Krótki, ale jakże ważny w historii narodu wybranego okres pano-

3 Tekst ten jest chyba najdoskonalszym przykładem obrazującym rozwój systemów wagowych i monetarnych w różnych epokach. W Tekście Masoreckim czytamy אֶלֶף סִילְעִין דְּכֶסֶף לְאַחֶרֶךְ, podczas gdy Targum tłumaczy ten tekst jako χίλια δίδραχμα τῶ ἀδελφῶ σου.

4 W czasach biblijnych istniały dwa główne systemy wagowe, które następnie stały się podstawą systemów monetarnych – babiloński i fenicki. Na kartach Biblii występują następujące jednostki wagowe: kesit (קֶשֶׁט), talent (כֶּסֶף), sykl (שֶׁקֶל), beka (בֶּקָע), mina (מִנָּה), ger (גֵּרָה) oraz pim (פִּים); ten ostatni został użyty tylko raz – w 1 Sm 13,21. Spośród nich najczęściej występuje sykl (שֶׁקֶל). Dla potrzeb niniejszego artykułu „sykl” jest używany jako jednostka wagowa, a „szekel” jako jednostka monetarna. Szekel jako system monetarny był stosowany najpierw w Tyrze, później w Kartaginie, a następnie w Izraelu. Jako moneta nie pojawia się jednak na kartach Nowego Testamentu.

5 W wyniku bitwy pod Panium u źródeł Jordanu Judea wraz całą Palestyną przeszła spod strefy wpływów Ptolomeuszy panujących w Egipcie pod rządy Seleucydów rezydujących w Antiochii Syryjskiej nad Orontem oraz Seleucji nad Tygrysem. A. Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju*

wania Hasmoneuszy (167–63 przed Chr.) zakończył się interwencją rzymską i przejściem kontroli przez Rzymian (63 przed Chr. – 324 po Chr.)<sup>6</sup>.

Każdorazowe zawirowanie na scenie politycznej pociągało za sobą zmianę monet używanych w życiu codziennym. Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o wygląd tychże monet, ale także o ich nazwy, metale używane do ich bicia, mennice czy też – najbardziej odczuwalny faktor w życiu codziennym – ich wartość. Na przestrzeni kilku wieków w Palestynie w obiegu znalazły się monety bite przez perskiego króla Dariusza, następnie te emitowane przez Aleksandra Wielkiego, Ptolomeuszy i Seleucydów, a także rzymskie – Augusta (27 przed Chr. – 14 po Chr.) oraz jego następcy Tyberiusza (14–37 po Chr.). Oprócz nich istniały lokalne emisje Hasmoneuszy, Heroda Wielkiego oraz jego synów. Jeśli do tego dodać fakt, że Żydzi pielgrzymujący do Jerozolimy przynosili ze sobą monety (używane w różnych częściach diaspory), to liczba i różnorodność monet, jakie znajdowały się wówczas w obiegu, była naprawdę imponująca<sup>7</sup>.

W czasach Jezusa w Palestynie funkcjonowały dwa systemy monetarne: grecki i rzymski<sup>8</sup>. Ponieważ oba różniły się między sobą, i to nawet znacząco, niezbędne było powołanie swego rodzaju kantorów, w których wymieniano „pogańskie” pieniądze na monety

---

*przez Rzymian* (MPWB 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) 210–211. Okres najbardziej rozpowszechnionej hellenizacji przypadł na czasy panowania Antiocha IV Epifanesa określonego przez Pierwszą Księgę Machabejską jako „korzeń wszelkiego grzechu” (1 Mch 1,10). Postępująca hellenizacja Judei, jak i profanacja Świątyni Jerozolimskiej doprowadziły do zbrojnego powstania. W jego wyniku władzę w Jerozolimie przejęli Machabeusze i wywodząca się od nich dynastia hasmonejska.

- 6 W okresie rzymskim należy pamiętać o osobach i wydarzeniach, które miały niebagatelny wpływ na dzieje Palestyny. Tymi wydarzeniami są: panowanie Heroda Wielkiego (37–4 przed Chr.), pierwsza wojna żydowska (66–73 po Chr.) oraz powstanie Bar-Kochby (132–135 po Chr.). Wśród licznych opracowań na temat historii Palestyny w czasach Nowego Testamentu warto zwrócić uwagę na następujące pozycje: J.A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kokbbà* (Brescia: Paideia 1984); V. Lopasso, *Breve Storia di Israele. Da Abramo alla seconda rivolta giudaica* (Milano: Terra Santa 2013); J.B. Green – L.M. McDonald (red.), *The World of the New Testament. Cultural, Social and Historical Context* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2013).
- 7 Kopalnią wiedzy na temat starożytnych monet odnalezionych w Ziemi Świętej jest D.T. Ariel „A Survey of Coins Finds in Jerusalem”, *SBFLA* 32 (1982) 273–326. Według autora spośród 13 629 odnalezionych monet z 58 wykopalisk najstarsze sięgają okresu babilońskiego i perskiego (VI i V w.). Jest ich jednak niewiele. Nieco większy zbiór monet pochodzi z późniejszego okresu (IV–III w.), niektóre z nich opatrzone legendą אגז (lub יהוד) (Yehūd), aramejską nazwą prowincji z czasów Cyrusa. (Do tej monety nawiązuje współczesna izraelska moneta 1 szekel opatrzona legendą z użyciem alfabetu paleohebrajskiego). Spośród innych monet Donald T. Ariel wymienia liczne *prutôt* bite w czasach Hasmoneuszy oraz nie mniej liczne szekle z Tyru.
- 8 Jeśli chodzi o grecki system monetarny, to istniało ich kilka (attycki, eubejski, fenicki, koryncki, rodyjski itd.). Najpowszechniejszym z nich był system attycki, który powstał w Atenach pod koniec VI wieku przed Chr. Opierał się na drachmie o wadze 4,3 g, choć w praktyce główną monetą była tetradrachma o wadze 17,2 g. Był to system szóstkowy: 1 talent = 60 min = 6000 drachm = 36 000 oboli. Jeśli zaś chodzi o rzymski system monetarny, to zawierał on różnego rodzaju monety (złote, srebrne, brązowe oraz miedziane). Spośród monet występujących w czasach Nowego Testamentu warto wyróżnić cztery jednostki: złotą monetę aureus o wadze 7,85 g; srebrną monetę denar o wadze 3,8 g; brązową monetę sestercjusz o wadze 25–30 g; oraz miedzianą monetę as o wadze 11 g. W tym systemie 1 aureus = 25 denarów = 100 sestercjuszy = 400 asów. Podstawową jednostką płatniczą był as, co nie oznacza, że był on najniższą w systemie – tą był miedziany kwadrans o wadze 3 g i wartości 1/4 asa. W.V. Harris, *The Monetary System of the Greeks and Romans* (Oxford: Oxford University Press 2008).

akceptowane w świątyni, by zakupić zwierzęta ofiarne i opłacić należny podatek. O „zmieniających pieniądze”<sup>9</sup> wspominają także ewangeliści (Mt 21,12; Mk 11,15; J 2,15; por. Łk 19,45–46). Ich obecność w świątyni przyczyniła się do gniewu Jezusa, który powyracał stoły i porozrzucił ich monety (J 2,15).

Biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki, próba dokładnego określenia, jakie monety mają na myśli ewangeliści, nie jest ani łatwa, ani tym bardziej pozbawiona marginesu błędu. Na kartach Ewangelii pojawiają się następujące określenia monet: δηνάριον, δραχμή, δίδραχμον, στατήρ, ἀσάριον, κοδράντης, λεπτόν. Obok nich występują także dwa rodzaje jednostek wagowych – τάλαντον i μᾶ – używanych w rozliczeniach monetarnych realizowanych na większą skalę. Ewangeliści wzmiankują także materiały powszechnie używane do bicia monet χρυσός<sup>10</sup>, ἀργύριον<sup>11</sup> oraz χαλκός<sup>12</sup> (Mt 10,9). Choć nie jest wykluczone, że także one mogą odnosić się do monet wykonanych z tychże materiałów, nie pojawiają się w niniejszym studium. Ogranicza się ono bowiem do nazw monet używanych w Palestynie czasów Jezusa, które pojawiają się na kartach Ewangelii, oraz do wyżej wspomnianych jednostek wagowych stosowanych przy rozliczeniach monetarnych realizowanych na większą skalę.

- 
- 9 Według TLNT (*s.v.* κολλυβιστής) w Świątyni Jerozolimskiej na dziedzińcu pogan znajdowały się stoły wymieniających pieniądze. Dostarczali oni Żydom szekle tyryjskie (tetradrachma) i pół-szeker (dwudrachma) używane do kupowania ofiar i opłacenia podatku świątynnego. Co więcej, ponieważ podróżni nie mieli przy sobie dużych ilości drobnych, kantorzy lub bankierzy wymieniali również monety na małe nominały potrzebne do codziennego kupowania i sprzedawania towarów lub płacenia za usługi. Podobnie sytuacja wyglądała w innych często odwiedzanych rejonach starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie spotykały się dziesiątki rodzajów pieniądza i systemów walutowych.
- 10 Rzeczownik χρυσός oznacza złoto, ale także przedmioty wykonane ze złota, w tym również monety. Na kartach Nowego Testamentu pojawia się dziesięciokrotnie (Mt 2,11; 10,9; 23,16; Dz 17,29; 1 Kor 3,12; Jk 5,3; Ap 9,7; 18,12), ale jedynie niektóre wystąpienia mogą odnosić się do monet, choć nie jest to takie pewne. Znane są starożytne złote monety bite przez Dariusza, Filipa II, Aleksandra, jak i złote *aureus* – monety Imperium Rzymskiego. W czasach Nowego Testamentu żadna mennica w Palestynie, Syrii czy Egipcie nie biła monet ze złota. Zob. A. Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, *SBFLA* 6 (1955–1956) 287, przyp. 4.
- 11 Rzeczownik ἀργύριον oznacza srebro, ale może być także użyty na określenie monet wykonanych z tego metalu. Jest to jednak termin ogólny i jako taki nie odnosi się do konkretnej monety. Na kartach Nowego Testamentu pojawia się 20 razy (Mt 25,18.27; 26,15; 27,3.5.9; 28,12.15; Mk 14,11; Łk 9,3; 19,15; 22,5; Dz 3,6; 7,16; 8,20; 19,19; 20,33; 1 P 1,18). Nie wszystkie z tych wystąpień odnoszą się do monet czy pieniędzy. Najbardziej znanym cytatem jest τὰ τριάκοντα ἀργύρια (Mt 27,3), czyli przysłowiowe „trzydzieści srebrników”, jakie otrzymał Judasz za wydanie Jezusa.
- 12 Rzeczownik χαλκός oznacza miedź, ale odnosi się także do różnych stopów od niego pochodzących – mosiądzu (stop miedzi i cynku) i brązu (stop miedzi z cyną). Używany jest także na określenie przedmiotów wykonanych z tych materiałów, w tym monet. W języku potocznym często stosowany na określenie najmniejszych monet, „drobniaków”. Na kartach Nowego Testamentu χαλκός pojawia się pięciokrotnie (Mt 10,9; Mk 6,8; 12,41; 1 Kor 13,1; Ap 18,12).



## 2. Monety srebrne

### 2.1. Δηνάριον

Najbardziej popularną na kartach Ewangelii monetą jest δηνάριον. Pojawia się 14 razy (Mt 18,28; 20,2–14; 22,19; Mk 6,37; 12,15; 14,5; Łk 7,41; 10,35; 20,24; J 6,7; 12,5). W polskich tłumaczeniach występuje jako „denar”. Jest to srebrna moneta rzymskiego systemu monetarnego o wadze 3,8 g i średnicy około 19 mm. Jej pełna łacińska nazwa to *nummus denarius*, skąd wywodzi się zapożyczony przez język grecki termin δηνάριον. Jak sama nazwa wskazuje, początkowo denar odpowiadał wartości 10 asów (patrz poniżej). Jednak w czasach Jezusa jego wartość wynosiła 16 asów.

Pierwsze denary pojawiały się pod koniec III wieku przed Chr. w okresie drugiej wojny punickiej i przez wieki pełniły bardzo ważną rolę w rzymskim systemie monetarnym. Nie wykluczone, że rzymski denar mógł w niewielkiej liczbie być obecny w Palestynie na długo przed przybyciem Rzymian<sup>13</sup>. Jego rozpowszechnienie na tym terenie przypisuje się jednak interwencji Pompejusza w wewnętrznych sporach dynastii hasmonejskiej o sukcesję na tronie królewskim w Jerozolimie po śmierci Aleksandra Jannaja<sup>14</sup>.

Liczne wykopaliska archeologiczne prowadzone na terenie Ziemi Świętej potwierdzają, że w czasach Jezusa rzymskie denary znajdowały się w obiegu w Palestynie, ale ich liczba nie była aż tak imponująca, jak byśmy zapewne tego oczekiwali<sup>15</sup>.

Jak już wspomniano, denar pojawia się na kartach Ewangelii 14 razy; 6 razy u Mateusza (w trzech różnych kontekstach), 3 razy u Marka, tyleż samo u Łukasza i 2 razy u Jana. Spośród tych wszystkich cytatów najbardziej znanym, ale też najbardziej „przydatnym”, jest cytat dotyczący kwestii płacenia podatku cesarzowi (Mt 22,15–22 // Mk 12,13–17 // Łk 20,20–26). Jest on o tyle przydatny, że zawiera elementy pozwalające zidentyfikować monetę przyniesioną Jezusowi.

13 Według Augustusa Spijkermana („Coins Mentioned in the New Testament”, 287, przyp. 34) „denarii are common only from Trajan onwards; denarii of the early emperors are extremely rare”.

14 Po śmierci Aleksandra Jannaja w 76 roku przed Chr. i jego żony Salome w 67 roku przed Chr. o sukcesję na tronie w Jerozolimie konkurowali ich dwaj synowie – Jan Hirkan II i Arystobul II. Choć początkowo ten drugi zdobył przewagę, to jednak pokonany brat nie dawał za wygraną. Jan Hirkan II szukał schronienia u nabatejskiego króla Aretasa III. W wyniku tego posunięcia Nabatejczycy zaatakowali Arystobula II. Nie widząc innej możliwości rozstrzygnięcia sporu, obaj bracia zwrócili się o „mediację” do stacjonującego w Syrii legata rzymskiego. Na skutki tego zaproszenia nie trzeba było długo czekać. W 63 roku przed Chr. Pompeusz wkroczył do Palestyny, która odtąd stała się częścią rzymskiej prowincji Syrii.

15 Do wspomnianego wyżej *survey* o monetach odnalezionych przez archeologów w Ziemi Świętej (patrz przypis 7) należy dodać skarb – 4560 starożytnych srebrnych monet odnalezionych w 1960 w pobliżu Isfiya w rejonie góry Karmel. Skarb ten składa się z 3400 szekli z Tyru, 1000 pół szekli oraz 160 denarów Augusta. Według Leo Kadmana („Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discovered Coin-hoards”, *Israel Numismatic Bulletin* 1 [1962] 9–11) monety te pochodzą z Fenicji lub Syrii i były przewożone przez poborcę podatku świątynnego. Jako takie miały trafić do skarbcza w Jerozolimie. Najwyraźniej poborca podatkowy (lub też jego kurier) przybył do Palestyny w czasie, gdy ta była ogarnięta działaniami pierwszej wojny żydowskiej. Nie widząc innej możliwości, ukrył swój skarb w synagodze w Isfiya z nadzieją, że po nie powróci. Zburzenie Świątyni Jerozolimskiej w roku 70 przekreśliło te plany. Monety odnaleziono dopiero w połowie XX wieku w bardzo dobrym stanie.



Odpowiadając na podchwytliwe pytanie faryzeuszów i zwolenników Heroda, „czy należy płacić podatki”, Jezus polecił im przynieść monetę, po czym zwrócił się do nich mówiąc: „czyja to podobizna i napis? Oni mu odpowiedzieli: Cezara” (Mk 12,16). Z pytania o podobiznę i napis, jak i z udzielonej odpowiedzi można wnioskować, że chodziło o monetę rzymską okresu imperium. Na monetach tych, oprócz podobizny władcy, znajdowała się także legenda dotycząca przedstawionej osoby. Skomplikowana jest kwestia, czy chodziło o Juliusza Cezara (zm. 44 przed Chr.), Oktawiana Augusta (27 przed Chr. – 14 po Chr.), czy też panującego w czasach Jezusa cesarza Tyberiusza (14–37 po Chr.). Nie można całkowicie wykluczyć, że chodziło o Cezara, który jako pierwszy spośród władców Rzymu bił monety ze swoim wizerunkiem, co przemawiałoby za faktem, że podana Jezusowi moneta przedstawiała właśnie jego. Zdaje się to potwierdzać udzielona odpowiedź – Καίσαρος. Należy jednak pamiętać, że oprócz imienia własnego, termin ten odnosi się także do tytułu, jaki nosili późniejsi imperatorzy rzymscy. Co więcej, niewielka liczba monet imperialnych z I wieku przed Chr., jaka została odnaleziona w Palestynie, zdaje się wykluczać monety Juliusza Cezara<sup>16</sup>.



Rysunek 1. Srebrny denar Tyberiusza (14–37 po Chr.). Autor: Eugenio Alliata

W latach 23–20 przed Chr. Oktawian August przeprowadził reformę systemu monetarnego. Miała ona położyć kres nieładowi, jaki zapanował po sprowadzeniu łupów z nowej prowincji Egiptu oraz po zakończeniu podboju Hiszpanii w wyniku wojny kantabryjskiej<sup>17</sup>. Jest więc bardzo prawdopodobne, że moneta, jaką podano wówczas Jezusowi, mogła być monetą Oktawiana lub jego następcy – Tyberiusza. Za tym ostatnim przemawia fakt, że niektóre z emitowanych przez Oktawiana denarów przedstawiały na rewersie jego wnuków<sup>18</sup>. Skoro więc w Ewangeliach nie ma mowy, że podana Jezusowi moneta przedstawia coś więcej oprócz cesarza, najbardziej odpowiednim kandydatem wydaje się być denar Tyberiusza (rys. 1). Jeśli rzeczywiście chodzi o monetę wybitą za rządów Tyberiusza, to ich awers przedstawia głowę cesarza zwieńczoną wieńcem laurowym. Znajdująca się na nim legenda głosi: „Ti[berius] Caesar Divini Aug[usti] F[ilius] Augustus”. Rewers natomiast przedstawia uosobioną *pax* trzymającą w rękach oliwną gałązkę oraz długie berło (niektórzy

<sup>16</sup> Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 287, przyp. 34.

<sup>17</sup> G.C. Belloni, *La moneta romana. Società, politica, cultura* (Roma: La Nuova Italia Scientifica 1993) 115.

<sup>18</sup> C. Colombo, *Trenta monete d'argento* (Milano: Mimep 2003) 71.

sugerują, że kobieca postać to Liwia Druzylla, matka cesarza)<sup>19</sup>. Całość uzupełnia legenda „Pontif Maxim”, tytuł, jaki Tyberiusz przybrał w 15 roku po Chr.

Pozostałe cytaty ewangeliczne, które zawierają *δηνάριον*, są mniej pomocne w identyfikacji używanych monet. Nie oznacza to jednak, że nie są one przydatne. Wręcz przeciwnie, dostarczają bowiem pożytecznych informacji na temat życia codziennego w Palestynie, kosztów utrzymania itd. Innymi słowy, przyczyniają się do lepszego zrozumienia warunków życia, jakie wówczas panowały<sup>20</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, w czasach Jezusa rzymski denar był w powszechnym użyciu. Przyczyniały się do tego: ekspansja imperium, dobra sieć komunikacyjna oraz reforma monetarna przeprowadzona przez Oktawiana. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej Palestynie w czasach Jezusa, to powyższe wnioski należy nieco skorygować. Po pierwsze, brak wiadomości o mennicy, która emitowałaby srebrne monety (*denary*) na potrzeby lokalne. Po drugie, w Ziemi Świętej odnaleziono stosunkowo niewielką liczbę denarów imperialnych z czasów Chrystusa. Nie można zatem całkowicie wykluczyć, że *δηνάριον* na kartach Ewangelii obejmuje całą gamę srebrnych monet, jakie wówczas znajdowały się w obiegu w Palestynie. Pomimo zmiennych kolei losu i następujących po sobie władców, w obiegu nadal pozostawały monety (*drachmy*) bite przez Seleucydów i Ptolomeuszy, jak i przywożone do Palestyny przez licznych pielgrzymów zmierzających do Jerozolimy.

Paradoksalnie potwierdzenie tej hipotezy można znaleźć u Mateusza. Wszyscy trzej synoptycy zgodnie podają, że faryzeusze i zwolennicy Heroda pytali Jezusa, czy należy płacić podatki Rzymowi. Wręczono wówczas Jezusowi denara. Relacja Mateusza różni się jednak w jednym dość istotnym szczególe, który – niestety – jest często pomijany. Według Mateusza Jezus poprosił o νόμισμα τοῦ κήνσου (Mt 22,19), co dosłownie można przetłumaczyć jako „moneta podatkowa”. Cytat ten jest o tyle istotny, że jest to jedyne miejsce w całym Nowym Testamencie, gdzie pojawia się słowo „moneta” νόμισμα (!)<sup>21</sup>. W relacji Marka Jezus miał się zwrócić słowami φέρετέ μοι δηνάριον „przynieście mi denara” (Mk 12,15), podobnie u Łukasza – δειξάτε μοι δηνάριον (Łk 20,24). Jak zatem spojrzeć na fakt, że u Marka i Łukasza chodzi o *δηνάριον*, podczas gdy u Mateusza mowa o νόμισμα τοῦ κήνσου?

19 H.J. Hart, „The Coin of ‘Render unto Caesar...’ A Note on Some Aspects of Mark 12:13–17; Matt 22:15–22; Luke 20:20–26”, *Jesus and the Politics of His Days* (red. E. Bammel – C.F.D. Moule) (Cambridge: Cambridge University Press 1992) 241–248.

20 Poza Ewangeliami *δηνάριον* pojawia się dwukrotnie w Apokalipsie (6,6). Jego wartość nabywczą jest tam jednak zgoła odmienna: „kwarta pszenicy za denara i trzy kwarty jęczmienia za denara”. Oznacza to, że zapłata za całodzienną pracę fizyczną wystarcza jedynie na zakup niewielkiej porcji pszenicy i nieco większej porcji jęczmienia. Tekst wskazuje na wygórowaną cenę podstawowych towarów w czasie głodu spowodowanego suszą i wojną (Ap 6,1–5). Według Davida E. Aune’a (*Revelation 6–16* [WBC 52B; Nashville, TN: Nelson 1998] 397–398) wskazane ceny stanowią odpowiednio ośmiokrotność i pięciokrotność dotychczasowych cen pszenicy i jęczmienia.

21 W greckim tłumaczeniu LXX rzeczownik νόμισμα pojawia się dwukrotnie (Ezd 8,36 i 1 Mch 15,6). W pierwszym przypadku chodzi o „rozporządzenie króla”, podczas gdy drugi odnosi się do zezwolenia na „bicie własnej monety legalnej” (καὶ ἐπέτρεψά σοι ποιῆσαι κόμμα ἰδίων, νόμισμα τῆ χώρα σου).

Z pomocą przychodzi tu tradycja, która utożsamia Ewangelistę Mateusza (Lewiego) z poborcą podatkowym (celnikiem), który zasiadał w komorze celnej w Kafarnaum (Mt 9,9; 10,3; Mk 2,14; Łk 5,27.29). Pracując w komorze celnej, zapewne widział on niejedną monetę i był świadom różnorodności pieniędzy, jakie funkcjonowały wówczas w obiegu. Świadczy o tym potrzeba „zmieniających pieniądze”. Choć powszechnie wiele monet określano jako denary, tak naprawdę nimi nie były. Skoro nie były monetami imperium, nie można było nimi uiścić należnego podatku na rzecz Rzymu<sup>22</sup>. By uniknąć niepotrzebnego nieporozumienia, Mateusz używa „fachowego terminu” νόμισμα τοῦ κήνσου<sup>23</sup>. Pisze przecież do wspólnoty wywodzącej się z judaizmu i znającej realia ówczesnej Palestyny. Użycie zatem „fachowego terminu” nie pozostawia żadnej wątpliwości, o jaką monetę dokładnie chodzi. Rzeczownik νόμισμα oznacza bowiem „monetę wprowadzoną do powszechnego użytku z mocy prawa” (νόμος)<sup>24</sup>.

Polecenie przyniesienia δηνάριον, czy raczej νόμισμα, jest nieco zaskakujące. Według przekazu Ewangelii apostołowie (Mk 6,37 // Łk 9,13; J 6,7; 13,29) lub też osoby im towarzyszące (Łk 8,1–3) mogli przecież mieć ze sobą jakieś monety na codzienne potrzeby<sup>25</sup>. Dlaczego więc Jezus wymaga, by przyniesiono mu δηνάριον lub νόμισμα? Niektórzy sugerują, że Jezus nie miał żadnych monet lub też nie posługiwał się nimi, albowiem ich używanie było sprzeczne z nakazami Tory<sup>26</sup>. Nie można ani potwierdzić, ani obalić tej hipotezy. Bardziej prawdopodobne, albowiem oparte na kontekście, jest stwierdzenie, że polecenie przyniesienia monety było zabiegiem skierowanym przeciwko tym, którzy starali się wystawić Go na próbę. Przynosząc bowiem monetę z wizerunkiem i inskrypcją cezara, sami pośrednio przyznawali, że płacą podatki Rzymowi<sup>27</sup>.

22 D.A. Hagner, *Matthew 14–28* (WBC 33B; Dallas, TX: Word Books 1995) 636.

23 Mateusz jest jedynym spośród ewangelistów, który wykazuje doskonałą znajomość przepisów podatkowych oraz systemów monetarnych. Oprócz wspomnianego tutaj „fachowego terminu” νόμισμα τοῦ κήνσου, Mateusz jako jedyny wzmiankuje inne, powszechnie znane i używane przez ówczesnych Żydów monety, a mianowicie δίδραχμον i στατήρ (Mt 17,24–27).

24 BDAG, s.v. νόμισμα.

25 Inne teksty Ewangelii mówią natomiast wprost: „nie zdobywajcie ani złota, ani srebra, ani miedzaków” (Mt 10,9; por. Mk 6,7 i Łk 9,3).

26 W taki sposób na przykład W.D. Davis – D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Commentary on Matthew 19–28* (ICC; Edinburgh: Clark 1997) 215–216. Joachim Gnllka (*Das Matthäusevangelium* [HThKNT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1988] II, 216) trafnie zauważa: „Soll angedeutet sein daß Jesus nicht über das Geld verfügt, während es seine Kontrahenten flugs zur Hand haben?”. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy w czasach Jezusa wszyscy Żydzi w taki lub inny sposób posługiwali się pieniędzmi. Przybывая do Świątyni Jerozolimskiej z różnych stron diaspory, musieli wymieniać przywożone ze sobą pieniądze na monety akceptowane w świątyni. Nie bez znaczenia jest także fakt, że uczniowie faryzeuszów i zwolennicy Heroda zadają Jezusowi pytanie o podatek po tym, jak wyrzucił ze świątyni wszystkich sprzedających i kupujących oraz powywracał stoły wymieniających pieniądze.

27 W ten sposób ostatecznie potwierdzają, że ich intencją jest przyłapanie Jezusa na słowie. Trafnie ujął to Ulrich Luz (*Das Evangelium nach Matthäus 18–25* [EKKNT 1/3; Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchener Verlag 1997] 258): „Dadurch, daß sie eine solche Steuermünze besitzen, zeigen sie, daß sie selbst Steuern bezahlen und die Frage, die sie Jesus stellen, für sich selbst längst entschieden haben”.

Konkludując, Ewangelie zgodnie potwierdzają, że denary imperialne znajdowały się w użyciu w Palestynie czasów Jezusa i że płacono nimi podatki na rzecz Rzymu. Nie wiadomo jednak, jak bardzo były rozpowszechnione. Obecność innych monet (patrz poniżej δραχμή i λεπτόν) sugeruje, że w obiegu nadal pozostawały monety z poprzednich systemów monetarnych.

Jako reguła złote i srebrne monety rzymskie powstawały w mennicach Rzymu, Aleksandrii oraz Antiochii Kapadockiej<sup>28</sup>. Drobne monety z brązu i miedzi na potrzeby lokalne produkowano w mniejszych mennicach. W Palestynie istniało kilka takich mennic, powstałych jeszcze za czasów Aleksandra Wielkiego. W czasach Hasmoneuszy została założona mennica w Jerozolimie (1 Mch 15,6). Biła ona także monety Heroda i prefektów rzymskich, choć w przypadku tych ostatnich nie jest to takie pewne. Rezydując bowiem w Cezarei, mogli tam posiadać własną mennicę.

## 2.2. Δραχμή

Grecka moneta δραχμή występuje na kartach Ewangelii trzykrotnie, ale tylko i wyłącznie w kontekście przypowieści o kobiecie poszukującej zaginionej monety (Łk 15,8–9). W polskich przekładach występuje jako „drachma”. Grecką nazwę δραχμή można dosłownie przetłumaczyć jako „tyle, ile można trzymać w ręce”<sup>29</sup>. Jej przybliżona waga wynosiła 4,3 g. Powszechnie przyjmuje się, że jej wartość odpowiadała denarowi rzymskiemu<sup>30</sup>. Jednak tak naprawdę trudno jest określić jej rzeczywistą wartość, albowiem zmieniała się ona w zależności od okresu<sup>31</sup>. Według relacji żydowskiego historyka Józefa Flawiusza Herod Wielki obdarował każdego żołnierza swojej armii stu pięćdziesięcioma drachmami, a oficerów większymi sumami<sup>32</sup>. Dar taki sugeruje jej stosunkowo dużą wartość. Wrażeniu takiemu zadaje jednak kłam relacja greckiego historyka Appiana z Aleksandrii. Według niego żołnierze Marka Antoniusza traktowali dar w postaci stu drachm dla każdego jako dowód szczególnego skąpstwa<sup>33</sup>. Abstrahując od rzeczywistej wartości wspomnianej tu monety, jest dość ciekawe, że autor Trzeciej Ewangelii wspomina o drachmie, która jest przecież

28 N. DeBloois, „Coins in the New Testament”, *Masada and the World of the New Testament* (red. J.F. Hall – J.W. Welch) (Provo, UT: Brigham Young University Studies 1997) 248–249; Ariel „A Survey of Coins Finds in Jerusalem”, 273–326. W wyniku reformy monetarnej Augusta powstała mennica w Lugdunum (Lyon) w Galii, która dostarczała większość znajdujących się wówczas w obiegu denarów. Jeśli „moneta podatkowa” z Ewangelii jest denarem Augusta lub Tyberiusza, to według H.St.J. Hart („The Coin of ‘Render unto Caesar...’”, 243) jest wysoce prawdopodobne, że taki denar mógł pochodzić z mennicy w Lugdunum.

29 BDAG, s.v. δραχμή.

30 W kontekście biblijnym o porównywalnej sile nabywczej drachmy i denara świadczy Księga Tobiasza. Gdy Tobit posyła swego syna Tobiasza w podróż do Medii, zobowiązuje się do zapłacenia towarzyszącemu mu Rafałowi jednej drachmy dziennie (nie wliczając utrzymania) jako wynagrodzenie za jego pracę: δραχμήν τῆς ἡμέρας καὶ τὰ δέοντά σοι (Tb 5,15).

31 Według Josepha Flitzmyera (*The Gospel According to Luke X–XXIV* [AB 28B: New York: Doubleday 1985] 1081) „there was a time when its purchasing power was considerable, enough to buy a sheep, or the equivalent of a day’s wage”. W szczególności sprzyjających okolicznościach można było kupić woła za jedną drachmę lub niewolnika za cztery. BDAG, s.v. δραχμή.

32 Flavius Josephus, *B.J.* 1.308.

33 Appian, *Wojny domowe*, § 177.

monetą typowo grecką, w czasach, gdy Palestyna była pod panowaniem Rzymian<sup>34</sup>. Skąd więc drachma u Łukasza?

Tę nieco intrygującą zagadkę można rozwiązać na kilka sposobów. Po pierwsze, wspomniana δραχμή potwierdza poprzednie wnioski, że w Palestynie czasów Jezusa, obok monet rzymskich, w obiegu nadal funkcjonowały monety pochodzące z poprzednich okresów (Ptolomeuszy i Seleucydów) i systemów monetarnych<sup>35</sup>. Wspólne występowanie doprowadziło do używania ich nazw zamiennie. Nie bez znaczenia w tym względzie była ich porównywalna siła nabywcza. Po drugie, wspomniana moneta mogła stanowić część posagu kobiety lub pamiątkę. W szczególności mogła ona zdobić jej nakrycie głowy używane w czasie ceremonii zaślubin<sup>36</sup>. Jeśli tak rzeczywiście było, tłumaczyłoby to swoistą troskę kobiety w odnalezieniu zaginionej drachmy, o czym czytamy w przypowieści: „zapala światło, wymiata dom i szuka starannie aż ją znajdzie” (Łk 15,8). Po trzecie, kolejnym, bardziej logicznym wyjaśnieniem, dlaczego δραχμή znajduje się tylko i wyłącznie u Łukasza, jest troska ewangelisty o adresatów, a ściślej rzecz biorąc o domniemanych czytelników (*implied reader*)<sup>37</sup> jego Ewangelii. Choć Łukasz kieruje swe dwutomowe dzieło do bliżej niezidentyfikowanego Teofila (Łk 1,1–4; Dz 1,1–2), to według starożytnej tradycji jego Ewangelia powstała w Beocji z myślą o wspólnotach języka greckiego<sup>38</sup>. Nie można zatem wykluczyć, że ewangelista dostosowuje używane słownictwo do swych czytelników i używa terminów, które będą dla nich bardziej zrozumiałe<sup>39</sup>.

- 
- 34 Według Spijkerman („Coins Mentioned in the New Testament”, 284) żadna z działających wówczas w Palestynie mennic (Gaza, Aszkelon, Dor, Ptolemais-Akka) nie biła drachm. Co więcej, ani Hasmoneusze, ani Herod nie bili srebrnych monet. Tego samego zdania jest Ariel („A Survey of Coins Finds in Jerusalem”, 273–326).
- 35 Spijkerman „Coins Mentioned in the New Testament”, 284; O. Borowski, „From Shekels to Talents: Money in the Ancient World”, *BAR* 19/5 (1993) 68–70. Według Gabrieli Bijovsky („The Currency of the Fifth Century C.E. in Palestine: Some Reflections in Light of the Numismatic Evidence”, *INJ* 14 [2000–2002] 196–210) monety dynastii hasmonejskiej były w powszechnym obiegu w Palestynie aż do V wieku po Chr. Istnieją zatem wszelkie powody, by sądzić, że były one również używane w czasach Jezusa.
- 36 Wyjaśnienie takie zaproponował przed laty Shelagh Weir („A Bridal Headdress from Southern Palestine”, *PEQ* 105 [1973] 101–109). Podobne tłumaczenie znaleźć można także u innych autorów, np. J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (Philadelphia, PA: Fortress 1985) 133. Nie brak jednak egzegetów, którzy odrzucają taką interpretację, np. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Siebeck 1975) 157.
- 37 Według Marka A. Powella (*What is Narrative Criticism?* [Minneapolis, MN: Fortress 1990] 19) „implied reader or ideal reader can read the text as an (implied) author intended the text to be read, i.e., transcribing all the clues within a text in the manner the author intended”.
- 38 E. Gutwenger, „The Anti-Marcionite Prologues”, *TS* 7 (1946) 393–409. Teorię tę potwierdza tradycyjne miejsce pochówku św. Łukasza w Tebach na terenach greckiej prowincji Beocja.
- 39 Łukasz generalnie wystrzega się terminów semickich, które mogą być obce dla greckiego odbiorcy, ale nie unika ich całkowicie. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (NKB.NT 3/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 50–53. Przechodząc z Ewangelii Marka do Ewangelii Łukasza ma się wrażenie wejścia do zupełnie nowego świata literackiego, można śmiało powiedzieć – do świata literatury. „Umilowany lekarz” okazuje się być dobrze obeznany z greką klasyczną i potrafi z łatwością się z nią obchodzić. Jego tekst zawiera niezapomniane strony, na których ukazuje zdolność posługiwania się piórem. Nie brak także i stron zdradzających styl prosty, a wręcz ubogi. Zapewne jest to podyktowane troską autora o poprawność języka wypowiedzi. Pozostaje on przy tym wierny źródłom, z których czerpie informacje. Niewykluczone, że właśnie dlatego w jego Ewangelii oprócz terminu δραχμή (15,8) pojawia się także δηνάριον (7,41; 10,35; 20,24). Zob. V. Fusco, „Introduzione generale ai Sinottici”, M. Làconi *et al.*, *Vangeli Sinottici e Atti*



### 2.3. Διδραχμων

W Ewangelii Mateusza dwukrotnie pojawia się moneta znana jako διδραχμων. W polskich tłumaczeniach Pisma Świętego występuje jako „dwudrachma”. Jak sama nazwa sugeruje, była to moneta o wartości dwóch drachm. Funkcjonowała w obiegu w czasach panowania Seleucydów i Ptolomeusza, ale jej emisja nie była aż tak bardzo rozpowszechniona, jak w przypadku drachmy lub tetradrachmy<sup>40</sup>. Możliwe, że w czasach Nowego Testamentu wyszła niemalże całkowicie z obiegu<sup>41</sup>.

Choć jej występowanie było raczej znikome, to jednak w języku potocznym jej nazwa przylgnęła do innej monety o porównywalnej wartości. Świadectwa archeologiczne potwierdzają, że jednymi z najbardziej powszechnych monet w rejonie Fenicji, Galilei, Samarii, Judei, a nawet Transjordanii, były szekel i pół szekel bite przez mennicę w Tyrze<sup>42</sup>. U Mateusza dwudrachma pojawia się w kontekście podatku świątynnego (Mt 17,24), którego wysokość odpowiadała połowie szekla z Tyru. Można więc przypuszczać, że taką monetę mają na myśli poborcy podatkowi. Niewykluczone także, że Jezus niejednokrotnie uiszczal taką właśnie monetą należny podatek świątynny.

Według prawa żydowskiego każdy pełnoletni Izraelita (powyżej 20 roku życia; por. Wj 30,13) był zobowiązany do złożenia „okupu” (כֶּפֶר – Wj 30,11) za swe życie dla Pana. Według Tory wysokość tego okupu opiewała na „pół sykla” (מִתְּצִית הַשֶּׁקֶל – Wj 30,13). Tekst ten nie mówi nic o corocznej potrzebie płacenia tego okupu. O takiej praktyce wspominają księgi powstałe w późnym okresie powygnaniowym: „wyjdźcie do miast Judy i zbierzcie od całego Izraela pieniądze na coroczne odnowienie świątyni waszego Boga” (וְצִאוּ לְעָרֵי יְהוּדָה וְקִבְצוּ מִכָּל־יִשְׂרָאֵל כֶּפֶר לְחֹזֵק אֶת־בַּיִת אֲלֵהֶיכֶם מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה) – 2 Krn 24,5)<sup>43</sup>. Należny podatek i jego wysokość pojawiają się także w pismach qumrańskich<sup>44</sup> oraz u Józefa Flawiusza<sup>45</sup>. Obydwa źródła zgodnie potwierdzają, że należność wynosiła pół sykla lub

*degli Apostoli* (Logos 5; Leumann: Elledici 1999) 173–175; K. Mielcarek, „Język Septuaginty i jego wpływ na autora Trzeciej Ewangelii”, *RT* 49/1 (2002) 33–47; A. Denaux – R. Corstjens – H. Mardaga, *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (BTS 10; Leuven: Peeters 2009).

40 Colombo, *Trenta monete d'argento*, 79.

41 W czasach Jezusa dwudrachma pojawia się w systemie monetarnym królestwa nabatejskiego ze stolicą i mennicą w Petrze. Monety te jednak, z niewielkim wyjątkiem, nie były w powszechnym obiegu w Palestynie. Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 290.

42 Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 290–291; Colombo, *Trenta monete d'argento*, 80. Monety te odnaleziono także w Qumran. M. Sharabani, „Monnaies de Qumrân au Musée Rockefeller de Jérusalem”, *RB* 87 (1980) 274–284.

43 Co ciekawe, według księgi Nehemiasza wysokość tego podatku wynosiła „jedną trzecią sykla” (שְׁלִישִׁית הַשֶּׁקֶל – Ne 10,33). Ewidentną różnicę tłumaczy fakt, że podatek na Świątynię Jerozolimską w wysokości pół szekla nie był skodyfikowany aż do końca okresu hasmonejskiego. Zob. J. Liver, „The Half Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *HTR* 56 (1963) 173–198. Na temat różnicy w wysokości podatku zob. M. Haran, „Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source”, *JBL* 100 (1981) 321–333.

44 [מחצית] השקל – 4Q159 frg. 1 2.6.

45 Tekst Józefa Flawiusza jest o tyle ciekawy, że zamiast „sykla” wzmiankowanego w tekstach biblijnych, mówi o dwudrachmie, τὸ διδραχμων – *A.J.* 18.312. Z jego relacji wynika, że Świątynia Jerozolimska, podobnie jak wiele starożytnych świątyń, miała więcej pieniędzy niż mogła wykorzystać. Gdy Antioch IV Epifanes wkroczył



jego równowartość. Okazją do uiszczenia podatku były trzy wielkie święta pielgrzymkowe (Pesach, Szawuot i Sukkot). Kto nie miał możliwości, by uczynić tego osobiście, mógł uiszczyć podatek w dowolnym miejscu, także w miejscu swego zamieszkania, wpłacając należną sumę poborcom podatkowym. Tacy właśnie poborczy przychodzą do Piotra w Kafarnaum (οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες – Mt 17,24).

#### 2.4. Στατήρ

Kolejna moneta wzmiankowana w Ewangeliach to grecki στατήρ. W polskich tłumaczeniach pojawia się jako „stater”. Jej wartość wynosiła cztery drachmy<sup>46</sup>. Początkowo była bita w złocie, a następnie także w srebrze. Znane są złote statery perskiego króla Dariusza (*Darics*)<sup>47</sup>, monety Filipa II Macedońskiego (*Philippus*) oraz jego syna Aleksandra Wielkiego (*Alexandreios*)<sup>48</sup>. Srebrne statery pojawiały się także w systemach monetarnych wielu greckich polis<sup>49</sup>.

Na kartach Ewangelii moneta ta wzmiankowana jest tylko raz u Mateusza, w kontekście podatku na świątynię jerozolimską. Jezus poleca Piotrowi zarzucić wędkę i z pyszczką wyłowionej ryby<sup>50</sup> wyjąć statera i uiszczyć nim należny podatek świątynny (Mt 17,24–27). Znalaziona przez Piotra moneta miała pokryć należny podatek za niego i za Jezusa. Niektórzy numizmatycy postulują, że użyty tutaj στατήρ może odnosić się zarówno do rzeczywistego statera<sup>51</sup>, jak i do każdej innej monety mającej tę samą wartość. Oznacza to, że greckie słowo στατήρ funkcjonowało w języku potocznym jako synonim na określenie

w 169 roku przed Chr. do świątyni, ukradł z niej złoty ołtarz, świecznik i wiele innych przedmiotów, pozostawiając ją świecą pustkami (*A.J.* 12.248–250). Relacja ta pokrywa się z tym, co przekazuje 1 Mch 1,20–24 oraz 2 Mch 5,15–16. Sto lat później, kiedy Pompejusz wkroczył do Jerozolimy (63 przed Chr.), świątynia posiadała już nowy złoty ołtarz, świeczniki oraz inne naczynia. W skarbcu natomiast znajdowały się dwa tysiące talentów. Pompejusz „przez pobożność niczego nie tknął” (οὐδενὸς ἤψατο δι’ εὐσεβείαν – *A.J.* 14.72).

<sup>46</sup> S. von Reden, *Money in Classical Antiquity* (Cambridge, NY: Cambridge University Press 2010) 150.

<sup>47</sup> Monety te pojawiają się także na kartach Pisma Świętego: ἡλξ ἰνὶ τῆς – Ezd 8,27 (LXX – εἰς τὴν ὁδὸν χαμανιμ χίλιοι, *lectio varians* δραχμῶν). W polskich tłumaczeniach występują jako „darejki”.

<sup>48</sup> Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 291.

<sup>49</sup> DeBloois, „Coins in the New Testament”, 242. Statery były w powszechnym użyciu w miastach takich jak Korynt i Antiochia. Używano staterów ze złota, srebra oraz elektrum. D.H. Wenkel, *Coins as Cultural Texts in the World of the New Testament* (London: Bloomsbury Clark 2017) 38–39. W przypadku monet wykonanych z elektrum chodzi o naturalnie występujący stop złota i srebra z niewielką ilością miedzi oraz żelaza. Jest on niezwykle rzadki, ale nadaje się do bicia monet o wiele lepiej niż złoto. Głównie dlatego, że jest on twardszy i trwalszy.

<sup>50</sup> Wspomniana tu ryba to *Tristramella Simonis*, bardziej znana w Ziemi Świętej jako ryba św. Piotra. Należy ona do tak zwanego gatunku pyszczaczy lub gębaczy. Ich cechą charakterystyczną jest inkubacja (wylęg) ikry w jamie gębowej, a ściślej rzecz biorąc w worku gardzielowym. Gdy młode osiągną długość około 15 mm, rodzic inkubujący narybek trzyma w ustach mały przedmiot (najczęściej płaski kamyczek, zdarzają się także monety wrzucone do jeziora przez pielgrzymów), czym zmuszając zdolne do samodzielnej egzystencji młode rybki do opuszczenia „inkubatora”.

<sup>51</sup> K.W. Harl, *Coinage in the Roman Economy, 300 B.C to A.D. 700* (Baltimore: John Hopkins University Press 1996) 98; DeBloois, „Coins in the New Testament”, 242; Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 291–292.

tetradrachmyz Antiochiii Cezarei Kapadockiej oraz szekla bitego w Tyrze (126 przed Chr. – 56 po Chr.)<sup>52</sup>.



Rysunek 2. Srebrny szekel z Tyrzy (120–119 przed Chr.). Autor: Eugenio Alliaia

Srebrne szekle i pół szekle z Tyrzy były produkowane w dużych ilościach. Na ich awersie widnieje Melkart, bóg-opiekun fenickiego miasta-portu. Rewers natomiast przedstawia orła z pazurami spoczywającym na dziobie statku. Po jego lewej stronie znajduje się znak mennicy (maczuga), a po prawej – gałązka palmowa. Całość uzupełnia legenda w języku greckim, która głosi ΤΥΡΟΥ ΙΕΡΑΪ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ (rys. 2), oraz inne monogramy. Identyfikuje się je jako: 1) rok wybitcia monety wyrażony w alfabecie greckim; 2) litery alfabetu fenickiego 𐤀 lub 𐤁 używane zamiennie na oznaczenie serii; 3) monogramy odpowiedzialnych za mennicę. Nic dziwnego, że z takim wyglądem moneta wzbudzała powszechne zaufanie. Niemniej jednak jej wartość nie polegała na pięknym wyglądzie. Decydującą rolę w zaufaniu do tej monety odgrywały czynniki ekonomiczne. Zawartość srebra w szeklach tyryjskich wynosiła około 94% i na przestrzeni blisko dwóch wieków nie uległa zasadniczej zmianie. Stanowiło to znacznie więcej niż w innych ówczesnych monetach. Dla przykładu emisje rzymskie miały jedynie 80% srebra. Szekel z Tyrzy był więc po prostu dobrą i pewną monetą. Doceniono jej nieprzemijającą wartość, i to nie tylko w starożytności. Nawet dziś jest ona określana jako „dolar starożytnego świata”<sup>53</sup>. Choć aparycja tej monety stoi w zdecydowanym kontraście z zakazem sporządzania bożków i oddawania czci temu, co na niebie, na ziemi i w głębinach wód (Pwt 5,8)<sup>54</sup>, Żydzi zobowiązani byli do opłacania podatku świątynnego tą właśnie monetą<sup>55</sup>.

52 Szekle – poza mennicą w Tyrzy – produkowane były także przez mennice w Gazie, Aszkelonie i Antiochii Syryjskiej. Zob. DeBloois, „Coins in the New Testament”, 244.

53 Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 292, przyp. 56.

54 Rozszerzona wersja tego zakazu znajduje się w Pwt 4,16–18.

55 O roli, jaką ten podatek odrywał w życiu religijnym w czasach Drugiej Świątyni, świadczy jeden z traktatów Miszny zatytułowany *Shekalim*. W całej swej rozciągłości rozważa liczne niuanse dotyczące jego płacenia. Historyczność tych danych jest co najmniej problematyczna. Tekst został ostatecznie skodyfikowany w czasie, gdy Świątynia Jerozolimska już nie istniała. Niemniej jednak odzwierciedla on „ducha epoki”. Zob. traktat *Sheqalim* oraz *Bekorot* 8,7.

Numizmatycy zajmujący się monetami biblijnymi sugerują, że mennica w Tyrze została zamknięta w wyniku nałożenia na miasto sankcji przez Augusta<sup>56</sup>. Władze rzymskie miałyby jednak zezwolić Żydom na bicie szekli w Judei na potrzeby Świątyni Jerozolimskiej. Mogli to czynić, ale pod jednym warunkiem. Monety te musiały nadal nosić ten sam wizerunek i legendę jak monety bite dotychczas w mennicy w Tyrze<sup>57</sup>. Prawo do emisji własnych monet oznaczało bowiem suwerenność<sup>58</sup>, a sytuacja Żydów pod panowaniem Rzymu była daleka od idealnej. Pogląd ten nie jest jednak powszechnie przyjmowany. Przytaczany z Tosefty cytat na potwierdzenie praktyki<sup>59</sup> niekoniecznie wskazuje na emisję szekli tyryjskich poza macierzystą mennicą. Można go bowiem zinterpretować w sensie: „jest to moneta najczęściej używana w Jerozolimie”.

Warto w tym miejscu nadmienić, że w czasach Jezusa praktyczne i opłacalne było uiszczenie podatku świątynnego wspólnie z drugą osobą, wpłacając równowartość dwóch dwudrachm lub dwóch pół szekli, czyli jednego szekla tyryjskiego za dwie osoby. Według Miszny każdy kto wpłacał dwudrachmę lub pół szekla za siebie samego, był zobowiązany do uiszczenia dodatkowej prowizji, która wynosiła mniej więcej 8%<sup>60</sup>. Co ciekawe, jednorazowa opłata podatku świątynnego, szekel za dwie osoby, nie była obciążona tą prowizją. Choć dziś

56 Zobacz relację rzymskiego historyka Kasjusza Diona, *Historia rzymska*, 54.7.6. Niewykluczone także, że wspomniana reforma monetarna Augusta ograniczyła produkcję monet w Tyrze. Zob. Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage of the Second Temple* (Tel Aviv: Hasefer 1967) 9.

57 Wśród szekli z Tyru wyróżnia się co najmniej dwie grupy. Pierwsza (monety powstałe od 126 do 19 roku przed Chr.) obejmuje egzemplarze starannie wykonane z dobrze czytelną legendą. Monety drugiej grupy (bite w latach 18 przed Chr. – 70 po Chr.) są nieco mniejsze i grubsze, a także mniej czytelne. Pomimo tych różnic monety obydwu grup mają tę samą wagę i próbę srebra. Według Ya'akova Meshorera („One Hundred Ninety Years of Tyrian Shekels”, *Studies in Honor of Leo Mildenberg. Numismatics, Art. History and Archaeology* [red. A. Houghton et al.][Wetteren: Cultura Press 1984] 171–179) monety drugiej grupy powstały w Jerozolimie na potrzeby świątyni. Ich znakiem charakterystycznym ma być legenda KAP, a następnie KP. Pogląd ten nie jest jednak powszechnie akceptowalny. Według Brooks Levy'ego („Tyrian Shekels: the Myth of the Jerusalem Mint”, *Journal of Society for Ancient Numismatics* 19 [1995] 33–35) legenda KP może być skrótem od ΗΡΩΔΗΣ i oznaczać, że przedmiotowe monety zostały „zamówione” przez Heroda w Tyrze na potrzeby świątyni. Zob. D.T. Ariel – J.P. Fontanille, *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification* (Ancient Judaism and Early Christianity 79; Leiden: Brill 2012) 42. Bez względu na to, która opinia jest poprawna, nie można zaprzeczyć, że zakończenie bicia monet drugiej grupy zbiega się z wybuchem pierwszej wojny żydowskiej i zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej. Potwierdza to, że monety te były ściśle związane z potrzebami świątyni żydowskiej.

58 Warto w tym miejscu nadmienić, że numizmatyka Imperium Rzymskiego zna przypadki bicia monet przez lokalne władze miejskie (np. Antiochia, Aleksandria, Korynt, Viminacium) lub prowincjalne (np. Egipt, Mezja). Praktyka ta w żadnym jednak wypadku nie oznaczała suwerenności. Niejednokrotnie zdarzało się, że kiedy nowy region został zasymilowany z Imperium Rzymskim, zezwalano na obieg dotychczasowych monet. Były one używane przez okolicznych mieszkańców, ale tylko i wyłącznie na potrzeby lokalnego handlu – ich wartość była znacznie niższa niż rzymskich monet imperialnych. Według Davida R. Seara (*Greek Imperial Coins and Their Values. The Local Coinages of the Roman Empire* [London: Seaby 2001] 34) „there were over 600 provincial mints during the Imperial Era. Those mints were located throughout the Empire, with a particular concentration in the Easter portion of the Empire”.

59 W traktacie *Kutubboth* 13,20 na pytanie: „czym jest srebrna moneta z Tyru?”, poda odpowiedź: „jest to moneta Jerozolimy”.

60 Wśród wyżej wspomnianych monet odnalezionych w Isfiya, przeznaczonych na uiszczenie podatku świątynnego, znajduje się 160 denarów. Odpowiadają on 8% prowizji, jaką należało uiścić opłacając podatek świątynny za jedną osobę. Kadman, „Temple Dues and Currency in Ancient Palestine”, 9–11.

przepis ten wydaje się nieco dziwny i nielogiczny, w rzeczywistości był bardzo praktyczny i potrzebny. Zapewniał bowiem, że także ubodzy mieli możliwość (przynajmniej teoretyczną) uiszczenia podatku świątynnego: „kto płaci szekla [jako dar] ubogiemu, sąsiadowi lub współmieszkańcowi, jest zwolniony z opłacania prowizji” (*Shekalim* 1,7). Reguła ta była obwarowana jedną ważną zasadą. Opłacenie podatku za drugą osobę musiało być darem. Zwykle pożyczanie pieniędzy drugiej osobie nie uchylało konieczności uiszczenia należnej prowizji.

### 3. Monety z brązu i miedzi<sup>61</sup>

#### 3.1. Κοδράντης

Dwukrotnie w Ewangeliach występuje moneta κοδράντης. Jej nazwa została zapożyczona z języka łacińskiego i odnosi się do najmniejszej monety rzymskiego systemu monetarnego – *quadrans*, której wartość wynosiła 1/4 asa, waga 3 g i średnica 15–18 mm<sup>62</sup>. W polskich tłumaczeniach moneta ta występuje jako „grosz”. W Ewangelii Mateusza κοδράντης pojawia się w kontekście Kazania na Górze i polecenia, by pogodzić się z przeciwnikiem, zanim zostanie się wtrąconym do więzienia, skąd nie będzie można wyjść, dopóki nie odda się ostatniego κοδράντην (Mt 5,26). Tekst ten ma swój paralelizm w Trzeciej Ewangelii, jednak Łukasz używa tu innego określenia, a mianowicie λεπτόν (Łk 12,59)<sup>63</sup>. Skąd ta różnica? Λεπτόν jest monetą grecką, a Łukasz pisze do wspólnoty języka greckiego. Być może także i tutaj, tak jak w przypadku δραχμή, ewangelista dostosowuje używane słownictwo do swych odbiorców. Z drugiej strony, nie można wykluczyć, że to Mateusz, a nie Łukasz, jest odpowiedzialny za użycie innej nazwy monety. Będąc doświadczonym poborcą podatkowym na rzecz Rzymu, w miejsce greckiej monety λεπτόν wprowadził najmniejszą monetę używaną przez Rzymian. Bez względu na to, który z ewangelistów dokonał zamiany, jedno jest pewne – chodzi o najmniejszą z możliwych monet. Κοδράντης pojawia się także u Marka w kontekście ofiary, jaką uboga wdowa składa na potrzeby Świątyni Jerozolimskiej (Mk 12,42). Patrz poniżej.

#### 3.2. Ἀσσάριον

Podobnie jak κοδράντης, również grecki rzeczownik ἀσσάριον jest terminem zapożyczonym z języka łacińskiego. Oznacza on rzymską miedzianą monetę (*assarius*) o początkowej wartości 1/10 denara, która w II wieku przed Chr. została zdewaluowana do 1/16 denara<sup>64</sup>. Jej waga wynosiła około 11 g, a średnica oscylowała w granicach 25–27 mm. O jej niemalże

61 Monety z brązu i miedzi traktowane są łącznie. Grecki termin χαλκός oznacza miedź, ale jest także używany na określenie różnych stopów od niego pochodzących, a więc również mosiądzu (stop miedzi i cynku) oraz brązu (stop miedzi z cyną). Zob. przypis 12.

62 BDAG, s.v. κοδράντης; V. Picozzi, *La monetazione imperiale romana* (Roma: P&P Santamaria 1966) 7.

63 Krytyczna edycja hipotetycznego *Q* nie rozstrzyga kwestii, które z dwóch monet miał na myśli Jezus. Według Jamesa M. Robinsona, Paula Hoffmanna i John S. Kloppenborg (*The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* [Hermeneia; Minneapolis, MN – Leuven: Peeters 2002] 399) „Luke’s λεπτόν or Matthew’s κοδράντην”.

64 E. Lo Cascio, „State and Coinage in the Late Republic and Early Empire”, *JRS* 71 (1981) 76–86.

symbolicznej wartości świadczy Seneka w listach moralnych do Lucyliusza<sup>65</sup>. W polskich tłumaczeniach moneta ta występuje jako „as”<sup>66</sup>. Na kartach Ewangelii moneta ta pojawia się dwukrotnie: raz u Mateusza (10,29) i raz u Łukasza (12,6). Są to teksty paralelne, które dotyczą przyznania się do Chrystusa przed ludźmi. Według Mateusza „dwa wróble sprzedaje się za jednego asa” (10,29)<sup>67</sup>, podczas gdy według Łukasza transakcja dotyczy „pięciu wróbli za dwa asy” (12,6)<sup>68</sup>. Pomijając fakt, która z tych transakcji jest bardziej opłacalna<sup>69</sup>, również „as” jawi się jako drobna moneta bez większego znaczenia.

### 3.3. Λεπτόν

Grecki przymiotnik λεπτός odnosi się do czegoś względnie małego, cienkiego i lekkiego. Jako rzeczownik oznacza niewielką monetę, najczęściej wykonaną z miedzi, o wartości 1/128 drachmy<sup>70</sup>. W czasach Jezusa λεπτόν stanowił najmniejszą z możliwych monet używanych w Palestynie. Na kartach Ewangelii moneta ta pojawia się trzykrotnie (Mk 12,42; Łk 12,59; 21,2). W polskich tłumaczeniach występuje jako „pieniązek”. W dwóch przypadkach chodzi o paralelne przedstawienie wdowy wrzucającej dwa pieniążki do skarbony świątyni (Mk 12,42 // Łk 21,2), a w trzecim – o wspomniany wcześniej cytat w kontekście konieczności pogodzenia się z przeciwnikiem, nim będzie za późno (Łk 12,59)<sup>71</sup>. Spośród tych trzech na szczególną uwagę zasługuje paralelne przedstawienie ofiary wdowy. Według Marka wdowa wrzuciła λεπτά δύο, czyli κοδράντης (Mk 12,42), podczas gdy według Łukasza jej dar wynosił λεπτά δύο (Łk 21,2)<sup>72</sup>. Pozornie pomiędzy opisami nie ma istotnych różnic. Obydwaj ewangelisci zgodnie przyznają, że wdowa złożyła do skarbony świątynnej (γαζοφυλάκιον) dwie niewielkie monety o symbolicznej niemalże wartości. Choć fragmenty są podobne, to jednak warto przyjrzeć się bliżej tekstowi Marka. Według jego relacji ofiara wdowy λεπτά δύο równała się κοδράντης. Skąd ta potrzeba dodawania – wydawałoby

65 Seneca, *Ad Lucilium*, 94,27: „quod non opus est, asse carum est”.

66 Przekład z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła (2005) tłumaczy „drobna moneta”.

67 Według Robinson – Hoffmann – Kloppenborg (*The Critical Edition of Q*, 300) „Luke’s πέντε ... ἀσπαρίων δύο or Matthew’s δύο ... ἀσπαρίων”.

68 Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na sposób, w jaki Wulgata tłumaczy tekst Łukasza 12,6: „nonne quinque passeris veneunt dipundio”. Zamiast zwrotu „dwa asy” odwołuje się do innej monety rzymskiej, a mianowicie *dupondius*. Była to moneta z mosiądzu (stop miedzi z cynkiem) o średnicy 29 mm i wadze 11–15 g. Jej wartość wynosiła dwa asy, a więc tyle, ile cena przedmiotowych pięciu wróbli.

69 Według Josepha Fitzmyera (*The Gospel According to Luke X–XXIV*, 960) „the sparrows, though a threat to crops, were regarded as good to eat, well worth their cheap price, and sought after as food by the poor”. Trudno jednoznacznie wypowiedzieć się na temat różnicy w cenie, jaka występuje pomiędzy Mateuszem a Łukaszem. Nie można wykluczyć, że tkwi ona w tradycji dostępnej obu ewangelistom lub z różnej wartości tych ptaków w poszczególnych regionach. W ten sposób np. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 32. Tę pozorną rozbieżność w tekstach można jednak wyjaśnić bez konieczności odwoływania się do hipotetycznych różnic źródłowych. Wersja Mateusza nie wyklucza przecież wersji Łukasza i *vice versa*. Możliwe przecież, że chodzi o sprzedaż, którą dziś określilibyśmy jako hurtową. Im więcej się kupuje, tym jest taniej. Byłby to jeden z najlepiej zachowanych przykładów promocji handlowych (!).

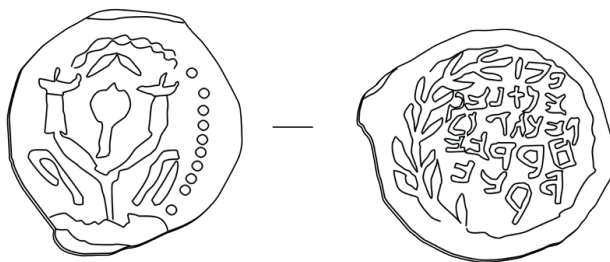
70 BDAG, *s.v.* λεπτός. Według Nicolaus Heutger („Münzen im Lukasevangelium”, *BZ* 27 [1983] 99) λεπτά δύο wystarczało jedynie na zakup 100 g chleba.

71 Patrz wyżej paragraf opisujący κοδράντης.

72 *Lectio varians*, ὁ ἔστιν κοδράντης, jest próbą harmonizacji tekstu. Pojawia się tylko w Kodeksie Bezy.



się – niepotrzebnego i zbędnego słowa, które i tak nie wnosi nic szczególnego do całości? Λεπτόν to przede wszystkim grecka moneta. Według tradycji adresatami Marka była wspólnota rzymska. Ewangelista widział więc potrzebę wyjaśnienia swoim adresatom rzeczywistej wartości ofiary kobiety. Nie oznacza to jednak, że λεπτά δύο wynosi dokładnie κοδράντης. Marek pragnie ukazać swoim czytelnikom, że chodzi o coś naprawdę niewielkiego o małej wartości materialnej. W tym celu odwołuje się do najdrobniejszej monety w rzymskim systemie monetarnym, jakim jest właśnie *quadrans*, czyli wspomniany wyżej κοδράντης<sup>73</sup>.



Rysunek 3. Prutah Aleksandra Jannaja (103–76 przed Chr.). Autor: Eugenio Alliaata

Z drugiej strony Łukasz, piszący do wspólnoty języka greckiego, nie musiał borykać się z tym samym problemem. Λεπτόν nie tylko była używana w Palestynie czasów Jezusa, ale także stanowiła najmniejszą monetę greckiego systemu monetarnego. W przypadku, gdyby ktoś z obiorców jego Ewangelii nie znał tego systemu (jest to niemalże nieprawdopodobne), zrozumienie ewangelicznego przekazu nie powinno stanowić jakiegokolwiek przeszkody dla posługujących się językiem greckim na co dzień. Grecka nazwa monety λεπτόν dawała jasno do zrozumienia, że chodzi o coś niezwykle małego, niemającego znaczącej wartości materialnej.



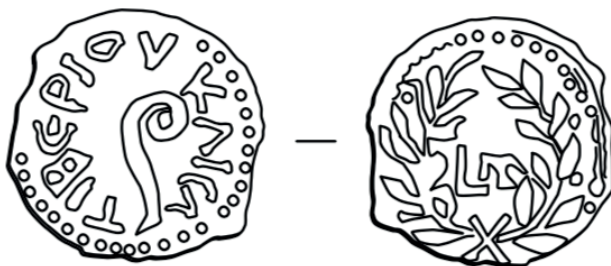
Rysunek 4. Prutah Heroda Wielkiego (37–4 przed Chr.). Autor: Eugenio Alliaata

Jak już wspomniano, w czasach Imperium Rzymskiego najdrobniejsze monety, jakie były w obiegu w poszczególnych prowincjach, pochodziły z miejscowych mennic. Dziś ten typ monet określibyśmy jako „monety zdawkowe”. Niekiedy monety te porównywane są

<sup>73</sup> Według Spijkerman („Coins Mentioned in the New Testament”, 296) „where the term κοδράντης appears in the Gospels, it can't indicate but the imperial quadrans”.



do greckich chalków<sup>74</sup> lub rzymskich asów, ale ich wartość była o wiele niższa. Jeśli chodzi o teren Palestyny, to znane są takie drobne monety bite przez Hasmoneuszy (rys. 3)<sup>75</sup>, Heroda (rys. 4)<sup>76</sup> i jego następców<sup>77</sup>, a także przez rzymskich prefektów Judei, w tym znanego z kart Ewangelii Poncjusza Piłata (rys. 5). W opracowaniach numizmatycznych pojawiają się także pod nazwą *prutah* פרוטה lub w liczbie mnogiej jako *prutót*. Nazwa ta wywodzi się z języka aramejskiego i oznacza „coś co zostało podzielone na małe części” lub „coś o małym walorze”. Pod taką nazwą pojawiają się również w literaturze rabinistycznej<sup>78</sup>.



Rysunek 5. Lepton Poncjusza Piłata (26–27 po Chr.). Autor: Eugenio Alliaia

- <sup>74</sup> Jej grecka nazwa to χαλκός (miedzak), ale nie należy jej mylić z χαλκός (miedź). Wartość tej monety wynosiła 1/8 obola lub 1/48 drachmy.
- <sup>75</sup> Według 1 Mch 15,6 Antioch VII Sidetes zezwolił arcykapłanowi Szymonowi na bicie własnej monety: „Pozwalam ci też bić własną monetę legalną dla twojego kraju”. Nie jest jednak do końca pewne, czy pierwsza moneta powstała za Szymona (zm. 135 przed Chr.), czy dopiero nieco później – za czasów Jana Hirkana (135–104 przed Chr.) lub też Aleksandra Jannaja (103–76 przed Chr.). Antioch VII nie dotrzymał bowiem słowa i odwołał udzielone przywileje (1 Mch 15,27). Bez względu na to, kto rozpoczął emisję, monety Hasmoneuszy są pierwszymi prawdziwymi żydowskimi monetami. Niestety wywołują one także poważną debatę. Nie wiadomo bowiem dokładnie, kto, co i kiedy wyemitował. Zamieszanie to wynika ze starożytnego zwyczaju częstego powtarzania imion w rodzinie. Monety Hasmoneuszy były małymi brązowymi *prutót*. Często przedstawiały *cornucopia*, hełm, korwicę lub słońce. Na monetach tych znajdowała się następująca legenda w języku aramejskim: כהן גדול ראש חבר היהודים (...) – „(imię władcy) arcykapłan i przywódca gminy żydowskiej”. W późniejszym okresie legenda ta została uproszczona – מלכה אלכסנדרוס – lub ograniczała się tylko do imienia – מתתיה. Co ciekawe, z czasem pojawiły się także monety z legendą w języku greckim (sic!). Zob. D. Hendin, *Guide to Biblical Coins* (New York: Amphora 2001).
- <sup>76</sup> Pierwsze monety Heroda Wielkiego są datowane, ale w późniejszym okresie brak na nich jakiegokolwiek daty. Ich symbolika jest raczej prosta i obejmuje: trójnog, gałzki palmowe, hełmy, tarcze, granat, kotwicę, orła i podwójny róg obfitości. Zob. Ariel – Fontanille, *The Coins of Herod*; Hendin, *Guide to Biblical Coins*.
- <sup>77</sup> Monety Archelaosa (4 przed Chr. – 6 po Chr.) bite w Jerozolimie charakteryzują się zdecydowanie morskim charakterem. Pod jego jurysdykcją znajdowały się główne porty, w tym Jafa i Cezarea. Monety panującego w Galilei i Pereii Heroda Antypasa (4 przed Chr. – 39 po Chr.) mają wyraźnie żydowski charakter. Wiąże się to z faktem, że rządził on terenami zamieszkałymi głównie przez Żydów. Na jego monetach bitych w mennicy w Tyberiadzie znajdują się między innymi gałzki palmowe i daktyle. Monety Filipa (4 przed Chr. – 34 po Chr.), który władał terenami zamieszkałymi głównie przez pogan, zawierają obce wpływy, w tym popiersie cesarza rzymskiego oraz rzymską świątynię. Monety te są niezwykle rzadkie i prawdopodobnie zostały wybite w Cezarei Filipowej. Na swoich monetach Filip umieścił nawet imię rzymskiego cesarza w języku greckim.
- <sup>78</sup> Z literatury rabinistycznej wynika, że wartość tych monet była nikła. Jedną *prutah* stanowiła 1/8 asa. W połowie XX wieku izraelski numizmatyk Arie Kindler zaproponował jednak rewizję dotychczasowego poglądu na wartość *prutót*. W jego opinii *prutah* miała wartość dwóch λεπτά. Propozycja ta spotkała się początkowo z akceptacją

Ewangelicznych „groszy”, „asów” oraz „pieniążków”, należy zatem szukać pośród najmniejszych monet znajdujących się wówczas w obiegu. Przedstawiały one najniższą możliwą wartość. Pytanie, czy chodzi o monetę herodiańską, monetę wybitą przez rzymskiego prefekta Judei, czy też może o egzemplarze sięgające epoki hasmonejskiej, musi pozostać bez odpowiedzi. Jest bowiem bardzo prawdopodobne, że wszystkie te monety znajdowały się w obiegu w czasach Jezusa. Egzemplarze, które przetrwały do naszych czasów są często bardzo zużyte. Świadczy to o długim okresie ich użytkowania. Niejednokrotnie są także mało czytelne. Niemniej jednak są to monety, które w czasach Jezusa były używane niemalże przez wszystkich przebywających wówczas w Palestynie.

## 4. Jednostki wagowe

### 4.1. Τάλαντον

Grecki rzeczownik τάλαντον na kartach Nowego Testamentu pojawia się 14 razy, ale wyłącznie w Ewangelii Mateusza, i tylko w kontekście dwóch przypowieści. Na język polski τάλαντον jest tłumaczony jako „talent”. Ściśle rzecz biorąc, talent nie jest monetą, lecz jednostką wagową używaną do odważania złota lub srebra. W przypowieści Jezusa τάλαντον pełni rolę jednostki monetarnej, dlatego warto choć na chwilę pochylić się nad jego znaczeniem. Wartość talentu, jak zresztą większości jednostek wagowych czy też monet, często różniła się w zależności od czasu, epoki, miejsca, a także ważonego metalu. Przyjmuje się jednak, że oscylowała między 26 a 36 kg i odpowiadała 6000 drachm lub denarów. Jeśli więc denar był zapłatą za jeden dzień pracy, to człowiek musiał pracować 6000 dni (czyli 19 lub 23 lat, przyjmując sześciodniowy lub pięciodniowy tydzień pracy), by zgromadzić majątek o wartości jednego talenta (!). Abstrahując od dokładnych danych, można śmiało stwierdzić, że wartość talentu była zawsze wysoka.

W Ewangelii Mateusza rzeczownik τάλαντον pojawia się po raz pierwszy w kontekście przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23–35). Przed królewskim obliczem staje dłużnik, który jest mu winien dziesięć tysięcy talentów (Mt 18,24). Na podstawie powyższych wyliczeń odnośnie do wartości talentu, wspomniany dłużnik był winien królowi od 260 000 do 360 000 kg srebra lub złota lub 60 000 000 drachm lub denarów. Suma niewyobrażalna nawet jak na dzisiejsze czasy. Przyjmując bowiem taką wartość długu i średnią płacę jednego denara za dzień pracy, przeciętny człowiek musiałby pracować ponad 190 000 lat przy sześciodniowym tygodniu pracy, by spłacić tak ogromną sumę pieniędzy<sup>79</sup>.

środowiska izraelskich numizmatyków, ale nie brak dziś autorów, którzy ją kwestionują. Zob. A.J. Kogon – J.P. Fontanille, *The Coinage of Herod Antipas. A Study and Die Classification of the Earliest Coins of Galilee* (Ancient Judaism and Early Christianity 102; Leiden: Brill 2018) 12.

<sup>79</sup> Niezmiernie pomocny w pojęciu ogromnego rozmiaru sumy, z jaką mamy tu do czynienia, okazuje się Józef Flawiusz. Według jego relacji Herod zapisał w testamencie 1000 talentów (*B.J.* 1.646). Roczny podatek z Galilei i Perei zbierany przez Heroda Antypasa wynosił 200 talentów (*A.J.* 17.318). Podatek z Batanei, Trachonitydy,

Τάλαντον pojawia 13 razy w kontekście przypowieści o talentach (Mt 25,14–30). Pewien człowiek udający się w podróż przywołuje swoje sługi i powierza im swój majątek. Jednemu daje pięć talentów, drugiemu dwa, a trzeciemu jeden talent (25,15). Po jakimś czasie wraca, by się z nimi rozliczyć. Według relacji Mateusza dwaj pierwsi pomnożyli majątek swego pana, zarabiając odpowiednio pięć i dwa talenty (25,20–23). Trzeci sługa oddał swemu panu powierzony mu talent, który podczas jego nieobecności przechowywał zakopany w ziemi (25,25). Człowiek strofujący swego podwładnego za beczynność i złe gospodarowanie kapitałem używa rzeczownika ἀργύρια (25,27) na określenie talentu, który został mu powierzony. Choć rzeczownik ἀργύρια ma wiele znaczeń i może odnosić się zarówno do srebra, jak i do pieniędzy, w tym konkretnym przypadku chodzi raczej o pieniądze. Wskazuje na to zysk, na który mógłby liczyć, gdyby powierzył ἀργύρια bankierom<sup>80</sup>. Oznacza to, że talent, choć używany przede wszystkim do rozliczeń wagowych, funkcjonował także jako swego rodzaju jednostka monetarna w rozliczeniach, które dotyczyły dużych sum pieniędzy.

#### 4.2. Mn̄

Mn̄ pojawia się dziewięć razy na kartach Ewangelii Łukasza, ale tylko w kontekście przypowieści o szlachetnym człowieku, który wyrusza w daleką podróż (19,11–28). W polskich tłumaczeniach mn̄ występuje jako „mina”. Łukaszowa przypowieść o minach pod wieloma względami jest podobna do wyżej wspomnianej przypowieści o talentach w relacji Mateusza<sup>81</sup>. Szlachetny człowiek, który udaje się w podróż do dalekiego kraju, by uzyskać godność królewską, przywołuje dziesięciu swoich sług, którym powierza dziesięć min (19,13), polecając im, by zarabiali nimi aż wróci. Wprawdzie tekst nie mówi tego wprost, jednak z kontekstu wynika, że każdy z dziesięciu sług otrzymał po jednej minie. Potwierdzają to słowa sług, którzy kolejno stawiają się przed swym panem, by zdać mu rachunek z powierzonych im pieniędzy. Podobnie jak to miało miejsce w przypowieści o talentach, także Łukasz

---

Aurantidy, Gaulantidy pobierany przez Filipa wynosił 100 talentów (*A.J.* 17.319). Podatek, jaki Archelaos, zanim został usunięty przez Rzymian z tronu, pobierał z Samarii, Idumei, portów w Cezarei i Jafie, jak i z Sebastyi i Jerozolimy wynosił według jednego źródła 600 talentów (*A.J.* 17.319–320), a według innego – 400 talentów (*B.J.* 2.96–99). O podatkach w czasach Heroda Wielkiego i jego następców zob. F.E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine* (BJS 343; Providence, RI: Brown Judaic Studies 2020) 113–206.

<sup>80</sup> W starożytności powierzenie pieniędzy bankierom wiązało się z dość wysokim ryzykiem. Według Johna Nollanda (*Luke 18:35–24:53* [WBC 35C; Dallas, TX: Word Books 1993] 916) „ancient business knew very high returns, but also spectacular failures”.

<sup>81</sup> Spośród licznych monografii o przypowieściach warto wspomnieć następujące opracowania, które próbują odpowiedzieć na pytanie dotyczące wzajemnych relacji przedmiotowych przypowieści. Zob. M.I. Boucher, *The Parables* (NTM; Wilmington, DE: Glazier 1981); C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Collins 1961); J. Dupont, „La parabole des talents (Mt 25,14–30) ou des mines (Lc 19,12–27)”, *RTP* 19 (1969) 376–91; K. Snodgrass, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008). Choć różnice między przypowieściami są niewielkie, nie znaczy to, że są one nieistotne. Każda z nich ma swoją dynamikę i logikę. Każdy ich element przyczynia się do lepszego zrozumienia treści i myśli przewodniej. Na przykład nie można było ukryć talentu (o wadze od 26 do 36 kg) w kawałku materiału. Musiał być zakopany w ziemi.

odwołuje się przy rozliczeniach do rzeczownika ἀργύριον, który oznacza pieniądze. Pierwszy i drugi sługa oznajmiają, że otrzymana mina przysporzyła im odpowiednio dziesięć oraz pięć min. Kolejny sługa, który stawia się przed panem, informuje go, że zachował powierzona mu minę, a teraz oddaje mu ją tak jak otrzymał. To zachowanie przypomina postępowanie sługi z przypowieści o talentach, z tym jednak wyjątkiem, że sługa w przypowieści Łukasza zawinął swoją minę w chustę, podczas gdy tamten zakopał otrzymany talent w ziemi. W relacji Łukasza sługa mówi: εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ (19,20), co można przetłumaczyć: „miałem [to] odłożone na przechowanie w chustce”. Σουδάριον, o którym tu mowa, oznacza niewielkich rozmiarów chustę używaną do ocierania twarzy z potu<sup>82</sup>. Fakt ten najbardziej świadczy o tym, że wspomniana tutaj mina była czymś o niezbyt wielkich rozmiarach. Przyjmuje się, że grecki rzeczownik μᾶ jest zapożyczony z języka akadyjskiego 𒌦𒍪𒍪 (manû) i odnosi się do greckiej jednostki monetarnej o wartości 100 drachm. Tak więc μᾶ, podobnie jak τάλαντον, służy do określenia „znaczej sumy pieniędzy”<sup>83</sup>, choć w zdecydowanie mniejszych proporcjach niż ma to miejsce w przypadku τάλαντον.

## 5. Monety w nauczaniu Jezusa

Powyższa analiza potwierdza, że w czasach Jezusa w Palestynie krążyło wiele monet pochodzących z różnych epok, mennic i systemów monetarnych. Jezus najprawdopodobniej znał więc wartość pieniądza i jego powszechną obecność w życiu każdego człowieka. Świadczy o tym chociażby liczba cytatów, w których pojawiają się monety, jak i różnego rodzaju aluzje do transakcji finansowych oraz pieniędzy.

Najczęściej „ewangeliczne monety” pojawiają się w przypowieściach. Nielitościwy dłużnik nie chce prorogować długu stu denarów swemu współsłudze, podczas gdy sam winny jest niewyobrażalną kwotą 10 000 talentów (Mt 18,21–35). Właściciel winnicy najmuje pracowników do zbiorów i umawia się z nimi o jednego denara (Mt 20,2–14) za dzień pracy, co najprawdopodobniej mogło zaspokoić codzienne potrzeby rodziny. Miłosierny Samarytanin pozostawia właścicielowi gospody dwa denary jako zapłatę za opiekę nad potrzebującym (Łk 10,27–35)<sup>84</sup>, obiecując przy tym, że wyrówna rachunki, gdyby go-

82 BDAG, s.v. σουδάριον.

83 Niektóre współczesne przekłady Biblii odstępują od dosłownego tłumaczenia μᾶ i τάλαντον i zastępują je słowami, które mają być bardziej zrozumiałe dla dzisiejszego odbiorcy, niejednokrotnie nieznającego systemów wagowych i monetarnych starożytnego Bliskiego Wschodu. Dla przykładu, *New American Bible* tłumaczy μᾶ jako „golden coins”, a τάλαντον jako „huge amount of many” (Mt 18,24) lub „talents” (Mt 25,15). *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* tłumaczy μᾶ jako „Geld im Wert von zehn Minen”, a τάλαντον jako „Talent” (Mt 18,24) lub „Talent Silbergeld” (Mt 25,15). *La Bible de Jerusalem* tłumaczy μᾶ jako „une pièce d'or de grande valeur”.

84 Bibliści i historycy zgodnie potwierdzają, że dwa denary wystarczały na pokrycie kosztów noclegu w gospodzie przez kilka dni; mniej, jeśli w cenę wliczyć także wyżywienie. Zob. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 205; Heutger, „Münzen im Lukasevangelium”, 98; D.E. Oakman, „The Buying Power of Two Denarii: A Comment on Luke 10:35”, *Forum* 3 (1987) 33–38; R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Torino: Marietti 1964) 213–215; Harl, *Coinage in the Roman Economy*, 278–279.

spodarz miał wydać coś więcej. W innej znowu przypowieści, opowiedzianej w domu faryzeusza Szymona, miłość i przywiązanie są współmierne z wysokością darowanego długu (Łk 7,41).

W przypowieściach pojawia się także grecka równowartość denara, czyli drachma, którą Łukasz wzmiankuje aż trzykrotnie w bardzo krótkiej przypowieści (15,8–10) o jej zaginięciu. Również w przypowieściach pojawiają się dwie różne jednostki wagowe stosowane przy rozliczeniach na większą skalę. U Mateusza jest to talent, podczas gdy u Łukasza chodzi o minę. Pierwsza pojawia się aż 14 razy (Mt 18,23–35), a druga – 9 (Łk 19,11–28).

Ewangeliczne cytaty zawierające odniesienia do monet są niezwykle pomocne w poznaniu kosztów życia w Palestynie w czasach Jezusa. Na przykład dzięki relacjom Mateusza i Łukasza dowiadujemy się, jaki był koszt nabycia wróbla w poszczególnych rejonach Palestyny (Mt 10,29; Łk 12,6). Z kolei relacje Marka i Jana są pomocne w określeniu kosztów, z jakimi należało się liczyć, by zaspokoić głód tłumów przysłuchujących się nauczaniu Jezusa (Mk 14,5; J 6,7)<sup>85</sup>.

Co ciekawe, monety nie tylko potwierdzają imponującą liczbę osób podążających za Jezusem, ale także pomagają, przynajmniej pośrednio, poznać osoby przysłuchujące się jego nauce. Z relacji ewangelistów dowiadujemy się, że były wśród nich zarówno osoby chowające urazę do drugiego człowieka (Mt 5,26), jak i potrafiące odczytać znaki na niebie (Łk 12,54–59). Była wśród nich uboga wdowa składająca w ofierze kilka drobnych pieniążków stanowiących całe jej utrzymanie (Mk 12,42 // Łk 21,2) oraz osoba mogąca pozwolić sobie na zakup drogocennego olejku nardowego (Mk 14,5; J 12,6), którego przybliżona wartość odpowiadała ówczesnemu rocznemu wynagrodzeniu za pracę. Te dwa ostatnie wydarzenia pozwalają bliżej poznać osobę Jezusa, który chwali hojną ofiarę ubogiej wdowy oraz staje w obronie kobiety oskarżonej przez uczniów o marnotrawstwo za wylanie na Jego głowę drogiego olejku.

W nauczaniu Jezusa niewłaściwe przywiązanie do pieniędzy staje się powodem krytyki faryzeuszów. Ewangelista Łukasz zwraca bowiem uwagę, że kochający pieniądze (φιλάργυρος) bądź też chciwi na pieniądze faryzeusze przysłuchiwali się nauce Jezusa o właściwym korzystaniu z dóbr ziemskich (16,9–14). Dlatego też posługa apostołów ma cechować się całkowicie innymi zasadami niż te panujące wokół nich. Jezus przykazuje apostołom, by nie pobierali żadnych opłat: „nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów” (Mt 10,9).

Niezmiernie ważnym wydarzeniem w nauczaniu Jezusa, ukazującym Jego stosunek do pieniędzy, jest dysputa z faryzeuszami odnośnie do potrzeby płacenia podatku na rzecz rzymskiego okupanta. Wszyscy trzej synoptycy zgodnie przyznają, że monety, a konkretnie sprawa podatku należnego cesarzowi (Mt 22,15–22 // Mk 12,13–17 // Łk 20,20–26),

<sup>85</sup> Choć wszyscy czterej ewangeliści zgodnie przyznają, że zgromadzonych było 5000 mężczyzn (Mt 14,21; Mk 6,44; Łk 9,14; J 6,10), to jednak jedynie Marek i Jan odnotowują sumę, jaką należałoby przypuszczalnie wydać, by nakarmić zgromadzonych.



posłużyły przeciwnikom Jezusa do wystawienia Go na próbę. W tym zgodnym świadectwie na szczególną uwagę zasługuje relacja Mateusza, który jako jedyny używa fachowego terminu νόμισμα na określenie monet.

Co ciekawe, Mateusz jest także jedynym spośród ewangelistów wzmiankującym roczny podatek na Świątynię Jerozolimską (17,24–27). Zaskakuje przy tym jego znajomość zarówno konkretnych przepisów podatkowych (wspomina o wymaganej przez Prawo dwudrachmie), jak i obowiązującego wówczas kursu wymiany (jeden stater odnaleziony w pyszczku ryby pokrywał należność podatkową za dwie osoby). Warto przy tym zwrócić uwagę, że jakkolwiek Jezus kwestionuje słuszność pobierania podatku na potrzeby Świątyni Jerozolimskiej („a zatem synowie są wolni” – Mt 17,26), tym niemniej nakazuje Piotrowi uiścić należną kwotę, by nie dać powodu do zgorznienia.

Monety przyczyniły się do śmierci Jezusa zarówno w sposób pośredni, jak i bezpośredni. Po pierwsze, przepędzenie przez Jezusa zmieniających pieniądze z terenu Świątyni Jerozolimskiej zwiększyło grono tych, którzy szukali sposobu, by Go zgładzić (Mk 11,18). „Wszedł do świątyni i wyrzucił stamtąd wszystkich sprzedających i kupujących. Powywracał stoły wymieniających pieniądze oraz stragany sprzedawców gołębi” (Mt 21,12–13)<sup>86</sup>. O wydarzeniu tym z pewnymi niewielkimi różnicami wspominają wszyscy czterej ewangelici (Mt 21,12–13 // Mk 11,15–19 // Łk 19,45–48 oraz J 2,13–16<sup>87</sup>). Po drugie, Judasz Iskariota, który zarządzał trzosem wspólnoty uczniów Jezusa, nie był rzetelnym i uczciwym dysponentem powierzonych mu pieniędzy. Na podstawie relacji Jana, wiemy, że Judasz wykradał z trzosa to, co tam składano (J 12,6). Spodziewając się wysokiej nagrody, udał się do arcykapłanów z zapytaniem, co mu dadzą za wydanie Jezusa. W relacji Mateusza niezmiernie interesujący jest fakt, że jako jedyny spośród ewangelistów wspomina kwotę „trzydziestu

86 Przepędzenie zmieniających pieniądze świadczy także o tym, że byli oni wszechobecni i niezmiernie hałaśliwi w prowadzeniu swoich interesów. Jeden z najbardziej znanych izraelskich numizmatyków Ya'akov Meshorer (*A Treasury of Jewish Coinage. From the Persian Period to Bar-Kokhba* [New York: Amphora 2001] 77) stwierdza: „the large profits of the Temple were at the expense of the Jewish public who came there to fulfill their religious obligation. It is thus not surprising that this led to agitation and opposition. Renowned in this context is the episode of the expulsion of the money changers and dove-sellers from the Temple by Jesus”.

87 W relacji Jana mowa o τὸ κέρμα (J 2,15), jakie porozrzucił Jezus przepędzając wymieniających pieniądze ze świątyni. Niektóre współczesne tłumaczenia oddają ten termin jako „moneta” (*Biblia Tysiąclecia* – „monety”; *New American Bible Revised Edition* – „coins”; *La Bible de Jerusalem* – „monnaie”), podczas gdy inne mówią o „pieniądzach” (wydanie z inicjatywy Towarzystwa świętego Pawła – „pieniądze”; *CEI* – „denaro”; *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* – „Geld”; *Новый русский перевод* – деньги). Również starożytne przekłady Nowego Testamentu tłumaczą τὸ κέρμα niejednoznacznie. I tak, *Pesizta* używa w tym przypadku כֶּרֶם, a Wulgata wspomina o „aes”. Co ciekawe, nowogrecki przekład Nowego Testamentu mówi tu ο τα νομίσματα. Abstrahując od kwestii, które tłumaczenie jest poprawne, należy zauważyć, że tak naprawdę τὸ κέρμα odnosi się do kawałków monet pociętych na mniejsze części, a nie do monet jako takich. Pocięte czy nie, zarówno νόμισμα, jak i κέρμα pełniły tę samą funkcję, choć ich wartość różniła się diametralnie. Johannes P. Louw i Eugene A. Nida (L&N, s.v. κέρμα) mówią o „coins of lesser value”, Thayer (s.v. κέρμα) o „small piece of money, small coin”, podczas gdy BDAG (s.v. κέρμα) o „piece of money, coin, (small) change”. Zob. także R. Leonard, „Cut Bronze Coins in the Ancient Near East”, *Proceedings of the XIth International Numismatic Congress 1991* (red. T. Hackens et al.) (Louvain-la-Neuve: Association M. Hoc 1993) 363–370; H. Mardaga, „Hapax Legomena and the Idiolect of John”, *NovT* 56/2 (2014) 145.



srebrników” (τριάκοντα ἀργύρια), jaką arcykapłani wyznaczyli Judaszowi (Mt 26,14–16). Wprawdzie paralelne teksty Marka i Łukasza wspominają o pieniądzach, ale mówią o nich bardzo ogólnikowo, bez wskazania konkretnej sumy (ἀργύριον – Mk 14,11 // Łk 22,5). Choć nie jest to stuprocentowo pewne, powyższa analiza nazw monet wzmiankowanych przez ewangelistów sugeruje, że w przypadku niechlubnych τριάκοντα ἀργύρια mogło chodzić o srebrne szekle z Tyru<sup>88</sup>. W Jerozolimie w czasach Jezusa monety te były w powszechnym obiegu (świadczy o tym ich używanie do opłacania corocznego podatku świątynnego). Arcykapłani mogli się zatem posłużyć takimi monetami, by zapłacić Judaszowi τριάκοντα ἀργύρια (Mt 26,15) oraz strażnikom grobu ἀργύρια ἰκανά (Mt 28,12). Jeśli tak było istotnie, wówczas bardziej zrozumiała staje się decyzja arcykapłanów, by nie wrzucać pieniędzy zwróconych przez Judasza do skarbcza świątynnego (οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανῶν – Mt 27,6)<sup>89</sup>.

Dzięki „numizmatycznym cytatom” wiemy, że Jezus zdawał sobie sprawę z wartości samych monet oraz ich przydatności w dokonywaniu płatności lub kupowaniu i sprzedawaniu przedmiotów codziennego użytku. Był wnikliwym obserwatorem i dostrzegał, że pieniądze są symbolem ludzkiej chciwości (Mt 6,19–23), ale także symbolem ludzkiej dobroci (J 12,5) oraz miłosierdzia (Łk 10,35).

## Wnioski końcowe

Na kartach Ewangelii monety greckiego i rzymskiego systemu monetarnego pojawiają się w pięćdziesięciu cytatach. Wyróżnić można siedem rodzajów monet oraz dwie jednostki wagowe, które przy dużych rozliczeniach pełniły funkcję jednostek obrachunkowych.

Ewangelista Mateusz, zanim poszedł za Jezusem, siedział przy komorze celnej (Mt 9,9). Spośród ewangelistów jest najlepiej zorientowanym w różnorodnych systemach monetarnych, jakie były wówczas w użyciu w Palestynie. Co więcej, jest jedynym spośród ewangelistów, który wykazuje doskonałą znajomość obowiązujących przepisów podatkowych, czy to rzymskich, czy świątynnych. Używa nazw monet pochodzących zarówno z greckiego, jak i rzymskiego systemu monetarnego. Powyższa analiza użytych przez niego

<sup>88</sup> W ten sposób Borowski, „From Shekels to Talents”, 68–70; Colombo, *Trenta monete d'argento*, 84–91; De-Bloois, „Coins in the New Testament”, 244; Hendin, *Guide to Biblical Coins*; Spijkerman, „Coins Mentioned in the New Testament”, 292–293. Identyfikacja ta nie jest jednak niczym nowym. Świadczą o tym dwie *lectiones variae* do Mt 26,15: 1) στατηρας D a b q r<sup>1</sup> oraz Eusebiusz z Cezarei; 2) στατηρας αργυριου f<sup>1</sup> h.

<sup>89</sup> Rzeczownik κορβανᾶς występuje tylko raz w Nowym Testamencie. Pojawia się także u Józefa Flawiusza, gdzie oznacza „skarbiec świątynny” (τὸν ἱερὸν θησαυρὸν, καλεῖται δὲ κορβανᾶς – B.J. 2.175). Nie bez znaczenia dla zrozumienia rzeczownika κορβανᾶς jest cytat z Mk 7,11: „korban, złożonym w ofierze jest to” (κορβᾶν, ὃ ἐστὶν δῶρον). Zob. BDR § 58. Κορβανᾶς odnosi się do miejsca, gdzie przechowywano ofiary na utrzymanie świątyni. Należy je rozróżnić od innych ofiar składanych do skarbon znanych jako γαζοφυλάκιον (Mk 12,41.43; Łk 21,1; J 8,20). Według Miszny (*Shekalim*, 6,5) na dziedzińcu kobiet znajdowało się 13 skarbon תרומות (תרומות). Na każdej ze skarbon widniał napis w języku aramejskim informujący, na co były przeznaczane oferty.

terminów wskazuje, że w jego Ewangelii monety występują aż 25 razy. Informuje przy tym o pięciu różnych typach monet (δηνάριον, δίδραχμον, στατήρ, κοδράντης, ἀσσάριον) i jednej jednostce wagowo-obrachunkowej (τάλαντον). Jako jedyny ewangelista używa „fachowego terminu” określającego monetę, a mianowicie νόμισμα (Mt 24,19). Przepuszczalnie czyni to, by uniknąć nieporozumień, o jaką monetę chodzi. Podatki na rzecz Rzymu należy płacić monetą imperium. Mateusz jest też jedynym spośród ewangelistów, który wspomina konkretną sumę 30 srebrników, jaką otrzymał Judasz Iskariota za wydanie Mistrza (Mt 26,15).

Marek w pięciu cytatach wzmiankuje trzy rodzaje monet (δηνάριον, κοδράντης i λεπτόν). Zgodnie z przekazem starożytnej tradycji, spisał swoją Ewangelię na potrzeby wspólnoty rzymskiej. Powyższa analiza użytych przez niego terminów na określenie monet potwierdza, że pisze z myślą o odbiorcach nieznających realiów Palestyny. Używa bowiem terminów odnoszących się do rzymskiego systemu monetarnego (δηνάριον i κοδράντης). W jednym jedynym przypadku, kiedy odchodzi od reguły i używa monety greckiego systemu monetarnego λεπτόν (Mk 12,42), nie omieszkuje dodać informacji wyjaśniającej rzeczywistą wartość tejże monety w realiach rzymskich, a mianowicie κοδράντης.

Łukasz, tradycyjnie utożsamiany z umiłowanym lekarzem (Kol 4,14), był najprawdopodobniej jedynym ewangelistą, który nie spotkał nigdy Jezusa podczas jego ziemskiej misji<sup>90</sup>. Choć bibliści nie do końca są zgodni, skąd pochodził, był poganinem, żydowskim prozelitą czy też jednym z „bojących się Boga” (Dz 10,2)<sup>91</sup>, nie ulega wątpliwości, że posługuje się językiem greckim z niemalże wrodzoną zdolnością. Jego elokwencji zawdzięczamy wkomponowanie różnych monet w liczne przypowieści, które wyszły spod jego pióra. Trzeci Ewangelista wzmiankuje cztery typy monet (δηνάριον, δραχμή, ἀσσάριον, λεπτόν) oraz jedną jednostkę wagowo-obrachunkową (μνᾶ). W jego Ewangelii znajduje się aż 18 cytatów zawierających odniesienia do różnych monet. Nieco zastanawiający jest fakt, że Łukasz, pisząc do wspólnoty języka greckiego, zachował w swoim tekście zarówno monety rzymskiego, jak i greckiego systemu monetarnego. Przypisać to można trosce autora o poprawność języka wypowiedzi i wierność źródłom, z których czerpał.

Jan, podobnie jak synoptycy, również wspomina monety, jakie były w użyciu w Palestynie w czasach Jezusa. Na kartach jego Ewangelii pojawiają się one jednak zdecydowanie rzadziej niż to ma miejsce w przypadku pozostałych trzech. Wzmiankuje jedynie δηνάριον w dwóch różnych cytatach (J 6,7 i 12,15). Obydwa mają swoje odpowiedniki w tradycji synoptycznej.

90 Wprawdzie Ewangelia nie mówi o tym bezpośrednio, niemniej jednak tradycja chrześcijańska utożsamia Ewangelistę Marka z młodzieńcem, który był świadkiem aresztowania Jezusa w Getsemani (zob. Mk 14,51–52). Tak więc Łukasz pozostaje jedynym ewangelistą niebędącym naocznym świadkiem życia i działalności Jezusa. Pośrednio sam wspomina o tym w swoim prologu (por. Łk 1,1–4), mówiąc, że czerpał wiadomości od tych, którzy byli naocznymi świadkami i sługami słowa (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου – Łk 1,2).

91 D.L. Chrupcała, „Luke the Jew? Current Trajectories of Scholarship”, D.L. Chrupcała, *Everyone Will See the Salvation of God. Studies in Lukan Theology* (SBFA 83; Milano: Terra Santa 2015) 1–22.

Choć powyższe cytaty można podzielić na kilka kategorii (rodzaj monety, jej wartość, kontekst, w jakim została użyta, itd.), to jednak wszystkie monety, każda na swój sposób, przyczyniają się do lepszego poznania warunków kulturowo-ekonomicznych Palestyny w czasach Jezusa. Z kart Ewangelii dowiadujemy się więc, jakimi monetami posługiwali się wówczas mieszkańcy Palestyny: od groszy ubogiej wdowy (Mk 12,42) po znacznie wartościowsze statery (Mt 17,27); od monet z brązu używanych przy codziennych zakupach (Łk 10,29) poprzez denary i drachmy, które były w powszechnym użyciu i stanowiły zapłatę za codzienną fizyczną pracę (Mt 20,2–14), aż do pieniędzy ze srebra, jakie otrzymał Judasz Iskariota za wydanie Jezusa w ręce oprawców (Mt 26,15)<sup>92</sup>.

Pomimo prób zidentyfikowania różnych monet wzmiankowanych w Ewangeliach trudno dziś określić z całą pewnością, o jakie egzemplarze chodzi. W niektórych tylko przypadkach można wskazać typ monety, ale i to jest obciążone marginesem błędu. Powody są co najmniej dwa. Po pierwsze, w czasach Jezusa w Palestynie znajdowało się bardzo dużo monet pochodzących z różnych systemów monetarnych, jak i z wielu regionów i menic. W tym potoku dostępnych monet trudno dziś wskazać te właściwe, wzmiankowane przez ewangelistów. Po drugie, cytaty ewangeliczne dotyczące monet, choć są stosunkowo liczne, nie ułatwiają nam zadania. Z punktu widzenia numizmatyki informacje w nich zawarte są niewystarczające, a nawet skąpe. Poza jednym i to bardzo ogólnym przypadkiem (Mk 12,16) brak w nich jakichkolwiek informacji opisujących awers czy rewers przedmiotowych monet.

## Bibliografia

- Ariel, D.T., „A Survey of Coins Finds in Jerusalem”, *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus* 32 (1982) 273–326.
- Ariel, D.T. – Fontanille, J.-P., *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification* (Ancient Judaism and Early Christianity 79; Leiden: Brill 2012).
- Aune, D.E., *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52B; Nashville, TN: Nelson 1998).
- Bauer, W. – Danker, F.W. – Arndt, F. – Gingrich, F.W. (red.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 2000) (= BDAG).
- Belloni, G.C., *La moneta romana. Società, politica, cultura* (Roma: La Nuova Italia Scientifica 1993).
- Bijovsky, G., „The Currency of the Fifth Century C.E. in Palestine: Some Reflections in Light of the Numismatic Evidence”, *Israel Numismatic Journal* 14 (2000–2002) 196–210.
- Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo Studio della Bibbia Supplementi 2; Brescia: Paideia 1997) (= BDR).
- Borowski, O., „From Shekels to Talents: Money in the Ancient World”, *Biblical Archaeology Review* 19/5 (1993) 68–70.

92 Warto zaznaczyć, że suma, jaką otrzymał Judasz, nie była wysoka. Równała się bowiem cenie niewolnika (por. Wj 21,32). Tym samym Jezus zostaje sprzedany za cenę niewolnika i umiera na krzyżu ponosząc karę niewolników, *supplicium servile*. Na temat śmierci krzyżowej w starożytności zob. P. Kubisiak, „Historia kary krzyżowej w czasach starożytnych”, *WST* 33 (2020) 256–273.

- Boucher, M.I., *The Parables* (New Testament Message; Wilmington, DE: Glazier 1981).
- Chrupcała, D.L., „Luke the Jew? Current Trajectories of Scholarship”, D.L. Chrupcała, *Everyone Will See the Salvation of God. Studies in Lukan Theology* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 83; Milano: Terra Santa 2015) 1–22.
- Colombo, C., *Trenta monete d'argento* (Milano: Mimep 2003).
- Davis, W.D. – Allison, D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Commentary on Matthew 19–28* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1997).
- DeBloois, N., „Coins in the New Testament”, *Masada and the World of the New Testament* (red. J.F. Hall – J.W. Welch) (Provo, UT: Brigham Young University Studies 1997) 239–251.
- Denaux, A. – Corstjens, R. – Mardaga, H., *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (Biblical Tools and Studies 10; Leuven: Peeters 2009).
- Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom* (London: Collins 1961).
- Dupont, J., „La parabole des talents (Mt 25,14–30) ou des mines (Lc 19,12–27)”, *Revue de théologie et de philosophie* 19 (1969) 376–391.
- Fitzmyer, J., *The Gospel According to Luke X–XXIV* (Anchor Bible 28B; Garden City, NY: Doubleday 1985).
- Fusco, V., „Introduzione generale ai Sinottici”, M. Làconi et al., *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos. Corso di Studi Biblici 5; Leumann: Elledici 1999) 33–132.
- Gnilka, J., *Das Matthäusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1988) II.
- Green, J.B. – McDonald L.M. (red.), *The World of the New Testament. Cultural, Social and Historical Context* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2013).
- Gutwenger, E., „The Anti-Marcionite Prologues”, *Theological Studies* 7 (1946) 393–409.
- Hagner, D.A., *Matthew 14–28* (Word Biblical Commentary 33B; Dallas, TX: Word Books 1995).
- Haran, M., „Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 321–333.
- Harl, K.W., *Coinage in the Roman Economy 300 BD to AD 700* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1996).
- Hart, H.StJ., „The Coin of 'Render unto Caesar...' A Note on Some Aspects of Mark 12:13–17; Matt 22:15–22; Luke 20:20–26”, *Jesus and the Politics of His Days* (red. E. Bammel – C.F.D. Moule) (Cambridge: Cambridge University Press 1992) 241–248.
- Harris, W.V., *The Monetary System of the Greeks and Romans* (Oxford: Oxford University Press 2008).
- Hendin, D., *Guide to Biblical Coins* (New York: Amphora 2001).
- Heutger, N., „Münzen im Lukasevangelium”, *Biblische Zeitschrift* 27 (1983) 97–101.
- Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (Philadelphia, PA: Fortress 1985).
- Kadman, L., „Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discovered Coin-hoards”, *Israel Numismatic Bulletin* 1 (1962) 9–11.
- Klostermann, E., *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5; Tübingen: Siebeck 1975).
- Kogon, A.J., – Fontanille, J.-P., *The Coinage of Herod Antipas. A Study and Die Classification of the Earliest Coins of Galilee* (Ancient Judaism and Early Christianity 102; Leiden: Brill 2018).
- Kubisiak, P., „Historia kary krzyżowej w czasach starożytnych”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 33 (2020) 256–273.
- Leonard, R., „Cut Bronze Coins in the Ancient Near East”, *Proceedings of the XIth International Numismatic Congress 1991* (red. T. Hackens et al.) (Louvain-la-Neuve: Association 1993) 363–370.

- Levy, B., „Tyrian Shekels: the Myth of the Jerusalem Mint”, *Journal of Society for Ancient Numismatics* 19 (1995) 33–35.
- Liver, J., „The Half Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”, *Harvard Theological Review* 56 (1963) 173–198.
- Lo Cascio, E., „State and Coinage in the Late Republic and Early Empire”, *Journal of Roman Studies* 71 (1981) 76–86.
- Lopasso, V., *Breve Storia di Israele. Da Abramo alla seconda rivolta giudaica* (Milano: Edizioni Terra Santa 2013).
- Louw, J.P. – Nida, E.A. (red.), *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. I. *Introduction and Domains*. II. *Indices* (New York: United Bible Societies 1988) (= L&N).
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus 18–25* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/3; Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchener Verlag 1997).
- Mardaga, H., „Hapax Legomena and the Idiolect of John”, *Novum Testamentum* 56/2 (2014) 134–153.
- Meshorer, Y., *Ancient Jewish Coinage of the Second Temple* (Tel Aviv: Hasefer 1967).
- Meshorer, Y., „One Hundred Ninety Years of Tyrian Shekels”, *Studies in Honor of Leo Miltenberg. Numismatics, Art. History and Archaeology* (red. A. Houghton et al.) (Wetteren: Cultura Press 1984) 171–179.
- Meshorer, Y., *A Treasury of Jewish Coinage. From the Persian Period to Bar-Kokkba* (New York: Amphora 2001).
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 3/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Mielcarek, K., „Język Septuaginty i jego wpływ na autora Trzeciej Ewangelii”, *Roczniki Teologiczne* 49/1 (2002) 33–47.
- Nolland, J., *Luke 18:35–24:53* (Word Biblical Commentary 35C; Dallas, TX: Word Books 1993).
- Oakman, D.E., „The Buying Power of Two Denarii: A Comment on Luke 10:35”, *Forum* 3 (1987) 33–38.
- Picozzi, V., *La monetazione imperiale romana* (Roma: P&P Santamaria 1966).
- Piowar, A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Powell, M.A., *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis, MN: Fortress 1990).
- von Reden, S., *Money in Classical Antiquity* (Cambridge, NY: Cambridge University Press 2010).
- Robinson, J.M. – Hoffmann, P. – Kloppenborg, J.S., *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN – Leuven: Peeters 2002).
- Sear, D.R., *Greek Imperial Coins and Their Values. The Local Coinages of the Roman Empire* (London: Seaby 2001).
- Sharabani, M., „Monnaies de Qumrân au Musée Rockefeller de Jérusalem”, *Revue biblique* 87 (1980) 274–284.
- Soggin, J.A., *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kokkba* (Brescia: Paideia 1984).
- Snodgrass, K., *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008).
- Spicq, C., *Notes de Lexicographie néo-testamentaire* (Fribourg – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978) I–III (= TLNT).
- Spijkerman, A., „Coins Mentioned in the New Testament”, *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus* 6 (1955–1956) 279–298.
- Udoh, F.E., *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine* (Brown Judaic Studies 343; Providence, RI: Brown Judaic Studies 2020).
- de Vaux, R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Torino: Marietti 1964).

- Weir, S., „A Bridal Headdress from Southern Palestine“, *Palestine Exploration Quarterly* 105 (1973) 101–109.
- Wenkel, D.H., *Coins as Cultural Texts in the World of the New Testament* (London: Bloomsbury Clark 2017).



## Having the Father and the Son – the Structure, Main Theological Idea and Hermeneutical Principle of the Second Epistle of John

**Kalina Wojciechowska**

Christian Academy of Theology in Warsaw


k.wojciechowska@chat.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-0028-6905>

**Mariusz Rosik**

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław

mrosik@pnet.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-1943-8649>

---

**ABSTRACT:** The Second Epistle of John is one of the least commented on New Testament writings, with the vast majority of existing commentaries being linear. The authors of this article attempted to take a structural view of this short book. After discussing the structures of the letter proposed by scholars (part one), they proposed their own structure of the book, thanks to which the main theological idea of the letter (2 John 9) (part two) could be determined, along with a hermeneutical principle allowing for new interpretative insights into the book as a whole (part three). This principle can be put into the words: “having the Father and the Son.”

**KEYWORDS:** Second Epistle of John, exegesis, structure, classical rhetoric, structural analysis, epistolography

The Second and Third Epistles of John are not only the shortest writings in the New Testament (245 and 219 words, respectively) but also the least commented on. As Robert W. Yarbrough notes, it is easy for the NT readers to overlook these and go straight from the letters of Peter and the First Epistle of John to the Epistle of Jude and Revelation.<sup>1</sup> Yarbrough’s remark can also be extended to the interest of biblical scholars in these short texts: The Second and Third Epistles of John are treated as insignificant additions to the Johannine tradition, which is represented primarily by the Fourth Gospel and the First Epistle of John. As a result, the Second and Third Epistles of John are rarely analysed as autonomous writings with their own theological thought.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> R.W. Yarbrough, *1–3 John* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008) 330–331.

<sup>2</sup> Commentaries devoted to John’s letters usually cover all three writings. Just to give a few examples: J. Beutler, *Die Johannesbriefe* (RNT 8/3; Regensburg: Pustet 2000); H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe* (EdF 276; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991); G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (KEK 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989); G. Zevini, *Le tre lettere di Giovanni* (Commentari biblici; Brescia: Queriniana 2019);

This article aims to show that the Second Epistle of John can be treated as an autonomous writing, with a structure that helps to capture the main theological thought of the letter. It is not easy to grasp this thought with a traditional linear reading. Especially since the letter seems to be divided into two parts that differ in theme and dynamics. Lines 2/3–6 are usually indicated as part one, lines 7–11 as part two. They form a body of writing framed by typical epistolographic formulas. These formulas, reminiscent of those used in Greco-Roman epistolography of the first to third centuries, are usually taken as evidence of the genre affinity of the Second Epistle of John to Hellenistic private letters. Emphasising this affinity, as well as the supposed absence of Old Testament allusions, not to mention quotations, lead to the application of classical rhetorical principles when analysing the Second Epistle of John, which determines and at the same time makes it difficult to grasp the main idea of the letter, as will be evident in the proposals presented below by biblical scholars studying the text of the Second Epistle of John (Part One). The authors of the article, noting in the Second Epistle of John many elements taken from the Jewish tradition, propose a structural approach based on the principles of structural analysis, which makes it possible to see dependencies and a certain symmetry between the different parts of the text (Part Two). In this way, it is also possible to highlight the speaker's clearly formulated guiding thought of the letter (2 John 9), distinguished even by a specific gnomic and antithetical form. Analysing the guiding thought and turning it into a hermeneutical principle when interpreting the Second Epistle of John is undoubtedly a step towards restoring the theological autonomy of this letter (Part Three).

## 1. The Second Epistle of John and the Hellenistic Letter

It is accepted that the Second Epistle of John represents the epistolographic form typical of Hellenism in antiquity, with its characteristic prescript (v. 1) as well as initial (vv. 2–3) and final (v. 13) salutatory formulas. The presence of an address and, above all, the initial and final salutations also makes the Second Epistle of John conform to the modern general definition of a letter as “a written message from one person (or group of persons) to another person (or group of persons) [...]”. Formally, it is a letter addressed by the sender(s) to the recipient(s) using, at the beginning and end, one of the conventional formulas and/or polite expressions (alternatively an allusion to them) that identify both parties.<sup>3</sup>

Typically, Hellenistic letters began with the formula “A (sender) to B (addressee) salutation”; this was sometimes expanded, depending on the degree of familiarity, intimacy or kinship.<sup>4</sup> In the Second Epistle of John, this conventional address formula is matched by

---

K. Jaroš, *Die Johannesbriefe. Einleitung und Kommentar* (Patrimonium theologicum; Aachen: Patrimonium 2019).

3 M. Trapp (ed.), *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation* (Cambridge: Cambridge University Press 2003) 1.

4 J. Muir, *Life and Letters in the Ancient Greek World* (London – New York: Taylor & Francis 2008) [ePUB].

ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τέκνοις αὐτῆς, “The elder to the lady chosen by God and to her children.” The equivalent of the salutation would be the phrase ἔσται μεθ’ ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς, “Grace, mercy and peace from God the Father and from Jesus Christ, the Father’s Son, will be with us in truth and love.” This sentence is usually translated into “May grace, mercy, peace be with you...” or “Let grace, mercy, peace be with you...” but formally it is an indicative sentence. The salutation also includes vv. 1d–2, where the sender confesses that not only does he love his recipients but includes “also all who know the truth” (πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν). This love is based on truth nurtured in a community of recipients (v. 2).

In Hellenistic epistolography, the transition to the body of the letter usually took place through the expression of hope that the addressee was in good health, as was the sender. Sometimes thanks are expressed for a letter received or messages from the addressee forwarded by other means.<sup>5</sup> This variant is also used by the author of the Second Epistle of John, who rejoices to find among the children of the chosen lady those who “walk in the truth”: ἐχάρην λίαν ὅτι εὑρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ (2 John 4a–b).

The ending of a letter was much simpler and less elaborate than the beginning. It usually contained one word, “Farewell” or “Greetings,” the latter being preferred for business or official letters.<sup>6</sup> Sometimes the personal relationship with the recipient allowed the sender to use a longer formula, often handwritten. Greetings from and to third parties (sometimes even to favourite pets) were also added. At other times, especially when relations were not very cordial, the letter was sent without final salutations.<sup>7</sup> In the Second Epistle of John, the conventional ending is limited to conveying greetings from the sister community: ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς, “The children of your sister, who is chosen by God, send their greetings,” although some manuscripts add ἡ χάρις μετὰ σου (442) symmetrising the initial and final salutation formula to some extent.<sup>8</sup>

Due to its small size, it is presumed that the Second Epistle of John fit on a single sheet of papyrus with a standard size of 25x20 cm.<sup>9</sup> Surviving papyrus correspondence – private (but also official) correspondence – from the first to third centuries confirms that the length of a letter did indeed depend on the size of the papyrus sheet.<sup>10</sup> In Roman times, it happened that writers, having written down the entire page and still having something to add, continued writing in the margins. The left margin – usually wider – was filled in first,

<sup>5</sup> Muir, *Life and Letters* [ePUB].

<sup>6</sup> In the NT, such a typical epistolary ending is Acts 15:29, where the official letter of the apostles ends with ἔρωσθε “Farewell.”

<sup>7</sup> Muir, *Life and Letters* [ePUB].

<sup>8</sup> Perhaps, as claimed by Judith Lieu (*The Second and the Third Epistles of John* [London et al.: Bloomsbury 2015] 51), the mention of grace also appeared under the influence of Corpus Paulinum.

<sup>9</sup> S.S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC 51; Waco, TX: Word Books 1984) 314; I.H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1978) 54.

<sup>10</sup> Lieu, *Second and Third*, 37–38; For the formats of papyrus sheets, see “Format and Layout,” A. Sarri, *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC–AD 300* (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2018) [ePUB].

followed by the right margin.<sup>11</sup> It is not known what the size of the original Second Epistle of John was and whether the margins of the letter remained free. Line 12 could possibly suggest that it was written in the margin, but equally well the Elder, seeing that he was running out of space on the sheet, could have inserted the sentence “I have much to write to you, but I do not want to use paper and ink. Instead, I hope to visit you and talk with you face to face, so that our joy may be complete” at the end of the main text.

Although it is believed that the Second Epistle of John most resembles Hellenistic private epistolography, it is difficult to place it in this category since the addressee is the community called the “lady chosen by God.” The difficulty with classifying the Second Epistle of John also lies in the fact that letters of a literary nature, which were essentially scholarly treatises in letter form, were usually longer, exceeding the standard volume of a single sheet of papyrus. Private letters, shorter but also more cordial, were not addressed to communities. A classic work by which letters were classified was Pseudo-Demetrius’ *De elocutione*, in which the rhetor states that letters that are too long and too serious in tone are in fact not letters; they are treatises to which greetings have been added (228). A private letter, on the other hand, should be a short letter replacing a conversation (223).<sup>12</sup> As can be seen, this distinction already makes it difficult to classify the Second Epistle of John as a private letter (with its brevity and cordiality, in particular, speaking in its favour) or as a scholarly treatise (with the collective addressee and the parenetic and theological nature of the writing speaking in its favour).

### 1.1. Structure of the Second Epistle of John Based on Classical Epistolography

The formal resemblance of the Second Epistle of John to private Hellenistic correspondence was noted already in the 19<sup>th</sup>/20<sup>th</sup> centuries. In 1901, Adolf Deissmann outlined the long-standing distinction between two types of ancient letters, the *litterae* and the *epistula*.<sup>13</sup> To some extent, this distinction overlaps with Pseudo-Demetrius’ comments but ignores issues of volume, exposing the content of the writings. *Litterae* and *epistula* were supposed to be identical in form but quite different in premise, content, and purpose. As defined by Deissmann, *litterae* was a record of a private conversation and considered a “real letter,” revealing a lot of information about the sender. As it was often a very spontaneous and occasional correspondence, the *litterae* – at least initially – was not characterised by much attention to stylistic or literary issues.<sup>14</sup> Initially, private letters were not kept either.<sup>15</sup> It was different with letters known as *epistula*, which were literary from the start, the purpose of writing them was much more general than in the case of private letters, and

11 Sarri, *Material Aspects* [ePUB].

12 W.R. Roberts (ed.), *Demetrius On Style. The Greek Text of Demetrius “De Elocutione” Edited After the Paris Manuscript with Introduction, Translation, Facsimiles, etc.* (Cambridge: University Press 1902) 172, 174.

13 A. Deissmann, *Bible Studies Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity* (Edinburgh: Clark 1909) 3–59.

14 H.G. Meecham, *Light from Ancient Letters* (Eugene: Allen 1923) 37.

15 J. Schnayder, [Introduction], *List antyczny. Antologia* (ed. J. Schnayder) (Wrocław: Ossolineum 2006) xiv.

they were intended for a wider audience.<sup>16</sup> In spite of the discrepancies between the Second Epistle of John and the *litterae*,<sup>17</sup> which are noticeable at first glance and have already been mentioned above, the letter was long considered an example of private correspondence and a “real” letter. This claim is echoed with great certainty by, among others, Werner G. Kümmel: “No other NT letter, not even the Epistle to Philemon, has as distinct form of a Hellenistic private letter as the Second and Third Epistles of John.”<sup>18</sup> George L. Parsenius, for example, is less certain about 2 John but defends the privacy of the letter, arguing that parenetic letters – and 2 John is one – “were often used as an opportunity to give advice to distant friends, relatives and associates.”<sup>19</sup>

This widespread adjudication on the close affinity between the Second Epistle of John and the Hellenistic private letter probably prejudiced the consideration of the structure based on the rules of classical epistolography and classical rhetoric. Therefore, most biblical scholars distinguish between an introductory section containing the typical epistolary indications of sender, recipients and greetings (vv. 1–3 or 4); the body of the letter with a varied, more or less detailed thematic division (vv. 4–11); and a conclusion also containing typical epistolary formulas (vv. 12–13).<sup>20</sup> As a result, the division proposals are very similar. Some are very general, such as the one suggested by Ian H. Marshall:

1. address and greetings (1–3);
2. living in truth and love (4–6);
3. beware of false teaching (7–11);
4. closing words and greetings (12–13);<sup>21</sup>

Werner de Boor:

1. introductory greetings (1–3);
2. truth and love as the hallmarks of a Christian (4–6);
3. warning against strange teachings (7–11);
4. conclusion (12–13);<sup>22</sup>

Georg Strecker:

1. beginning of the letter (1–3);
2. a reminder to love one another (4–6);
3. warning against deceivers (7–11);
4. conclusion of the letter (12–13);<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Meecham, *Light*, 37.

<sup>17</sup> Marshall, *Epistles*, 145.

<sup>18</sup> W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (trans. A.J. Mattil) (Nashville, TN: Abingdon 1966) 313.

<sup>19</sup> G.L. Parsenius, *First, Second and Third John* (Paideia. Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014) 27.

<sup>20</sup> R.W. Funk, “The Form and Structure of II and III John,” *JBL* 86/4 (1967) 428; Smalley, *1, 2, 3 John*, 316; R.E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 30; Garden City, NY: Doubleday 1982) 788.

<sup>21</sup> Marshall, *Epistles*, 97, 103, 109, 117.

<sup>22</sup> W. de Boor, *Listy Jana* (trans. Z. Ligęza) (Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1984) 179, 185, 188, 193.

<sup>23</sup> Strecker, *Die Johannesbriefe*, 313, 327, 332, 354.

Robert H. Gundry:

1. address and greetings (1–3);
2. mutual Christian love as an antidote to heresies (4–7);
3. a warning to resist heresy (8–11);
4. concluding remarks (12–13);<sup>24</sup>

Constantine R. Campbell:

1. opening: greetings (1–3);
2. walking in truth and love (4–6);
3. prohibition of cooperation with fraudsters (7–11);
4. final greetings (12–13).<sup>25</sup>

What draws attention in these general structures is the division of the body of the letter into two parts: 4–6 and 7–11. Attempts to clarify the subject matter of these sections, and thus of the letter as a whole, are also evident. The authors generally agree that part one is about truth and love, while part two focuses on warning against and prohibiting contact with false teachings and false teachers. Thus, a noticeable tension emerges between the two parts of the letter. It does not disappear even when commentators try to subdivide and describe especially the subject matter of the body of the letter in more detail. Some even try to emphasise this tension further, seeing it as a genre feature. The latter include, among others, G.L. Parsenius, who describes the Second Epistle of John as a parenetic letter. In doing so, he cites Pseudo-Libanius, who distinguishes two essential elements in a parenetic letter: encouraging people to take some action or adopt some attitude, and dissuading them from certain actions or attitudes. These two features are easily discernible in the Second Epistle of John precisely because of this tension between lines 4–6 and 7–11. The letter encourages mutual love and following of the commandments (5–6) as well as commands the rejection and avoidance of anyone who preaches any doctrine other than the teaching of Christ διδαχή τοῦ Χριστοῦ (7–11).<sup>26</sup> Accordingly, the structure of the entire letter according to G. Parsenius is as follows:

1. prescript (1–3);
2. true faith and living in the truth (4–6);
3. false faith and insincere behaviour (7–9);
4. false teachers and hospitality (10–11);
5. farewell (12–13).<sup>27</sup>

24 R.H. Gundry, *Commentary on First, Second and Third John* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011) [ePUB].

25 C.R. Campbell, *1,2 & 3 John* (The Story of God; Grand Rapids, MI: Zondervan 2017) 181.

26 Parsenius, *First, Second and Third*, 131.

27 Parsenius, *First, Second and Third*, 132.



A division into five parts is also proposed by J.A. du Rand:

1. greetings (1–3);
2. thanksgiving (4);
3. request (5–6);
4. appeal (7–11);
5. conclusion (12–13).<sup>28</sup>

Based on this structure, he also tries to generate the main theme of the letter and defines it as: walking in love according to the commandment and standing by the professed doctrine of Christ.<sup>29</sup>

A detailed division of the main parts of the epistle also appears frequently among those biblical scholars who stand by the traditional division into three or four main parts. Raymond E. Brown, for example, distinguishes:

1. the opening formula (1–3);
  - a. sender (1a);
  - b. addressees (1b-2);
  - c. greetings (3);
2. the body of the letter (4–12);
  - a. expression of joy and transition to the main content of the letter (4);
  - b. request to keep the commandment of love (5–6);
  - c. warning against antichrists and their teachings (7–11);
  - d. promise of a visit and conclusion of the content of the letter (12);
3. final formula (13).<sup>30</sup>

Simon J. Kistemaker tries to go deep into the main part (body) of the letter, which gives his proposal a somewhat structural character, although no relationship between the different parts is apparent:

1. introduction (1–3);
  - a. address (1–2);
  - b. greetings (3);
2. instructions (4–11);
  - a. request and command (4–6);
    - A. praise (4);
    - B. call (5–6);
  - b. warning (7–11);
    - A. description of false teaching and warning (7–8);
    - B. caution (9);
    - C. prohibition (10–11);
3. conclusion (12–13).<sup>31</sup>

<sup>28</sup> J.A. du Rand, "Structure and Message of 2 John," *Neot* 13 (1979) 101.

<sup>29</sup> Rand, "Structure," 109.

<sup>30</sup> Brown, *The Epistles of John*, 645, 646, 683, 685, 693, 696.

<sup>31</sup> S.J. Kistemaker, *Exposition of James, Epistles of John* (New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Baker Academic 1987) 372–373.

Among the biblical scholars dividing the Second Epistle of John into four main parts is Udo Schnelle, who makes a more detailed division of only the third part:

1. prescript (1–3);
2. thanksgiving (4);
3. body of the letter (5–11):
  - a. commandment of love (5–6);
  - b. false teachers (7–9);
  - c. prohibition on hospitality to false teachers (10–11);
4. conclusion of the letter (12–13).<sup>32</sup>

Similar divisions are common among Polish biblical scholars undertaking analyses of the Second Epistle of John. Often, they do not even devote much space to the structure and it has to be reconstructed on the basis of the subheadings introduced in the content under analysis. Of course, divisions based on epistolography and the separation of the elements of address and salutation at the beginning and end of the text prevail. Thus, for example, Feliks Gryglewicz divides the letter into: 1. introduction (vv. 1–3); 2. Christian love (vv. 4–6); 3. warning against heretics (7–11) and 4. conclusion (12–13).<sup>33</sup> Mirosław S. Wróbel distinguishes: 1. introduction (1–4); 2. recommendation of brotherly love (5–6); 3. warning against teachers (7–11); 4. conclusion of the letter and greetings (12–13).<sup>34</sup> More detailed divisions are proposed by Stanisław Gądecki and Stanisław Mędała. The first one, apart from the introduction (1–3) and conclusion (12–13), divides the body of the letter into 5 parts: a. joy with children (4); b. mutual love (5–6); c. deceivers (7); d. take care of yourselves (8–9); e. do not accept deceivers (10–11).<sup>35</sup> However, based on this structure, it is difficult to conclude what the main theological and/or ethical thought of the letter is. Stanisław Mędała, who titles his introductory study of the Second Epistle of John *Abiding in the Truth*, seems to be closer to grasping it. He divides the entire letter into five parts: 1. introduction (1–3), 2. acting truthfully (4–6); 3. warning against deceivers (7–9); 4. practical guidance (10–11) and 5. conclusion (12–13).<sup>36</sup> Referring to the structure of the ancient letter, Janusz Czernski recognises the following in 2 John: 1. introduction (1–3) – address and salutation; 2. main part (4–12), containing a. commandment of mutual love (4–6) and b. warning against heretics (7–11); 3. conclusion (12–13) – announcement of a visit and final greeting.<sup>37</sup> This structure does not entirely coincide with the rhetorical

32 U. Schnelle, *Die Johannesbriefe* (THKNT 17; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010) 20–32.

33 F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp. Przekład. Komentarz* (Poznań: Pallottinum 1959) 443, 446, 447, 451.

34 M.S. Wróbel, “Drugi List św. Jana Apostoła,” M. Rosik – M.S. Wróbel – H. Langkammer, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła. Listu św. Judy i Apokalipsy* (KTPBT 5; Poznań: Pallottinum 2015) 119, 120, 121, 122.

35 S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno: Gaudentinum 1996) 115.

36 S. Mędała, “Trwanie w prawdzie,” R. Bartnicki *et al.*, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechnie, Apokalipsa* (WMWKB 10; Warszawa: ATK 1992) 90–94.

37 J. Czernski, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016) 204.

structure that J. Czernski took from Duane F. Watson:<sup>38</sup> a. *exordium* (1–3); b. *narratio* (5); c. *probatio* (6–11); d. *peroratio* (12–13).<sup>39</sup>

## 1.2. Detailed Analysis Based on Classical Rhetoric

In the 1990s, a certain direction in the elaboration of the structure of the Second Epistle of John was set by D.F. Watson,<sup>40</sup> who superimposed the principles of classical epistolography on those of classical rhetoric. Taking into account the studies of Pseudo-Demetrius and Pseudo-Libanios, he classified 2 John into parenetic epistolography because of its content<sup>41</sup> and into deliberative (and epideictic) epistolography due to the rhetoric used in parenthesis.<sup>42</sup> He distinguished and classified the elements of 2 John as follows:

- 1) A prescript (1–4) that transitions seamlessly into an *exordium*,<sup>43</sup> in which the sender seeks to gain the favour of the addressees by assuring them of love and praising them for acting in truth and according to the commandment received from the Father. Thus, in v. 4, he introduces the topos associated with the commandment and links it to the topos of truth and love, which had already appeared in the prescript (vv. 1–3).
- 2) A *narratio* (5) presenting the main idea of the letter and the sender's concern: adherence to the commandment to love one another.
- 3) A *probatio* (6–11) developing the topos from the prescript combined with the *exordium* and providing advice on how this main idea/object of the sender's concern can be implemented.
- 4) A *peroratio* (12), which usually repeats the main elements of the *narratio* and *probatio*, and here is summarised in the desire for a face-to-face encounter that will make the joy of the sender and the recipients complete; thus, the *peroratio* forms an inclusio with the *exordium*, where the topos of joy also appears (v. 4 – ἐχάρην λίαν, "It has given me great joy"). The *peroratio* is unconventional. This may be due to running out of space on the papyrus sheet or more likely, according to Watson, due to the deliberative convention, which rarely uses recapitulation.<sup>44</sup> Instead of recapitulation, there is *adfectus* – an appeal to emotion – the joy of the planned meeting – in order to arouse sympathy for the sender and assure a sympathetic reception of his persuasion.
- 5) An epistolary ending (13), which, with the phrase τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς, "The children of your sister, who is chosen by God," refers to the prescript and ἐκλεκτῆ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, "to the lady chosen by God and to her children," thus forming an apt inclusio.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> See Czernski, *Ewangelia i Listy*, 204.

<sup>39</sup> See below.

<sup>40</sup> D.F. Watson, "A Rhetorical Analysis of 2 John according to Greco-Roman Convention," *NTS* 35 (1989) 104–130.

<sup>41</sup> Watson, "Rhetorical Analysis," 107.

<sup>42</sup> Watson, "Rhetorical Analysis," 109.

<sup>43</sup> Watson argues that there is no need for the standard *exordium* in deliberative rhetoric. However, exordial elements can be clearly seen in v. 4, where the sender expresses joy and concern.

<sup>44</sup> Watson, "Rhetorical Analysis," 128.

<sup>45</sup> Watson, "Rhetorical Analysis," 129.

Watson's proposal may constitute a premise for creating a structural model, although Watson himself does not do so. He merely indicates inclusive elements. Surprisingly, in summarising and evaluating the rhetoric of the Second Epistle of John, he indirectly states that the letter actually has two leading thoughts. The first is to get the audience to remain faithful to the commandment of love (in the *narratio*). The second is to convince the audience that the recommended course of action (walking in love/commandment) is beneficial to the audience, with the benefit referring to the end of time (receiving payment and possession of God, standing by the teaching of Christ).<sup>46</sup> As the Elder makes little effort to give any extensive examples of how following the commandment of love is beneficial, it can be assumed that he recognises that the recipients agree with him.

### 1.3. Moving Sway from the Epistolographic Framework

Despite the prevalence of the epistolographic-rhetorical approach to the analysis of the Second Epistle of John and its message, some biblical scholars primarily opt for a thematic or thematic-motivational approach in the hope of defining more precisely the guiding thought or main theological idea of the letter. These include, among others, William Barclay, who does not treat the prescript and the conclusion in purely conventional terms, but tries to indicate some sort of guiding thought also in these parts. In verses 1–3, it is an indication of the chosen lady and of love and truth; in vv. 4–6, it is an indication of difficulties and how to overcome them; in vv. 7–9, it is an indication of dangerous threats; and vv. 10–13 are titled “No compromise.”<sup>47</sup>

David Jackman does not seem to subordinate his commentary to the epistolary form of John's text either. Although he notes it, he does not over-emphasise it. He titles his commentary “The Primacy of Truth and Love.” However, he realises that this title does not cover the entire subject matter of the letter, so after discussing issues related to the epistolary introduction, he divides the essential content of the letter into two issues: 1. “How to live according to the right priorities” (4–6) and 2. “How to deal with problems (7–11). Within the second issue, he distinguishes two separate issues: a. “How to resist false teachings” (7–8) and b. “The right attitude towards false teachers” (9–11). He does not title the subject matter contained in v. 12, but neither does he directly include it in the final salutations. He assumes that the basis for the conjecture as to what the elder intends to communicate orally is to be found in the remaining passages of the letter. It may be about giving reprimands or admonitions, but it may also be about encouraging, strengthening and uplifting the faith of the faithful.<sup>48</sup>

The epistolary structure is also not evident in Daniel L. Atkin's proposal. Atkin not only relates each of the four parts of the letter to the truth, which he considers to be the main theme of the letter, but he also gives it a title expressing necessity and obligation:

46 Watson, “Rhetorical Analysis,” 130.

47 W. Barclay, *Listy św. Jana i Judy* (trans. K. Wiazowski) (Warszawa: Słowo Prawdy 1982) 179, 182, 183, 185, 188.

48 D. Jackman, *Listy Jana Apostoła* (Katowice: Credo 2006) 205, 210, 213, 219, 222.

1. we must love the truth (1–3);
  - a. acceptance of the truth (1–2);
  - b. joy of the truth (3);
2. we must live the truth (4–6);
  - a. we should focus on what we believe in – faith (4);
  - b. we should focus on how we behave – behaviour (5–6);
3. we must seek the truth (7–11);
  - a. recognition of the deceiver (7);
  - b. resistance to wasting what one has worked for (8);
  - c. admonition (9);
  - d. warding off the danger (10–11);
4. we must long for the truth (12–13);
  - a. experience of the fullness of joy (12);
  - b. experience of family community (13).<sup>49</sup>

From this structure, he derives the guiding thought of the letter: followers of Jesus must follow his commandments because they love and abide in the truth of his teaching.

Judith Lieu also treats the epistolary structure as a secondary element. In the work *I, II, III John. A Commentary*, the biblical scholar divides the letter into two parts. The salutations (1–3) are followed by an encouragement to persevere (4–8) and then to abide in the teaching (9–13).<sup>50</sup> As can be seen, this structure does not include final epistolary formulas. It is based on the verb μένω, “to abide,” “to continue.” This allows the scholar to at least partially remove the tension between vv. 4–6, talking about mutual love, and vv. 7–11, talking about dangers and warning against accepting or even greeting false teachers. A more detailed, though also more conventional and epistolographically framed, division is made in *The Second and Third Epistles of John. History and Background*:

1. greetings (1–3); 2. the commandment of love and the tradition of community (4–6); 3. false teachings – rejection of tradition (7); 4. loyalty to tradition (8–9); 5. defending tradition (10–11); 6. final greetings (12–13). From this division, he draws the conclusion that the main problem of the letter concerns the attitude towards the tradition based on the observance of the commandment of love in the community. This does not refer to a lack of love in the community of recipients of the Second Epistle of John, but rather to the preservation and continuation of this tradition, which is described in more detail in both the Fourth Gospel and the First Epistle of John. In other words, the observance of the commandment of love is constitutive and fundamental to the Johannine community, and therefore abiding in this tradition guarantees not only unity but even the very existence of this community.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> D.L. Atkin, *Exalting Jesus in 1,2,3 John* (Christ-Centered Exposition Commentary; Nashville, TN: B&H Publishing Group 2014) [ePUB].

<sup>50</sup> J. Lieu, *I, II, III John. A Commentary* (NTL; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008) 240, 248, 257.

<sup>51</sup> Lieu, *Second and Third*, 64, 71, 77–78, 87, 95, 98.

Similar is the proposal of R.W. Yarbrough, who also attempts to bypass the tension between vv. 4–6 and 7–11 and manage the themes found in the prescript, but places his division more clearly within an epistolary framework: 1. Greeting – John’s love in truth (1–3); 2. John’s joy and concern (4–8); 3. John’s warnings (9–11); 4. John’s farewell (12–13).<sup>52</sup> Yarbrough acknowledges that what makes 2 John different from a typical Hellenistic private letter is the content of each section, which is alien to this type of Greco-Roman correspondence. He mentions the following as key topics covered in Part 2 John: 1. the truth in Christ; 2. the commandment of love, summarised in v. 5; 3. the threat of accepting anti-Christian teaching that attempts to pass off as evangelical faith, summarised in v. 8 with the warning not to lose the reward and in v. 10 with the prohibition of taking in and maintaining contact with heretics; 4. preparation for a visit.<sup>53</sup> Further on, R.W. Yarbrough indicates the assumptions of the letter, which are, in fact, the theological issues addressed by the Elder, but presented, as it were, *staccato*, without making a clear connection between them: a. the identification of the living and true God with Jesus Christ, His Son (3); b. the importance and redemptive power of precepts from God (4–6); c. the importance of true faith concerning the Son of God (7); d. promise of reward for those who persevere in faith (8); e. the responsibility of Christians in proclaiming the kingdom of Christ, manifested in the discernment and support of the true messengers of the Gospel (10–11); f. the joy of knowing God in Christ (12); g. relationships between the faithful in local churches (13).<sup>54</sup> It is interesting to note that in this last compilation, R.W. Yarbrough omits v. 9 expressing the necessity of abiding in the doctrine of Christ, which ensures having “both the Father and the Son”; “Anyone who [...] does not continue in the teaching of Christ does not have God,” although it is what seems central to the letter as a whole, especially when viewed structurally based on recurring themes and motifs.<sup>55</sup>

## 2. Structure of the Second Epistle of John on the Basis of Structural Analysis

### 2.1. Elements of Jewish Tradition in the Second Epistle of John

The similarity of the Second Epistle of John to the Hellenistic epistles and the lack of explicit references to the Old Testament, such as citations or cryptic quotations,<sup>56</sup> caused that

<sup>52</sup> Yarbrough, *1–3 John*, 333, 339, 349, 357.

<sup>53</sup> P.H. Davids – D.J. Moo – R.W. Yarbrough, *1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, Jude* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2002) [ePUB 2016].

<sup>54</sup> Davids – Moo – Yarbrough, *1 and 2 Peter* [ePUB 2016].

<sup>55</sup> See below.

<sup>56</sup> Charles H. Dodd (*The Johannine Epistles* [London: Hodder & Stoughton 1947] lii) concluded that there is no other writing in the entire New Testament in which Jewish tones are as insignificant as in the Epistles of John, D.A. Carson (“John and the Johannine Epistles,” *It is Written. Scripture Citing Scripture* [eds. D.A. Carson – H.G.M. Williamson] [Cambridge: Cambridge University Press 1988] 256) did not even find allusions to the Old Testament in John’s epistolography; and as recently as 2009, John Painter (“The Johannine



the analysis of Jewish tradition present in the epistle was rarely addressed. This also translated into a lack of research on the structure of the letter using structural analysis. Meanwhile, the entire letter is written in Semitising Greek,<sup>57</sup> as evidenced, among other things, by the great number of participia replacing predicates expressed by verbs in the personal form. In the Jewish environment of the first century, one encounters exclusive communities confronted with the world having a strong sense of belonging to God and living in the end of times (2 John 7–8). John's sharp distinction between those who have God (2 John 9e) and those who do not (2 John 9c) is reminiscent of the division between the sons of light and the sons of darkness also known from Qumran and intertestamental apocalyptic literature. The injunction to "Love all the sons of light, each according to his lot in the counsel of God. Hate all the sons of darkness, each according to his guilt, in the vengeance of God" (1QS 1:9–11)<sup>58</sup> is similar to John's call for mutual love in the community (2 John 5) and the warning not to accept or encourage the activity of those who preach false doctrine under any circumstances (2 John 10). In the injunction "Not to transgress in any one of all the words of God in their periods [...]. Not to turn aside from his true statutes, going to the right or to the left And all who come into the order of the community shall pass over into the covenant before God, to do according to all that he has commanded [...]" (1QS 1:13–17),<sup>59</sup> the same motives as in 2 John 4c, 5c, 6b, d can be discerned, namely the necessity to follow the commandments which "we have from the Father" and which have been known from the beginning.<sup>60</sup> It is noteworthy that 2 John 3, regarded as a Hellenistic salutation formula, contains a typically Jewish peace wish ἔσται μεθ' ἡμῶν [...] εἰρήνη. Together with the other elements, grace and mercy, it can be seen as a reference to both the temporal future and eschatological times. The announcements in the Community Rule are of a similar nature: "[...] all who walk by it, for healing and abundance of peace in length of days, and bringing forth seed, with all eternal blessings and everlasting joy in the life of eternity, and a crown of glory with raiment of majesty in everlasting light" (1QS 4:6–8).<sup>61</sup>

Judith Lieu also draws attention to the similarity of the motifs present in the First Epistle of John with those found in the *Testaments of the Twelve Patriarchs*.<sup>62</sup> Her insights can also be applied to the Second Epistle of John. In terms of genre, of course, the Second Epistle of John is not a typical testament, but the figure of the Elder enjoying universal authority, both if the term πρεσβύτερος is taken literally and titularly, giving guidance to

---

Epistles as Catholic Epistles," *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. A New Perspective on James to Jude* [eds. K.W. Niebuhr – R.W. Wall] [Waco, TX: Baylor University Press 2009] 258) argued that 2 and 3 John could not be addressed to Jewish readers precisely due to their lack of OT references. In addition, typical Greco-Roman names (Gaius, Diotrefes, Demetrius) occur in 3 John, indicating a rather Hellenistic audience.

57 Painter, "Johannine Epistles," 270.

58 P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran – Wadi-Munabba'at – Masada* (Kraków: Enigma Press 1996) 23.

59 Muchowski, *Rękopisy*, 23.

60 The interpretation of the expression "from the beginning" will be discussed later in the article.

61 Muchowski, *Rękopisy*, 26.

62 Lieu, *I, II, III John*, 24–25.

the community, can be contrasted with the figures of the patriarchs, who also enjoy universal authority and also give guidance to members of the community living in the end of times. What is common here is not only the position of authority, but also the paternal attitude towards the community, whose members are called children (2 John 1b, 13), and the call to follow the commandments (2 John 4c-6): Zebulun, for example, obliges the faithful: “And now, my children, I bid you to keep the commands of the Lord, and to show mercy upon your neighbour.”<sup>63</sup> Likewise Dan: “Observe, therefore, my children, the commandments of the Lord, and keep His law”<sup>64</sup> Judah does the same: “And now I command you, my children, hearken to Judah your father, and keep my sayings to perform all the ordinances of the Lord, and to obey the commands of God [...] Observe, therefore, my children, all the law of the Lord [...]”<sup>65</sup> In the general injunction to observe the Law, Issachar mentions the commandment to love: “Keep, therefore, my children, the law of God, And get singleness, And walk in guilelessness, Not playing the busybody with the business of your neighbour, But love the Lord and your neighbour, Have compassion on the poor and weak.”<sup>66</sup> A reference to this commandment that is closest to John is made by Gad, who treats it as a determinant of communal relationships: “And now, my children, I exhort you, love ye each one his brother, and put away hatred from your hearts [...]”<sup>67</sup> In this attachment to the commandments, emphasis of their origin from God and the necessity of their observance, a certain Jewish ethos is manifested, which is also recognisable in 2 John.

Jewish roots can also be found in the personification of the community to which the letter is addressed. Giving it feminine characteristics probably indirectly alludes to descriptions of the relationship between God and his people rendered through the bridal metaphor (Hos 1; 2:18–3:5; Ezek 16; Jer 3:20; 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Isa 49:18; 61:10; 62:5): the Bridegroom is God, the chosen one is the community. Christianity has adapted this image to reflect the relationship between Christ and the Church (2 Cor 11:2; Eph 5:25–29; Matt 9:15; 25:1–13; Rev 19:7; 21:2, 9–10; 22:17). Thus, it is no coincidence that the Elder calls the Church the lady chosen by God (ἐκλεκτὴ κυρία).

The listing of elements referring to Jewish tradition in the Second Epistle of John is not aimed at questioning its Hellenistic form. Rather, it is about showing the overlap between the two traditions in a way that makes it impossible to properly separate them. This means that the analysis of the Second Epistle of John can be carried out in two ways: on the one hand, using the principles of classical rhetoric, and on the other hand, in view of the presence of numerous elements of Jewish tradition. By looking at the text in a non-linear way, it will be easier to grasp its guiding thought and hermeneutic principle.

63 *T.Zeb.* 5:1 (*APOT*, II, 330).

64 *T.Dan* 5:1 (*APOT*, II, 333).

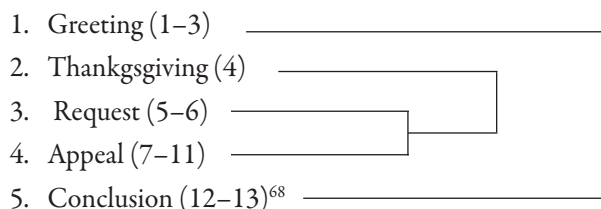
65 *T.Jud.* 13:1; 26:1 (*APOT*, II, 319, 324).

66 *T.Iss.* 5:1–2 (*APOT*, II, 326–327).

67 *T.Gad* 6:1 (*APOT*, II, 341).

## 2.2. Proposals for the Non-linear Structure of the Second Epistle of John

As shown above, a linear approach to the text based on classical rhetorical principles prevails among biblical scholars. However, it does not yield satisfactory results when attempting to generate the guiding thought of the text, its central theological idea. Few researchers make the effort to explore the non-linear organisation of the text. Some, such as A.J. du Rand, explore it indirectly: when examining successive parts of the text in detail, it becomes apparent that some parts of the text are clearly parallel or chiasmically structured. Therefore, an indirect method is to mark elements in the linear structure that correspond in some way to each other:



Several structural proposals were made in 1990 by E.R. Wendland.<sup>69</sup> His starting point was a study of the so-called semantic density of the terms used in the Second Epistle of John. The author of the letter would deliberately refer some concepts to more than one designatum. For example, in 2 John 6e, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε, the referent of the personal pronoun αὐτῇ can be love, but also commandment or truth. Similarly, in 2 John 9b, in the expression διδασχὴ τοῦ Χριστοῦ, the doctrine of Christ can refer to both the doctrine preached by Christ (genetivus subiectivus) and teachings about Christ (genetivus obiectivus). Semantic density is, according to E.R. Wendland, a stylistic means of reinforcing a text's message and organising its structure, so it is not surprising that it applies to terms that are key to the text, which often form a thematic composite whose meaning is deeper and more complex than the individual terms that comprise it.<sup>70</sup>

The main theme of the Second Epistle of John is, according to E.R. Wendland, ἀλήθεια, truth. This is already evident from the announcement of the theme in v. 1c, οὗς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ. In the verses that follow, this notion takes on a deeper and deeper meaning, absorbing – like a rolling snowball – also what is implicit in the terms ἀγάπη – love, ἐντολή – commandment, and finally διδασχὴ τοῦ Χριστοῦ – Christ's teachings. In exploring this multiform truth, Wendland reconstructs five structural patterns: 1. a semantic structure based on a hierarchical arrangement of semantic relations that shows how a sentence or related

<sup>68</sup> Rand, "Structure," 111.

<sup>69</sup> E.R. Wendland, "What is Truth? Semantic Density and the Language of the Johannine Epistles (with Special Reference to 2 John)," *Neot* 24/2 (1990) 301–333.

<sup>70</sup> Wendland, "What is Truth?," 320.

sentences<sup>71</sup> connect to other single sentences or a group of related sentences;<sup>72</sup> 2. syntactic structure and related 3. pragmatic structure;<sup>73</sup> 4. a lexical and thematic structure that forms a concentric pattern;<sup>74</sup> 5. typographic structure.<sup>75</sup> Not all proposals are entirely convincing. Pragmatic structure can hardly even be called structure – it is simply naming the sender’s intention using particular expressions (e.g. 1a “The elder to the lady chosen by God and to her children” is an address; 3a “Grace, mercy and peace [...] will be with us” is a wish or blessing; 4a. “It has given me great joy” is a praise; 5a “And now, dear lady,” – a request; 5b “I am not writing you a new command” – an explanation; 5c “but one we have had from the beginning” – a reminder, 5d “I ask that we love one another” – a commandment, etc.).

Most convincingly presented is the lexical and thematic structure, which turns out to be a concentric structure.<sup>76</sup> E.R. Wendland argues that this kind of structure is not isolated in the writings of John, who does not shy away from chiasmus either. Thus, it is not surprising that these measures were also used in the Second Epistle of John in order, on the one hand, to differentiate between the various elements of the discourse, but, on the other hand, to organise the text and give it coherence in terms of both form and content:<sup>77</sup>

A. **Greeting** (1–3) – the chosen lady and her children

B (4) **thanksgiving** – a reason to “rejoice”

C (5–6) **commandment** – walk together in love and truth

D (7) **characterisation** – “deceivers” and “antichrists”

E (8) **admonition** – you are not obeying the “injunction” (i.e. loving one another/confessing the truth) so you may lose the “full reward”

D’ (9) **characterisation** – those who “do not continue” in Christ’s teaching/teachings about Christ”

C’ (10–11) **commandment** – show no love to (have no fellowship with) those who deny the truth/teaching

B’ (12) [**thanksgiving**] – the desire to create opportunities to “rejoice”

A’ (13) **greeting** - “children of your sister, who is chosen by God.”

After rearranging this peculiar concentric macrostructure, E.R. Wendland proceeds to a structural analysis of almost every element (the description of the central element E and the elements B’ and A’ is missing). This, however, comes off less convincingly. Element A, for example, was described as chiastic, although the proposed chiasmus was

71 Wendland uses the term cluster.

72 Wendland, “What is Truth?” 324.

73 Wendland, “What is Truth?” 327.

74 Wendland, “What is Truth?” 329.

75 Wendland, “What is Truth?” 331.

76 Wendland, “What is Truth?” 329.

77 Wendland, “What is Truth?” 320.

very irregular. Some components of element A were repeated, others did not live to be assigned to chiasmic segments at all and remained in limbo:

- a. whom I love (1b)
- b. in the truth (1b)
- c. and not I only, but also all (1c)
- d. who know the truth (1d)
- d'. because of the truth, (2a)
- which lives in us and (2b–c)
- e. will be (2c)
- f. with us (2c)
- FOREVER (2c)
- f'. Grace, (3a)
- e'. mercy and (3a)
- peace from (3a)
- g. God the Father (3b)
- h. and from Jesus Christ, (3b)
- h' the Father's (3b)
- g'. Son, (3b)
- b'. will be with us (3c)
- a'. in truth and love (3c).

From the lexical and thematic macrostructure presented, it is clear that the climax of the letter, the centre of the concentric pattern, is v. 8. It was characterised as an impassioned plea to hold on to the truth so as not to risk losing one's spiritual reward. Since, as mentioned, E.R. Wendland primarily explores the semantic density of the term truth, he sees here a semantic extension of this concept, which does not formally appear in v. 8, but is implied. This means that the truth in the Second Epistle of John covers not only living in community according to the commandment of love (4–6) but also doctrinal issues (7).<sup>78</sup>

The inclination of the author of the Johannine epistles to use chiasmus is also recognised by John P. Heil. He treats all three letters as a so-called epistolary package, sent at the same time to the same community. It is likely that the letters were written in the canonical order, but they were to be read in reverse order before the community at the liturgical assembly: first, the Third Epistle of John as a letter of recommendation; then, the Second Epistle of John as a letter introducing in a general way the issues described in detail in the First Epistle of John.<sup>79</sup>

Each letter has a chiasmic structure, more or less elaborate, revealing itself at a general level (macro-chiasms) and when analysing individual elements of the structure

<sup>78</sup> Wendland, "What is Truth?," 319–320.

<sup>79</sup> J.P. Heil, *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Cambridge: Clarke 2015) 1.

(micro-chiasms). Of the three epistolary writings of John, the least elaborate structure is to be found in 2 John:

- A. 1–8
  - B. 9a
  - B'. 9b
- A'. 10–13.<sup>80</sup>

John P. Heil justifies his proposal primarily lexically. He traces the occurrence of specific terms, either the same or synonymous, and reconstructs the structure of the letter on this basis. The parallel lexis of parts A and A' as well as B and B' is best presented in tabular form, although the author sticks to the traditional form:<sup>81</sup>

A 2 John 1–8	A' 2 John 10–13
ἐκλεκτῇ 1 τέκνοις 1; τέκνων 4 ἐχάρην 4 ἐλάβομεν 4 γράφων 5 πολλοί 7 ἐρχόμενον 7 ἐργασάμεθα 8 πλήρη 8	ἐκλεκτῆς 13 τέκνα 13 χαίρειν 10; χαρά 12 (μὴ) λαμβάνετε 10 γράφειν 12 πολλά 12 ἔρχεται 10 ἔργους 11 πεπληρωμένη 12
B 2 John 9a (9a–c)	B' 2 John 9b (9d–e)
(μὴ) μένων ἐν τῇ διδαχῇ 9b ἔχει 9c	μένων ἐν τῇ διδαχῇ 9d ἔχει 9e

Part A, entitled “It has given me great joy to find some of your children walking in the truth,” is also chiastic, or rather concentric, in structure:

- a. 1–3
  - b. 4–5a
  - c. 5b
- b'. 6
- a'. 7–8

Here, the request for mutual love is at the centre<sup>82</sup> and the entire micro-chiasm, as before, is based on lexical repetition. The basis for the parallelism in sub-element a and a' is

<sup>80</sup> Heil, *1–3 John*, 45–46.

<sup>81</sup> Heil, *1–3 John*, 6.

<sup>82</sup> Heil, *1–3 John*, 46.



the occurrence of the name Jesus Christ in v. 3 (a) and v. 7 (a') as well as the occurrence of the preposition εἰς in the expression εἰς τὸν αἰῶνα in v. 2 (a) and in the expression εἰς τὸν κόσμον in v. 7 (a'). While the basing of the parallelism on the expression Jesus Christ is not questionable, especially as these are the only two places in the letter where the Elder mentions the name together with the title, it is somewhat objectionable to attribute key meaning to the preposition εἰς and to build the relationship between a and a' on it, even though this preposition also occurs only twice in the entire letter.

Similar to A, though simpler – without a central element – is the structure of section A' entitled “So that our joy may be complete”;<sup>83</sup> the chiasmus is built around the prohibition of the utterance of the salutation in v. 10b and the justification for this prohibition of the utterance of the salutation in v. 11 (unit b and b') and the repeated expression πρὸς ὑμᾶς, “to you,” in vv. 10a and 12, occurring only in these two verses:

a. 10a

b. 10b

b'. 11

a' 12–13.

Heil also sees micro-chiasms at the subunit level, i.e. a, b, c. Sub-unit a is broken down as follows:

α. The elder, To the lady chosen by God and to her children, whom I love in the truth, and not I only, but also all who know the truth because of the truth, which lives in us (1:1–2a)

β. and will be with us (2v)

γ. forever (2c)

β'. Grace, mercy and peace (3a)

α'. from God the Father and from Jesus Christ, the Father's Son, will be with us **in truth and love** (3b).

As before, the basis of the parallel is lexis and expressions that occur only in the indicated places, e.g. μεθ' ἡμῶν ἔσται [...] ↔ ἔσται μεθ' ἡμῶν [...] with us ↔ will be with us.<sup>84</sup>

Undoubtedly, the distinction of v. 9 at the macro-chiasm level and its separation from other parts of the text deserves recognition. However, J.P. Heil does not seem to have taken full advantage of the opportunities offered by this exposure. As with the study of chiasmus at all levels, his focus here was primarily on lexical elements; there is no guiding thought of the letter. Moreover, he does not treat the Second Epistle of John as an autonomous text. In discussing its content, he refers to the other epistles of John, especially the third, which – in line with the concept of reading the letters publicly in the order 3 → 2 → 1 during the liturgical assembly – the listeners have already become familiar with.

<sup>83</sup> Heil, *1–3 John*, 53.

<sup>84</sup> Heil, *1–3 John*, 47.

### 2.3. Thematic and Formal Non-linear Structure – Author’s Proposal

The (macro)structure of 2 John proposed by the authors of the article is based primarily on the rules of structural analysis. As indicated above, the Second Epistle of John contains quite a number of elements derived from or alluding to Jewish tradition, which justifies the application of these rules to a text that came from the pen of an author who showed a Semitic mindset. A non-linear approach to the text also makes it possible to manage those passages, as J.P. Heil did, which were omitted from the analysis when applying the rules of epistolography and classical rhetoric as belonging to conventionalised initial salutatory formulas. In dividing the text, the authors of the article were guided by the motif criterion, which is also reflected in the lexis, and by the formal-grammatical criterion, which made it possible to notice the symmetrically distributed parts in which imperatives were used.

However, applying the rules of rhetoric does not mean ignoring the fact that the Second Epistle of John undoubtedly belongs to epistolary literature, as evidenced by the *superscriptio* and *adscriptio* (2 John 1a–c) and the concluding *salutatio* (2 John 13), elements present in Hellenistic epistolography but not alien to epistolography and Semitic epistolography either.

Prescript – v. 1a–c

A. lecture on abiding in love and truth – v. 1d–6;

B. warning – v. 7–8;

C. antithetical sentence – v. 9;

B'. warning – v. 10–11;

A'. planned lecture – v. 12;

Final salutation – v. 13.

The structure above shows that the antithetical verse 9 (element C) is at the centre of the letter. It contains the main message and the main theological idea of the letter, namely the issue of having and not having God, which the Elder links extremely closely to abiding or not abiding in the doctrine of Christ.<sup>85</sup>

This central idea is framed by two warnings (elements B and B'). The first relates to Christology and eschatology (vv. 7–8); the second to specific behaviour (vv. 10–11), which also concerns the attitude to false teaching. It is only in the warnings that the imperatives are used: βλέπετε take care of (literally watch) yourselves in v. 8 and μη λαμβάνετε do not take them into your house and χαίρειν μη λέγετε do not welcome them (literally say no greeting) in v. 10. Each of the warnings includes a justification. In the first (B), the injunction to take care is preceded by the statement that many deceivers have [already] gone out into the world and preach a false Christology οἱ μη ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, “who do not acknowledge Jesus Christ as coming in the flesh. Anyone who shares this doctrine is himself a deceiver and antichrist” (v. 7). In the second (B'), the warning against complicity

<sup>85</sup> Verse 9 will be discussed in more detail later in this article.

in evil – ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς, “anyone who welcomes them shares in their wicked work” (v. 11), is preceded by the injunction not to take in or greet deceivers who bring false teaching – εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε, “If anyone comes to you and does not bring this teaching, do not take them into your house or welcome them” (v. 10). Attention is drawn to the dynamics of parts B and B’ marked by verbs of motion and a general mention of deeds. In B, it is the going out into the world – ἐξῆλθον εἰς κόσμον, and working – εἰργασάμεθα; in B’, it is the coming – ἔρχεται, bringing – φέρει, and sharing in their wicked word – κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις [...] τοῖς πονηροῖς. This contrasts with the static central element (C), which uses primarily verbs denoting a certain state – to continue (μένων) and to have (ἔχει).

The most elaborate part of the structure is element A. It deals with relationships in the community: abiding in the truth, loving one another, keeping the commandments. Although the verb of motion περιπατέω is used three times here, the whole gives a static impression imposed by verbs denoting a certain state, emotion, possession, relation, sensory impression (μένω to continue, εἶμι to be, χαίρω to rejoice, λαμβάνω to receive, ἔχω to have, ἀκούω to hear). This clearly distinguishes element A from elements B and B’. This difference can also be seen when comparing verbs of motion. B and B’ use the verb ἔρχομαι, while A uses the verb περιπατέω, which is part of the expressions describing the state of obedience and faithfulness to the truth (v. 4b) and the commandments (v. 6b), especially the commandment of love (v. 6e).

It is to be expected that element A’ was intended to be redacted in a similar way. That the Elder intended to write it is clearly evidenced by the words: πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, “I have much to write to you” (v. 12a).<sup>86</sup> However, he abandoned this intention probably because he had already run out of space on the papyrus sheet or would have run out of space if he had started writing his reflection (v. 12b). Therefore, he postponed this lecture until the personal meeting with the recipients of the letter (v. 12c–d). In all likelihood, the subject matter of the lecture in A’ would be similar to A, as can be inferred from v. 12e ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη, “so that our joy may be complete.” Placing these words at the very end of v. 12 makes it possible to relate them not only to the joy of the face-to-face encounter, but also to what will be said and was to be written. In addition, in A, the author expressed his delight at the state of relations in the recipient community. If element A’ were to be parallel to A, then also the “complete joy” in A’ should correspond to the joy expressed in A.

<sup>86</sup> As mentioned above, this absence is explained differently by D.F. Watson, who argues that the use of the deliberative convention exempts, as it were, the recapitulation of content in the *peroratio*.

### 3. The Main Theological Idea of the Second Epistle of John

#### 3.1. Rhetorical Analysis of 2 John 9

The structure proposed above shows that the Second Epistle of John is built around the idea of having the Father and the Son, which can also be seen as a specific hermeneutical key to the letter. This thought is exposed not only by the structure, but also by giving it a specific form – a sentence based on an antithesis. A sentence (gnome) can be defined, following G.L. Parsenius, as a maxim that expresses some general truth in a concise, sometimes harsh way; usually, sentences are based on antitheses, paradoxes, sometimes on paronomasia.<sup>87</sup> Already Aristotle argued that “Now a maxim is a statement, not however concerning particulars, [...], but general; it does not even deal with all general things [...], but with the objects of human actions, and with what should be chosen or avoided with reference to them.”<sup>88</sup> 2 John 9 seems to meet the criteria of an Aristotelian maxim: it deals with a general truth, the possession of God, which is laid out by means of the antithesis of not abiding/abiding in Christ’s teaching, and summarises the positive and negative behaviours laid out in the letter.<sup>89</sup>

The central sentence itself is not merely a simple antithesis. Following D.F. Watson, it is possible to enumerate at least six different, sometimes overlapping, rhetorical figures in v. 9: in addition to antithesis, *pariosis*, epistrophe (*paromoesis*), reduplication, synonymy, and in 9a also irony are employed.<sup>90</sup> In *pariosis*, the main antithesis is expressed by an equal number of segments:

A.

1. πᾶς ὁ [...] μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ, Anyone who runs ahead and does not continue in the teaching of Christ;
2. θεὸν οὐκ ἔχει does not have God;

B.

1. (πᾶς) ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, whoever continues in the teaching
2. οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει has both the Father and the Son.

<sup>87</sup> Parsenius, *First, Second and Third*, 17. The author argues that John is fond of using sentences and provides examples from the Gospel of John (e.g. 3:5–6; 12:25) and from the First and Third Epistles (1 John 1:5; 2:9; 2:15, 17; 3 John 11); however, he does not provide examples from 2 John.

<sup>88</sup> Aristotle, *Rhet.* 2.21.2 (LCL 193, 277). See also Parsenius, *First, Second and Third*, 18. Now a maxim is a statement, not however concerning particulars, [...], but general; it does not even deal with all general things [...], but with the objects of human actions, and with what should be chosen or avoided with reference to them.

<sup>89</sup> See below – detailed lecture.

<sup>90</sup> Watson, “Rhetorical Analysis,” 125–126. The author also mentions *regressio* (*epandos*), a figure consisting in repeating things that have already been said and making a distinction between them: πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ. However, it may be doubted whether the author of 2 John really distinguishes between προάγων and μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, or whether he merely clarifies his understanding of προάγων. For him, it is equivalent to μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, which means that the conjunct καὶ in this sentence would have to be treated as an *epexegeticum*.

The epistrophe consists in ending parts A and B with the same verb ἔχει (have). Reduplication (*conduplicatio*) is the repetition of words in order to strengthen them; the narrator thus distinguishes between two verbs expressing the states of abiding and having. He also repeats their forms – μένων in 9b and 9d is participium praesentis activi; ἔχει in 9c and 9e is indicativus praesentis activi. Synonymy, whereby a word/phrase is not repeated but replaced by another with the same meaning, is evident in the identification of God in v. 9c with the Father and the Son in 9e. Here, the recipient is caught by surprise. It would seem that a synonym for the noun θεός would be πατήρ. The addition of υἱός is an amplification in which an even higher degree, Father and Son, is superimposed on the superlative expression God.<sup>91</sup> Alternatively, the explanation of the formulation in 9a πᾶς ὁ προάγων by the formulation in 9b μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ may be regarded as ironic.

The statement πᾶς ὁ προάγων itself literally translates as “anyone who leads the way, goes first, goes ahead,” or “anyone who leads out.” Some scholars argue that προάγω refers to the views of heretics who maintained that they possessed more advanced, greater knowledge or a deeper spirituality, and that this knowledge or spirituality allowed them to get “ahead in faith” compared to other Christians.<sup>92</sup> Then, indeed, one can see the irony in assessing such getting ahead or standing out in faith, knowledge, spirituality, which in fact – as v. 9b shows – is a failure to abide in Christ’s teaching.<sup>93</sup>

The verb προάγω itself has a neutral or even positive meaning when referring to progress (cf. Sir 20:26). In the Second Epistle of John, however, it takes on a negative character (it is the only such place in the NT) due to the context and explanation in v. 9b.<sup>94</sup> This clarification seems necessary because, as the various textual variants argue, copyists and translators had some difficulty in understanding the phrase πᾶς ὁ προάγων. The Elder explains that going ahead, getting ahead, concerns the doctrine of Christ, and anyone who gets ahead of that doctrine does not in fact keep it<sup>95</sup> and, by walking ahead, leads others out of it, as mentioned in vv. 10–11. It follows that πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ 9a and 9b should be considered a synonymy rather than an irony. Then, the correlation between προάγων and μὴ μένων can be seen. The phrases to go ahead, to lead, to lead out presuppose dynamism and exclude static continuing or abiding in something.

The non-abiding and abiding concern the teachings of Christ. The genetivus in the expression διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ in 9b can, as mentioned earlier, be interpreted as genetivus subiectivus (the teaching preached by Christ)<sup>96</sup> or as genetivus obiectivus (the teaching

91 Watson, “Rhetorical Analysis,” 127.

92 Smalley, *1, 2, 3 John*, 331; J.R.W. Stott, *The Letters of John* (TNTC 19; Nottingham: IVP 2015) [ePUB]. It is different in the case of Lieu (*Second and Third*, 90–91) who argues that there is insufficient evidence, especially in Christian, philosophical or Gnostic writings, to claim that the verb προάγω was used in these settings to denote advancement or distinction in cognition or spirituality.

93 Stott, *The Letters*, 211–213.

94 Brown, *The Epistles of John*, 673.

95 Lieu, *Second and Third*, 92; Campbell, *1, 2 & 3 John*, 200–201; Yarbrough, *1–3 John*, 140; Davids – Moo – Yarbrough, *1 and 2 Peter* [ePUB].

96 Brown, *The Epistles of John*, 674–675; Stott, *The Letters*, 214.

about Christ).<sup>97</sup> Some scholars leave this issue unresolved, considering it to be of little importance<sup>98</sup> or seeing this ambiguity as intentionally introduced by the author of the letter.<sup>99</sup> To these two dominant possibilities in the commentaries, a third one should be added, namely *genetivus originis* (teaching coming from Christ, teaching whose source is Christ), which enables a broader Christological interpretation.<sup>100</sup> It does not challenge the other two interpretations, but, as E.R. Wendland puts it, increases the semantic density of the expression διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ.

Throughout the letter, the elder explains what abiding in the doctrine of Christ and having God as well as not abiding in the doctrine and not having God mean, showing – as he points out in the sentence – that the two realities are mutually exclusive and that their boundaries are intransgressible.<sup>101</sup>

### 3.2. Verse 9 as a Hermeneutical Principle for the Second Epistle of John

When applying the sentence contained in v. 9 as a hermeneutical principle, the content of the entire letter is subordinated to an explanation of what the possession of the Father and the Son consists in. The explanation takes the casuistic form typical of Semitic legislation. Following the antithetical construction of sentences, the author of the letter mentions or suggests behaviours that indicate the absence of God and those that confirm the possession of the Father and the Son. This is best presented in tabular form:

not having God	having the Father and the Son
	Knowing the truth – 1d
	Abiding in the truth forever – 2
	Having the grace, mercy and peace from God the Father and Jesus Christ – 3
	Walking in the commandments and truth – 4, 6
	Keeping the commandment of love – 5
Going out into the world from the community – 7	Remaining in the community – 7
Not recognising Christological doctrine/tradition – 7	Recognising Christological doctrine/tradition – 7
Losing what has been earned and not being paid – 8	Not losing what has been earned and getting paid for it – 8
Not abiding in the teachings of Christ – 9a	Abiding in the teachings of Christ – 9
Not bringing the teachings of Christ – 10b	Bringing the teachings of Christ – 10b
Accepting preachers of false doctrine 10c–d	Not accepting preachers of false doctrine – 10c–d
Becoming an accomplice in evil deeds – 11	Not sharing in their wicked work – 11

97 Smalley, *1, 2, 3 John*, 332; Marshall, *Epistles*, 72; Campbell, *1, 2 & 3 John*, 200; M.M. Culy, *I, II, III John. A Handbook on the Greek Text* (Waco, TX: Baylor University Press 2004) 150.

98 Lieu, *Second and Third*, 93.

99 Wendland, “What is Truth?” 310; Heil, *1–3 John*, 52.

100 See below.

101 Cf. Parnsenios, *First, Second and Third*, 19.



As can be seen, the explanation of the main idea of the letter proceeds in the opposite way to what the sentence suggests. The author starts with the positives (vv. 1d–6, lecture A) and moves on to the negatives (vv. 7–9a, 10–11 – warnings B and B'). The possession of the Father and the Son is expressed in very different ways. Alongside statements on knowing the truth and living in community (vv. 1d, 2a, 4–6), there are statements about the future (vv. 2b–3), warnings (v. 8), prohibitions (v. 10) with justification (v. 11). Less varied means are used to describe the behaviour of those who do not have God. Here, statements prevail (7, 9a, 10a, 11). Common to both arguments is v. 8, which, however, will be read differently depending on the adoption of a positive or negative perspective. For those who have the Father and the Son, it is, as mentioned, merely a warning; for those who do not have God, it is an announcement of judgement. This means that having/not having God is not limited to the temporal, it also has eschatological implications and translation. This can be seen not only in v. 8, but also in vv. 2a–3, which deal with the future: [ἀλήθεια] μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη. It is usually read as an element of salutation, but in conjunction with v. 2a, it can be interpreted as the eschatological consequences of nurturing truth in the community and in each member of the community (διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, “truth, which lives in us/among us”). A clear eschatological clue is the addition of εἰς τὸν αἰῶνα, “forever.” Therefore, in the end times, truth will be with the faithful and grace, mercy and peace from God the Father and Jesus Christ will be with them.

The sentence in v. 9 also helps to elucidate John's understanding of truth in the opening verses of the letter. The process of reconstructing the meaning of the concept resembles to some extent E.R. Wendland's proposal, but proceeds in the opposite direction and takes more account of lexical parallels. There is a clear similarity between vv. 2–3 and 9d:

A. whoever **continues** in the teaching [of Christ]

B. has both **the Father and the Son**

A'. The truth, which **lives** in us and

B'. will be with us forever

Grace, mercy and peace from **God the Father** and from Jesus Christ, the **Father's Son**, will be with us in truth and love.

It follows that synonymous with the truth inculcated in each member of the community and nurtured in the community is the teaching of Christ (coming from Christ, preached by Christ, concerning Christ) also inculcated in each member of the community, nurtured in the community and proclaimed (brought) to others (cf. v. 10b). This is also confirmed by v. 1. While the phrase ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ can be translated as I love truly,<sup>102</sup> those who know the truth, οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, must be identified with those who know the teachings of Christ.

<sup>102</sup> Culy, *I, II, III John*, 142.

If one accepts that διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ, Christ's teaching, in v. 9 is synonymous with truth, then the description of truth in v. 4 enables the elucidation of the understanding of Christ's teaching. The walking in the truth, περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, in v. 4b is explained in 4c by the phrase καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς. This means that the equivalent of truth here is the commandment we received from the Father. This is confirmed by v. 6b, where the phrase ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ appears instead of the phrase ἵνα περιπατῶμεν ἐν ἀληθείᾳ. It clearly indicates that "walking in the truth" is "walking in the commandments." Noteworthy is the change from the singular of the noun ἐντολή in v. 4c to the plural in 6b. This is explained by the frame surrounding v. 6b: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη (6a) and αὕτη ἡ ἐντολή ἐστὶν (6c). This means that the Elder understands love (6a) as keeping the commandments, "walk in obedience to his commands" (6b), and "walk in obedience to his commands" (6b) is, in turn, the commandment (6c) that the recipients of the letter have heard from the beginning ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς (6d) and that we have had from the beginning εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς (5c), that is, the command to walk in love ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατήτε (6e). This can be represented in a concentric form that further reveals all the internal correspondences:

truth (walking in the truth) (4b) = the commandment received from the Father (4c);  
 the commandment received from the Father (4c) = the commandment we have had from the beginning (5c);  
 the commandment we have had from the beginning (5c) = the commandment of love (5d);  
 the commandment of love (5d.6a) = keeping all the commandments (6b);  
 commandment (6c) = keeping all the commandments (6b);  
 you have heard from the beginning (6d) = commandment (6c);  
 walking in it (6e) = what you have heard from the beginning (6d).

Since Christ's teaching is the truth, and the truth first and foremost means a commandment received from the Father, it may be somewhat dubious that the syllogism used here leads to the conclusion that Christ's teaching is "a commandment received from the Father." But these doubts are overcome by the reference to the central v. 9 (9c, e), where the term θεός (God) in the segment θεὸν οὐκ ἔχει, **does not have God** (9c), is matched by the extension the Father and the Son in the second segment τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει, **has both the Father and the Son** (9e). Furthermore, already at the beginning of the letter, the sender indicated that everything that comes from the Father also comes from the Son (grace, mercy, peace from God the Father and from Jesus Christ, the Father's Son). Thus, there is no doubt that also the teaching coming from Christ (genetivus originis) is a teaching/commandment coming from God the Father. In this way, the author of the Second Epistle of John interprets the theological claims also familiar from the fourth gospel,

“I and the Father are one” (John 15:30) and “my teaching is not mine but his who sent me” (John 7:16).<sup>103</sup>

## Conclusions

The article examines two dominant approaches in the study of the structure and main theological thought of the Second Epistle of John: the epistolographic and rhetorical approach based on classical rhetoric and the structural approach. The first approach showed how difficult it is to find the guiding thought of the letter. Typically, biblical scholars taking this approach pointed to two ideas: truth and love, as the dominant themes in vv. 4–6, and warning against deceivers as the dominant idea in vv. 7–11. Neither the increasingly detailed division of the different parts of the letter nor the practical elimination of elements considered typical of epistolographic convention – the opening and closing salutations – from consideration favour the determination of the main theological idea. The difficulties in defining the main theological idea of the Second Epistle of John generally necessitated the use of other writings of John, causing that the text in question lost its autonomy and became a less significant “appendix” to the First Epistle of John, a sketch preceding the writing of the First Epistle of John or a summary of the First Epistle of John.

The Second Epistle of John contains quite a few elements relating to Jewish tradition. Their analysis revealed that the letter is concentric in structure, with v. 9 at its centre, which contains the main theological message formulated in the form of an antithetical sentence: “Anyone who runs ahead and does not continue in the teaching of Christ does not have God; whoever continues in the teaching has both the Father and the Son.” This means that the Elder constructs his text around the idea of having God. By turning this idea into a hermeneutical principle, the text could be reread, together with the elements categorised as traditional greetings (vv. 1d–3), which contain an eschatological understanding of “having God.” By finding a central, single theological idea for the entire text and using it as a hermeneutical key, it was possible to restore the Second Epistle of John’s autonomy and recognise the text as a complete and independent theological writing.

## Bibliography

- Aristotle, *Art of Rhetoric* (trans. J.H. Freese; rev. G. Striker) (Loeb Classical Library 193; Cambridge, MA: Harvard University Press 2020).
- Atkin, D.L., *Exalting Jesus in 1,2,3 John* (Christ-Centered Exposition Commentary; Nashville, TN: B&H Publishing Group 2014) [ePUB].

103 A broader discussion of the issues of truth, love, commandments and the problem of the origin of Christ’s teaching, truth and commandments we have had from the beginning, ἀπ’ ἀρχῆς, and the resulting Christological implications, is beyond the scope of this article.

- Barclay, W., *Listy św. Jana i Judy* (trans. K. Wiazowski) (Warszawa: Słowo Prawdy 1982).
- Beutler, J., *Die Johannesbriefe* (Regensburger Neues Testament 8/3; Regensburg: Pustet 2000).
- de Boor, W., *Listy Jana* (trans. Z. Ligęza) (Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1984).
- Brown, R.E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 30; Garden City, NY: Doubleday 1982).
- Campbell, C.R., *1, 2 & 3 John* (The Story of God. Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 2017).
- Carson, D.A., "John and the Johannine Epistles," *It is Written. Scripture Citing Scripture* (eds. D.A. Carson – H.G.M. Williamson) (Cambridge: Cambridge University Press 1988) 245–264.
- Culy, M.M., *I, II, III John. A Handbook on the Greek Text* (Waco, TX: Baylor University Press 2004).
- Czerski, J., *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016).
- Davids, P.H. – Moo, D.J. – Yarbrough, R.W., *1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, Jude* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2002) [ePUB 2016].
- Deissmann, A., *Bible Studies Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity* (Edinburgh: Clark 1909).
- Dodd, C.H., *The Johannine Epistles* (London: Hodder & Stoughton 1947).
- Funk, R.W., "The Form and Structure of II and III John," *Journal of Biblical Literature* 86/4 (1967) 424–430.
- Gądecki, S., *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno: Gaudentinum 1996).
- Gryglewicz, F., *Listy katolickie. Wstęp. Przekład. Komentarz* (Poznań: Pallottinum 1959).
- Gundry, R.H., *Commentary on First, Second and Third John* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011) [ePUB].
- Heil, J.P., *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Cambridge: Clarke 2015).
- Jackman, D., *Listy Jana Apostoła* (Katowice: Credo 2002).
- Jaroš, K., *Die Johannesbriefe. Einleitung und Kommentar* (Patrimonium theologicum; Aachen: Patrimonium 2019).
- Kistemaker, S.J., *Exposition of James, Epistles of John* (New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Baker Academic 1987).
- Klauck, H.-J., *Die Johannesbriefe* (Erträge der Forschung 276; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991).
- Kümmel, W.G., *Introduction to the New Testament* (trans. A.J. Matil) (Nashville, TN: Abingdon Press 1966).
- Lieu, J., *I, II, III John. A Commentary* (The New Testament Library, Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008).
- Lieu, J., *The Second and the Third Epistles of John* (London et al.: Bloomsbury 2015).
- Marshall, I.H., *The Epistles of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1978).
- Meecham, H.G., *Light from Ancient Letters* (Eugene: Allen 1923).
- Mędała, S., "Trwanie w prawdzie," R. Bartnicki et al., *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10; Warszawa: ATK 1992) 90–96.
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran – Wadi-Murabba'at – Masada* (Kraków: Enigma Press 1996).
- Muir, J., *Life and Letters in the Ancient Greek World* (London – New York: Taylor & Francis 2008) [ePUB].
- Painter, J., "The Johannine Epistles as Catholic Epistles," *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. A New Perspective on James to Jude* (eds. K.W. Niebuhr – R.W. Wall) (Waco, TX: Baylor University Press 2009) 239–305.

- Parsenius, G.L., *First, Second and Third John* (Paideia. Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- du Rand, J.A., "Structure and Message of 2 John," *Neotestamentica* 13 (1979) 101–120.
- Roberts, W.R. (ed.), *Demetrius On Style. The Greek Text of Demetrius "De Elocutione" Edited After the Paris Manuscript with Introduction, Translation, Facsimiles, etc.* (Cambridge: University Press 1902).
- Sarri, A., *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC–AD 300* (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2018) [ePUB].
- Schnayder, J., [Introduction], *List antyczny. Antologia* (ed. J. Schnayder) (Wrocław: Ossolineum 2006).
- Schnelle, U., *Die Johannesbriefe* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 17; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010).
- Smalley, S.S., *1, 2, 3 John* (Word Biblical Commentary 51; Waco, TX: Word Books 1984).
- Stott, J.R.W., *The Letters of John* (Tyndale New Testament Commentaries 19; Nottingham: IVP 2015) [ePUB].
- Strecker, G., *Die Johannesbriefe* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989).
- "The Testament of Dan, the Seventh Son of Jacob and Leah," *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon Press 1913) II, 332–335.
- "The Testament of Gad, the Ninth Son of Jacob and Leah," *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon 1913) II, 339–342.
- "The Testament of Issachar, the Fifth Son of Jacob and Leah," *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon Press 1913) II, 325–328.
- "The Testament of Judah, the Fourth Son of Jacob and Leah," *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon Press 1913) II, 314–325.
- "The Testament of Zebulon, the Sixth Sin of Jacob and Leah," *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon Press 1913) II, 328–332.
- Trapp, M. (ed.), *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Watson, D.F., "A Rhetorical Analysis of 2 John according to Greco-Roman Convention," *New Testament Studies* 35 (1989) 104–130.
- Wendland, E.R., "What is Truth? Semantic Density and the Language of the Johannine Epistles (with Special Reference to 2 John)," *Neotestamentica* 24/2 (1990) 301–333.
- Wróbel, M.S., "Drugi List św. Jana Apostoła," M. Rosik – M.S. Wróbel – H. Langkammer, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła. Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia 5; Poznań: Pallottinum 2015).
- Yarbrough, R.W., *1–3 John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008).
- Zevini, G., *Le tre lettere di Giovanni* (Commentari biblici; Brescia: Queriniana 2019).






## Biblia Ekumeniczna w języku polskim na tle wybranych ekumenicznych projektów przekładowych Pisma Świętego

The Ecumenical Bible in Polish  
on the Background of Some Ecumenical Biblical Translation Project

**Krzysztof Jan Wojtyra**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

kjwojtyra@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8013-3756>

**ABSTRACT:** The author shows the peculiarities of the ecumenical translation of the Bible into Polish against the background of the most important ecumenical translation projects into other languages. The aim of the research was to present the features of Polish inter-confessional translation. The author presented the history of earlier inter-Christian translations of the Bible into Polish, the team-committee method in the work on the translation of the Bible and its impact on ecumenism and the achieved effect. The research followed a historical method based on use of introductions to ecumenical Bibles in foreign languages and on never published archives from the Bible Society in Poland. Another group of sources are recension and papers on the ecumenical Bible. The results of the studies carried out similarities and differences between the foreign ecumenical translations and the Polish edition; the specificity of the Polish biblical style of the ecumenical Bible; the reasons for such a late appearance of the Polish ecumenical Bible.

**KEYWORDS:** Polish translations of the Bible, ecumenism, the Bible Society in Poland, ecumenic translations of the Bible

**SŁOWA KLUCZOWE:** przekłady Biblii na język polski, ekumenizm, Towarzystwo Biblijne w Polsce, ekumeniczne przekłady Biblii

Polski ekumeniczny przekład Pisma Świętego, który ukazał się w 2017 roku, jest najnowszym tłumaczeniem na język polski Starego i Nowego Testamentu z języków oryginalnych<sup>1</sup>. Jednocześnie należy zauważyć, że polskie ekumeniczne tłumaczenie powstało stosunkowo późno, biorąc pod uwagę wysoki procent społeczeństwa (97,36%), które określa się jako przynależące do chrześcijaństwa<sup>2</sup>.

1 Z konikarskiego obowiązku należy wspomnieć o dwóch przekładach Nowego Testamentu: *Nowy Testament. Ekumeniczny przekład przyjaciół* (Warszawa: Tomaszewski 2012) – zapoczątkowana w latach 80. XX wieku prywatna inicjatywa abp. Jeremiasza (prawosławny), ks. Michała Czajkowskiego (rzymski katolik) oraz Mieczysława Kwietnia (zielonoświątkowiec); pracami kierował Jan Turnau; *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy przekład dynamiczny* (Warszawa: NPD 2021).

2 Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018* (2019), [https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/2/1/wyznania\\_religijne\\_w\\_polsce\\_2015-2018.pdf](https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/2/1/wyznania_religijne_w_polsce_2015-2018.pdf) [dostęp: 20.12.2021] 31.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie historycznego tła przekładów ekumenicznych, historii powstawania wybranych projektów translatorskich oraz odpowiedź na pytania: Czy Biblia ekumeniczna w języku polskim ma swoją specyfikę? W czym Biblia ekumeniczna w języku polskim jest podobna, a w czym różni się od innych projektów przekładowych? Dlaczego powstała tak późno?

## 1. Wytyczne dla ekumenicznych przekładów Biblii po Soborze Watykańskim II

W historii tłumaczeń Biblii były powoływane do życia różnego rodzaju projekty przekładowe, w wyniku których powstawały – albo miały powstać – tłumaczenia Pisma Świętego w ramach współpracy międzywyznaniowej. Przykłady prób, które nie odniosły sukcesu, można odnaleźć we francuskiej historii translatorskiej, np. gdy cofnięcie w 1685 roku tolerancyjnego dla protestantów edyktu nantejskiego pogrzebało szanse na powstanie francuskiej Biblii międzywyznaniowej<sup>3</sup>. Z planami wspólnych chrześcijańskich przekładów trzeba było poczekać aż do Soboru Watykańskiego II.

Kluczowym dokumentem dla rozpoczęcia prac nad ekumenicznymi przekładami Pisma Świętego była konstytucja *Dei verbum* z 18 listopada 1965 roku. Sobór wyraził w niej otwartość na współpracę z braćmi odłączonymi przy tłumaczeniu Biblii:

Ponieważ zaś słowo Boże dla każdego zawsze powinno wszystkim być dostępne, Kościół z macierzyńską troskliwością dokłada starań, aby w różnych językach zostały przygotowane stosowne i dobre przekłady, przede wszystkim z oryginalnych tekstów ksiąg świętych. Jeżeli przy danej sposobności i za zgodą władzy kościelnej tłumaczenia zostaną przygotowane wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi, będą mogły być używane przez wszystkich chrześcijan (22).

Chęć współpracy, wyrażona zarówno przez Kościół katolicki, jak i inne wspólnoty, doprowadziła do powstania wspólnych norm dla prac translatorskich. W ten sposób zostały wypracowane *Wiodące zasady współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*<sup>4</sup>, opublikowane w 1968 roku, które w 1987 roku doczekały się rewizji – *Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*<sup>5</sup>. Oba dokumenty zostały przygotowane wspólnie i podpisane przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Zjednoczone Towarzystwa Biblijne. Korekta *Wytycznych* względem *Wiodących zasad* ograniczała się do zmiany pewnych sformułowań (np. nie „protestanci”, lecz „inne wspólnoty chrześcijańskie”) czy liberalizacji

3 J.-M. Auwers, rec. „La Bible: Notes intégrales – Traduction œcuménique. 11<sup>e</sup> édition”, *ETL* 88/1 (2012) 179.

4 „Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible”, *BT* 19/3 (1968) 101–110; „Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible”, *Service d'Information* 5 (1968) 24–28.

5 „Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii”, *SDE* 26/2 (1989) 77–87; „Direttive per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia”, *Il Regno* 1 (1988) 8–12.

niektórych restrykcyjnie określony zasad, jak skład komisji tłumaczy, którą od tej pory miała tworzyć taka sama liczba rzymskich katolików i niekatolików.

Postanowienia zawarte w *Wytocznych* zostały podzielone na dwie części: charakterystyka techniczna i procedury. W części pierwszej zapisano, że podstawę dla tłumaczenia Starego Testamentu będzie stanowić *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [wcześniej: *Biblia Hebraica* Rudolfa Kittela] wydana przez Deutsche Bibelgesellschaft. Dla Nowego Testamentu przyjęto *The Greek New Testament* – krytyczne wydanie opublikowane przez Zjednoczone Towarzystwa Biblijne. Kościoły, które chciały, aby w niektórych miejscach został wykorzystany tekst tradycji bizantyjskiej, mogły zamieścić tłumaczenie alternatywne w przypisach.

Problem uznawania przez protestantów niektórych ksiąg za apokryficzne, a przez katolików za deuterokanoniczne, rozwiązano w następujący sposób: zachowane greckie księgi Starego Testamentu powinny być umieszczane w osobnej sekcji, przed księgami Nowego Testamentu. Zdecydowano się również na zamieszczanie materiałów pomocniczych, takich jak: wstępy, przypisy, fragmenty i przekłady alternatywne, odsyłacze do tekstów paralelnych, wyjaśnienia nazw własnych (w kluczowych tekstach), ukazanie gry słów, mapy, słowniki, indeksy, komentarze historyczno-kulturowe, jednak bez przypisów natury teologicznej, gdyż ekumeniczne wydanie Biblii ma podkreślać to, co wspólne. Wskazano, że należy ustalić wspólnie zasady ortografii, co można wykonać podczas procesu przekładania ksiąg. W przypadku nazw własnych można przyjąć zasadę o trzymaniu się greckich i hebrajskich form, z zastrzeżeniem, że niektóre formy przyjęły się w języku i nie powinno się ich zmieniać. Styl powinien być zrozumiały dla wiernych oraz dla osób niezwiązanych z żadną wspólnotą chrześcijańską.

W zakresie procedur zaleca się tworzenie raczej nowego przekładu niż rewizję już istniejących. Aby osiągnąć ten cel, należy powołać trzy grupy robocze: zespół tłumaczy, zespół rewizyjny, zespół konsultatorów. Należy opracować również zasady wyboru członków tych gremiów. Tłumacze i inne osoby uczestniczące w pracach nie są zatrudniane przez towarzystwa biblijne, ale przez własne Kościoły, w związku z czym nie pobierają wynagrodzenia z tytułu prac translatorskich.

Zaleca się, aby poszczególnych części gotowych przekładów nie wydawać w różnych wydawnictwach, co mogłoby komplikować sprawę późniejszych przedruków i grozić utratą kontroli nad tekstem. Należy starać się o uzyskanie *imprimatur*, które ma się znaleźć na odwrocie strony tytułowej.

Powyższe zasady ogólne miały być punktem wyjścia dla tworzenia własnych wytycznych przez lokalne towarzystwa biblijne.

## 2. Historia wybranych ekumenicznych projektów przekładowych

### 2.1. Przekłady francuskie

Jak wspomniano we wstępie, pomysł przekładu zaadresowanego do wszystkich wyznawców chrześcijaństwa na gruncie francuskim sięga 1676 roku. Dwa wieki później (1866) Société nationale pour une traduction nouvelle des livres saints en langue française (Państwowe Stowarzyszenie na rzecz nowego przekładu Pisma Świętego na język francuski) chciało postawić pomnik ku czci języka francuskiego i nieśmiertelnych prawd zawartych w Biblii, którym miał być międzywyznaniowy przekład. Gdy jednak w *La Semaine religieuse de Paris* ukazała się anonimowa notatka, w której zabroniono księżom rzymskokatolickim udziału w tym przedsięwzięciu, wszyscy rzymscy katolicy się wycofali, a projekt przerwano<sup>6</sup>.

Na początku lat 60. XX wieku francuscy rzymscy katolicy i protestanci wyszli z inicjatywą rewizji *Bible de Jérusalem*<sup>7</sup>. Jesienią 1964 roku zostały powołane dwa zespoły – do rewizji Listu do Rzymian oraz Księgi Wyjścia. To właśnie przez List do Rzymian przebiega linia sporu między katolikami a protestantami sięgająca XVI wieku. Rewizja była więc sprawdzianem, czy współpraca ekumeniczna na polu translatorskim jest w ogóle możliwa. W przypadku uzgodnienia przekładu najbardziej spornej księgi Nowego Testamentu istniała duża szansa na powodzenie całego projektu<sup>8</sup>. Szybko jednak został porzucony pomysł dokonania emendacji *Bible de Jérusalem*, gdyż rewizorzy znacznie odeszli od korygowania tekstu na rzecz jego przepracowania<sup>9</sup>. Dlatego podjęto decyzję o stworzeniu nowego ekumenicznego przekładu, który służyłby wszystkim francuskojęzycznym krajom: Belgii, Szwajcarii francuskojęzycznej, Polinezji, Haiti, Kanadzie, Afryce Zachodniej i Madagaskarowi<sup>10</sup>.

W pracy nad przekładem przyjęto postanowienia zawarte w *Wiodących zasadach*. Za podstawę przekładu Starego Testamentu przyjęto *Biblia Hebraica*, a Nowego Testamentu – dwa opracowania krytyczne: *Novum Testamentum Graece* Nestle-Alanda oraz proponowany przez *Wytyczne – The Greek New Testament*<sup>11</sup>.

Dla usprawnienia prac przygotowano jednolity słowniczek dwustu terminów. Był on bardzo pomocny ze względu na rozmaite tłumaczenia niektórych słów, np. rdzeń *gzl* oznaczający „wziąć”, „przyjąć”, występujący trzydzieści razy w Starym Testamencie, w przekładzie francuskim był tłumaczony aż na siedemnaście sposobów<sup>12</sup>.

6 P.-É. Langevin, „Le Nouveau Testament de la traduction oecuménique de la Bible”, *LTP* 29/3 (1973) 258–259.

7 „Avant-propos à l'édition”, *La Bible TOB. Notes intégrales, traduction oecuménique* (Paris: Cerf – Villiers-le-Bel: Bibli'O 2011) 13.

8 Reymond, „Vers une traduction”, 232.

9 „Avant-propos à l'édition”, 13.

10 Reymond, „Vers une traduction”, 231; R.L. Omanson, „Confessional and interconfessional Bible translation in the 19th and 20th centuries”, *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung* (red. H. Kittel) (HSK 26; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2011) III, 2405.

11 „Présentation de la Traduction Œcuménique de la Bible”, *Traduction Œcuménique de la Bible, Nouveau Testament. Edition intégrale* (Paris: Cerf 1972) 9.

12 W.J. Culshaw, „The French Ecumenical Translation”, *BiT* 18/3 (1967) 102–103.

Odnosnie do samego tłumaczenia przyjęto zasadę, że nad każdą księgą pracują dwaj tłumacze – rzymskokatolicki i protestancki, z czego jeden pełnił funkcję tłumacza przedstawiającego swój projekt, a drugi – korektora, którego zadaniem była przede wszystkim krytyka przekładu, zgłoszenie uwag i sugestii zmian. Z tego powodu tekst przygotowywany przez pierwszego tłumacza nazywany był „tekstem do zniszczenia”.

Przy tekstach szczególnie ważnych, np. Ewangelii synoptycznych, lub problemowych powoływano większe zespoły. Przy tłumaczeniu Listu do Rzymian zespół składał się z sześciu członków, a Księgę Psalmów tłumaczyło sześć osób i dodatkowy doradca – specjalista od Septuaginty<sup>13</sup>.

Projekt ekumeniczny rozpoczęto od tłumaczenia Listu do Rzymian – w opinii twórców najbardziej spornej księgi Nowego Testamentu. Efekty prac nad tekstem Listu do Rzymian, który – jak się później okazało – jest opatrzony największą liczbą przypisów spośród wszystkich ksiąg, zaprezentowano 16 I 1967 roku<sup>14</sup>. Był to kamień milowy w realizacji całego projektu, swego rodzaju manifest, świadectwo, że dzięki łasce Bożej ludzie konfesyjnie podzieleni mogą współpracować<sup>15</sup>.

Po sukcesie tłumaczenia Listu do Rzymian przystąpiono do prac nad pozostałymi księgami Nowego Testamentu. W projekcie wzięli udział – w większym bądź mniejszym stopniu – przedstawiciele najważniejszych wyznań chrześcijańskich: katolicy, prawosławni oraz protestanci. Ostatecznie Nowy Testament, znany jako TOB [akronim od nazwy – *Traduction œcuménique de la Bible*], został wydany w 1972 roku<sup>16</sup>. W pracach wzięło udział ponad sto osób: tłumaczy, korektorów, współpracowników<sup>17</sup>.

Celem tłumaczenia TOB było jak najwierniejsze oddanie oryginału, a zarazem wykorzystanie współczesnego języka francuskiego. Przekład został określony jako żywy, a leksyka i składnia miała nie razić współczesnego czytelnika. Tłumacze czerpali z języka potocznego, unikając języka akademickiego<sup>18</sup>. W przypisach można spotkać dosłowne znaczenie hebrajskich słów, od którego tłumacz odszedł na rzecz lepszego wyrażenia tekstu natchnionego<sup>19</sup>.

Wydania zawierające Stary i Nowy Testament ukazały się w 1975 roku w dwóch wersjach: z pełnymi przypisami (*avec notes intégrales*) oraz w krótszej – z istotnymi uwagami (*avec notes essentielles*).

W 1988 roku dokonano pierwszej rewizji tekstu, w której uwzględniono uwagi czytelników dotyczące tłumaczenia lub adnotacji. Przyjęto wówczas zasadę, że wszystkie uwagi, uzasadnione czy nie, miały zostać rozważone<sup>20</sup>. Sugestie służyły od tłumaczy tego ekumenicznego przekładu Biblii, licznych czytelników – w tym specjalizujących się

13 Reymond, „Vers une traduction”, 240–242.

14 Culshaw, „The French”, 101.

15 Reymond, „Vers une traduction”, 243.

16 Omanson, „Confessional and interconfessionale”, 2408; *Présentation de Traduction Œcuménique de la Bible*, 9.

17 Reymond, „Vers une traduction”, 232–233.

18 Langevin, „Le Nouveau Testament”, 202.

19 Langevin, „Le Nouveau Testament”, 203.

20 „Avant-propos à l'édition”, 14.

w teologii – zarówno z Europy, jak i z terytoriów zamorskich oraz od ekspertów literackich i liturgicznych<sup>21</sup>. Dokonano harmonizacji tekstów. Wprawdzie Ewangelie synoptyczne zostały przetłumaczone w sposób synoptyczny – to znaczy identyczne greckie sformułowania zostały przetłumaczone na francuski w jednakowy sposób – ale nie postępowano tak w pozostałych księgach, na przykład w przypadku równoległych fragmentów ksiąg Królewskich i Kronik<sup>22</sup>.

W 2004 roku przepracowano wstępy i przypisy do Pięcioksięgu, gdyż koncepcja Juliusa Wellhausena o czterech źródłach była już nieaktualna. Dokonano również rewizji wprowadzenia do Biblii oraz do Starego Testamentu<sup>23</sup>.

W 2010 roku poszerzono tekst przekładu, przyjmując wkład prawosławia<sup>24</sup>. W nowej edycji dodano następujący zbiór ksiąg deuterokanonicznych, uznawanych przez główne Kościoły prawosławne za natchnione: *Modlitwa Manassesza*, *Psalm 151*, *Trzecia i Czwarta Ezdrasza* oraz *Trzecia i Czwarta Machabejska*. Napisano nową przedmowę do ksiąg wtórkanonicznych, która szczegółowo omawia kwestię trzech kanonów chrześcijańskich Starego Testamentu. Zaktualizowano także pozostałe (poza Pięcioksięgiem) części Biblii<sup>25</sup>, np.: usunięto anachronizmy (cyfra w Rdz 4, 21 została zastąpiona lirą), „zazdrość” Boga przetłumaczono jako „gorliwość” lub „żarliwość”, „świętą wojnę” zamieniono na „wojnę Bożą”, doprecyzowano tłumaczenie słowa *Ιουδαίοι*. Warty uwagi jest ujednoczenie imion boskich<sup>26</sup>:

YHWH	le SEIGNEUR
Elohim	Dieu
Adonai	le Seigneur
Adonai JHWH	le Seigneur DIEU
YHWH Elohim	le SEIGNEUR Dieu
YHWH Sabaoth	le SEIGNEUR de l'univers
Shaddai	Shaddai
παντοκράτωρ	le Souverain

## 2.2. Przekłady angielskie

W ramach języka angielskiego powstały dwa projekty ekumenicznego wydania Pisma Świętego: *Revised Standard Version – New Revised Standard Version* oraz *New English Bible – Revised English Bible*.

21 „Présentation de la Traduction Œcuménique de la Bible”, *Traduction Œcuménique de la Bible comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament* (Paris: Alliance Biblique Universelle – Cerf 1982).

22 „Avant-propos à l’édition”, 14.

23 „Avant-propos à l’édition”, 14.

24 „Préface des éditeurs”, *La Bible TOB. notes intégrales, traduction œcuménique* (Paris: Cerf – Villiers-le-Bel: Bibli’O 2011) 11.

25 Auwers, rec. „La Bible”, 179–180.

26 „Préface des éditeurs”, 11; „Avant-propos à l’édition”, 14–15.



### 2.2.1. The Revised Standard Version – The New Revised Standard Version<sup>27</sup>

Wydanie *The Revised Standard Version* było rewizją *The American Standard Version* wydanej w 1901 roku. Była to amerykańska edycja brytyjskiej redakcji Biblii króla Jakuba z 1611 roku. W 1946 roku wydano Nowy Testament, w 1952 roku całą Biblię; w 1957 roku opublikowano tłumaczenie apokryfów/ksiąg deuterokanonicznych, a w 1977 dodano trzy teksty uznawane przez wspólnoty prawosławne za natchnione – *Trzecią i Czwartą Machabejską* oraz *Psalms 151*.

Już w 1953 roku, rok po ukazaniu się zrewidowanej Biblii, rozważano możliwość stworzenia wspólnego przekładu dla wszystkich chrześcijan. Niewątpliwie przyczyniła się do tego encyklika *Divino afflante Spiritu*, która podkreśliła wagę studiów biblijnych oraz języków oryginalnych. W takim projekcie widziano zarówno możliwość wymazania uprzedzeń narosłych przez wieki wokół Kościołów, jak i uzyskania jednego autorytatywnego tekstu słowa Bożego dla dyskusji teologicznych. Postanowiono powołać Catholic Biblical Association, które miało być odpowiedzialne za zredagowanie *The Revised Standard Version* do użytku rzymskokatolickiego. Komisja miała przejrzeć tłumaczenie i zasugerować zmiany, które byłyby wymagane przez stronę rzymską, a następnie przesłać uwagi do amerykańskiego komitetu, który odpowiadał za wydanie standardowe. Niestety pomysł napotkał na trudności i opóźnienia, gdyż przed Soborem Watykańskim II zasadniczo uważano taki pomysł za wątpliwej wartości.

Zespół pracujący nad *The Revised Standard Version* zauważył, że pomimo niezmiennych od XVI wieku stanowisk Kościołów w stosunku do kanonu Starego Testamentu, protestanci mają tendencję do umieszczania apokryfów w swoich wydaniach bez przyznawania im charakteru kanonicznego i natchnionego, podczas gdy katolicy nie przywiązują takiego samego znaczenia jak dawniej do tradycyjnego porządku ksiąg Starego Testamentu. Wpłynęło to zarówno na możliwość włączenia do wydania Biblii apokryfów, obecnych już w Biblii króla Jakuba, jak i na ich umiejscowienie. W *The Revised Standard Version. Catholic Edition* przyjęto kolejność ksiąg według Wulgaty. Warto zaznaczyć, że w tym wydaniu znajduje się czterostronicowy wykaz zmian, które poczyniono względem protestanckiej wersji *The Revised Standard Version. The Revised Standard Version. Catholic Edition* uzyskało *imprimatur* Kościoła katolickiego oraz zostało dopuszczone do użytku we wszystkich innych Kościołach chrześcijańskich: protestanckich, w tym anglikańskich, i prawosławnych.

Ponieważ przekład z 1952 roku nie przystawał już do szybko zmieniającego się języka angielskiego, rozpoczęto rewizję *The Revised Standard Version*. W pracach nad Starym Testamentem wykorzystano *Biblia Hebraica Stuttgartensia* z 1983 roku oraz Septuagintę Alfreda Rahlfsa i edycję z Göttingen. Podczas rewizji Nowego Testamentu korzystano z *The Greek New Testament* wydanego przez Zjednoczone Towarzystwa Biblijne w 1983 roku. Celem

27 Opracowano na podstawie: „Introduction”, *The Holy Bible. Revised Standard Version Containing the Old and New Testaments. Catholic Edition* (Camden, NJ: Nelson 1966) v–ix; „Preface”, *Holy Bible NRSV. New Revised Standard Version, Catholic Edition, Anglicized Texts* (New York: HarperCollins 2007) ix–x; B.M. Metzger, „To the Reader”, *Holy Bible NRSV. New Revised Standard Version, Catholic Edition, Anglicized Texts* (New York: HarperCollins 2007) xi–xv.

zrealizowanego w 1989 roku projektu *The New Revised Standard Version* było uwspółcześnienie języka przy jednoczesnym niewprowadzaniu pojęć i zwrotów odzwierciedlających jedynie aktualne nastroje, dlatego starano się ująć przesłanie Pisma Świętego w proste, trwałe słowa i wyrażenia godne wpisania się w wielką tradycję *Biblii króla Jakuba*. Nie tylko uwspółcześniono język angielski, ale także zredagowano przekład pod kątem odmiany języka ze względu na rozbieżności między formami preferowanymi w Stanach Zjednoczonych Ameryki a tymi używanymi w Wielkiej Brytanii. Z tego powodu można spotkać wydania opatrzone w tytule dodatkowym zapisem: „Anglicized Edition”. „Anglizacja” nie polegała na zmianie tłumaczenia, ale na wychwyceniu i zmianie słów, które na Wyspach Brytyjskich mogłyby brzmieć niezgrabnie albo budzić wątpliwości. W prace nad przekładem włączyli się uczeni różnych wyznań protestanckich, rzymscy katolicy oraz po jednym przedstawicielu tradycji prawosławnej i żydowskiej.

### 2.2.2. The New English Bible – The Revised English Bible<sup>28</sup>

W październiku 1946 roku Kościoły Anglii, Szkocji, metodystyczny, baptystyczny i kongregacjonalistyczny postanowiły zlecić dokonanie nowego przekładu Biblii, który by nie odtwarzał angielskiego stylu biblijnego, ale wykorzystywał współczesną angielszczyznę. Committee on the New Translation of the Bible spotkał się pierwszy raz w lipcu 1947 roku, a na początku 1948 roku do projektu zaproszono prezbiteriański Kościół Anglii, Religijne Towarzystwo Przyjaciół, Kościoły Walii i Irlandii, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne oraz Narodowe Szkockie Towarzystwo Biblijne. Kościół rzymskokatolicki przyjął zaproszenie, ale jego przedstawiciele przybyli jako obserwatorzy. Prace Komitetu ds. Nowego Przekładu Biblii trwały od stycznia 1948 roku i polegały na nadzorze postępu prac poszczególnych komisji. Obrady komitetu odbywały się dwa razy w roku, z wyjątkiem lat 1954–1955.

Projekt rozpoczęto od utworzenia trzech komisji translatorskich<sup>29</sup> do spraw: Starego Testamentu, apokryfów i Nowego Testamentu, oraz komisji językowej. W ich skład weszły osoby wybrane ze względu na ich umiejętności i wiedzę naukową, a nie przynależność konfesyjną. Poszczególne księgi zostały rozdzielone pomiędzy tłumaczy. Zdarzało się, że tłumaczeniem ksiąg zajmowały się osoby spoza komisji, jeżeli były ekspertami w zakresie danej księgi. Tłumaczenie było rozsyłane członkom komisji, a podczas spotkań pracowano nad projektem przekładu, analizując go zdanie po zdaniu. W wyniku dyskusji powstawała ostateczna wersja, natomiast jeżeli pojawiały się wątpliwości, których nie udało się uzgodnić w trakcie prac komisji, alternatywne lektury były podawane w przypisach, jednak taki zabieg wykorzystywano tylko tam, gdzie było to uzasadnione kwestiami ważnymi teologicznie. Gotowy tekst był przekazywany komisji językowej, której efekt prac wracał do komisji

28 Opracowano na podstawie D. Ebor, „Preface”, *The New English Bible. With the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press – Cambridge: Cambridge University Press 1970) v–vii; D. Coggan, „Preface”, *The Revised English Bible. With the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press – Cambridge: Cambridge University Press 1989) vii–ix.

29 Przekład nie zawiera wykazu tłumaczy.

przekładowej, w celu upewnienia się, że zamierzone przesłanie nie zostało w żaden sposób źle zrozumiane. Podczas posiedzeń komitetu uczestnicy zapoznawali się z dokonanymi przekładami i zgłaszali swoje uwagi. Czasami w obradach komitetu brali udział członkowie komisji przekładowych i językowej.

Prace nad przekładem Nowego Testamentu ukończono w 1961 roku, Stary Testament z apokryfami wydano w 1970 roku. W tym samym roku wydano także Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w wersji z apokryfami i bez nich. Apokryfy umieszczono między Starym a Nowym Testamentem, przy czym nie zawierają one całych ksiąg Estery i Daniela, a tylko ich fragmenty.

*The New English Bible* była wykorzystywana na szeroką skalę w całym świecie anglojęzycznym, co powodowało także napływ uwag dotyczących przekładu. W 1974 roku komitet, poszerzony w 1970 roku o przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego, zdecydował o rozpoczęciu prac rewizyjnych. Wówczas do projektu włączyli się bracia morawscy oraz Armia Zbawienia. Postęp prac rewizorów był regularnie przedstawiany na spotkaniach komitetu odbywających się raz, a czasem dwa razy w roku w Izbie Jerozolimskiej w Opactwie Westminsterskim.

Dbano, by język nie odbiegał od założeń *The New English Bible* oraz był odpowiedni do użytku liturgicznego. Rezygnowano z technicznych terminów i skomplikowanej składni tam, gdzie było to możliwe bez uszczerbku dla sensu tekstu. Porzucono archaiczną, ale zakorzonioną w angielskim stylu biblijny formę „thou” wykorzystywaną w *The New English Bible* na rzecz formy „you”. Zmianę tę podkreślił podczas prezentacji przekładu były arcybiskup Canterbury lord Donald Coggan: „The «thou» has gone and the «you» has come”<sup>30</sup>. Gdzie Biblia ewidentnie odnosiła się do obu płci, preferowano formę inkluzywną nad męską. Numeracja wersetów przyjęto – tradycyjnie dla anglojęzycznego świata – za *Biblią króla Jakuba*. *The Revised English Bible* została wydana w jednym tomie w 1989 roku w wersjach z apokryfami i bez nich. W ocenie byłego arcybiskupa Canterbury, lorda Coggana, ten przekład był „pierwszą prawdziwie ekumeniczną Biblią”<sup>31</sup>.

Dwa anglojęzyczne projekty ekumeniczne *The Revised Standard Version – The New Revised Standard Version* oraz *The New English Bible – The Revised English Bible* ukazują sposób realizacji różnych założeń przekładowych. Podjęcie prac nad tymi przekładami wynikało z potrzeby włączenia najnowszych odkryć z zakresu biblistyki oraz aktualizacji języka. Pierwszy z nich, bazując na angielskim stylu biblijnym, stawiał sobie za cel dokonanie jego aktualizacji w związku z przemianami zachodzącymi w języku, zachowując ciągłość z angielską tradycją translatorską. W wersji katolickiej zawarto wykaz różnic między tym wydaniem a wydaniem protestanckim, co wskazuje na niemożność uzyskania pełnej jedności. Pomimo ideowego przywiązania do tradycji przekładowej dodano do wydania księgi, które nie znajdują się w Biblii króla Jakuba, ale są uznawane za kanoniczne przez

<sup>30</sup> „Ecumenical Bible in Current English”, *The New York Times* Oct. 3, (1989) 21

<sup>31</sup> „Ecumenical Bible”, 21. Jego opinia zapewne dotyczyły obszaru anglojęzycznego, gdyż w 1975 roku została wydana, ciesząca się wielką popularnością, Biblia TOB.

wspólnoty prawosławne. Celem drugiego projektu było stworzenie nowego przekładu we współczesnym języku. Praca została podzielona na etapy: tłumaczenie, korekta językowa, ocena korekty przez zespół tłumaczy, ocena Komitetu ds. Nowego Przekładu.

### 2.3. Przekłady włoskie

Zanim we Włoszech powstał przekład ekumeniczny, pojawiło się tłumaczenie międzyreligijne *La Bibbia concordata*<sup>32</sup> wydane w październiku 1968 roku. Prace nad nowym tłumaczeniem dla wszystkich wspólnot religijnych Włoch pod auspicjami Włoskiego Towarzystwa Biblijnego rozpoczęły się w 1959 roku. Nie tłumaczono wówczas słowa słowem, lecz starano się oddać sens oryginału. Hebrajski kanon Starego Testamentu został wzbogacony o dodatki pochodzące z Kodeksu Aleksandryjskiego, które są przez Kościół rzymskokatolicki i Kościół prawosławny uznawane za natchnione i kanoniczne. Przy przekładzie wykorzystano następujące wydania krytyczne: Septuagintę Rahlfsa, *Biblia Hebraica* Kittela, *Novum Testamentum* Nestle-Alanda oraz *Novum Testamentum* Merka. Księgi zostały opatrzone wstępami oraz przypisami natury filologicznej, topograficznej i historycznej przy jednoczesnym ograniczeniu do minimum komentarzy doktrynalnych.

*La Bibbia concordata* jest jednym z niewielu przekładów, który został poprzedzony zezwoleniami na korzystanie z tego tłumaczenia, wydanymi przez przedstawicieli wspólnot: abp. Salvatore Balassariego, arcybiskupa Ravenny, Elio Toaffa – naczelnego rabina Rzymu, w imieniu Atenagorasa I, patriarchy Konstantynopola – Sekretarz Świętego Synodu br. Max Thuriana, asystenta przełożonego Wspólnoty Taizé. Strona żydowska zastrzegła, że jej zgoda dotyczy tylko Biblii Hebrajskiej (Prawa, Proroków i Pism).

Prace nad włoskim przekładem ekumenicznym zaczęły się w 1972 roku<sup>33</sup>. Pod koniec 1973 roku zakończono prace przekładowe nad Listem św. Jakuba oraz Apokalipsą i rozpoczęto kolejny etap prac redakcyjnych – rewizję przetłumaczonych ksiąg. Komisja rewizyjna składała się z trzech rzymskich katolików (Carlo Martini, ówczesny rektor Papieskiego Instytutu Biblijnego, Giovanni Canfora, dyrektor Associazione Biblica Italiana oraz Mario Galizzi, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego) i trzech protestantów (Alberto Soggin z Facoltà valdese di Roma, Carcò Salvatore z Neapolu i Ben R. Lawton – Istituto Filadelfia di Rivoli [Turyn])<sup>34</sup>.

Wszelkie uwagi przesyłane były do tłumaczy, a następnie omawiane na wspólnych spotkaniach. Po tym etapie następowały konsultacje konfesyjne zarówno we Włoszech, jak i w Szwajcarii włoskojęzycznej oraz praca korektora, od którego zależał jednolity styl Nowego Testamentu we współczesnym języku włoskim, zgodny z wymaganiami ekwiwalencji dynamicznej Eugene'a Nidy. Rolę korektora-stylisty powierzono Giulio Villanienmu

32 Opracowano na podstawie: „Prefazione”, *La Bibbia concordata. Tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica Italiana* (Milano: Mondadori 1969).

33 M. Galizzi, „Notizatio”, *PaVi* 20 (1975) 478.

34 M. Galizzi, „Una nuova traduzione del Nuovo Testamento”, *PaVi* 19 (1974) 318.

z Florencji, który miał już doświadczenie dzięki pracy przy *Il Nuovo Testamento per uomini del nostro tempo* z 1972 roku<sup>35</sup>.

W tym tłumaczeniu nie tylko postawiono na ekumeniczność języka – dobór słownictwa akceptowanego przez każdą wspólnotę – ale również na jego funkcjonalność, gdyż miał być zrozumiały dla każdego, oraz codziennosc – stąd w nazwie *in lingua corrente*, tzn. w języku aktualnym, potocznym (dosł. bieżącym). Efekt ten uzyskano przez zastosowanie metody tłumaczeniowej zwanej ekwiwalencją dynamiczną. Tłumacze stawiali sobie następujące pytanie: „Czy jeżeli przetłumaczymy to w ten sposób, to czytelnik współczesny bez problemu zrozumie to, co tekst chce powiedzieć?”<sup>36</sup>. Dotychczasowe tłumaczenia często stawiały na literackość przekładu, a specyfika nowego podejścia polegała na uproszczeniu tłumaczenia, bez utraty sensu. O ile piękny i trudny tekst może być wyjaśniony w homilii, to może przysporzyć problemów podczas lektury prywatnej<sup>37</sup>.

Aby osiągnąć zamierzony cel, rezygnowano z archaizmów, semityzmów oraz wszyskiego, co mogłoby stanowić przeszkodę w lekturze dla przeciętnego czytelnika. W związku z tym *La Parola del Signore. Il Nuovo Testamento interconfessionale in lingua corrente* jest przykładem dalekim od ideału przekładu literackiego, ale za to bliskim językowi codziennemu. Wykorzystana metoda stawia oddanie sensu nad tłumaczenie literalne<sup>38</sup>.

1 XII 1976 roku, po trzech latach prac zespołów tłumaczy, rewizorów i konsultatorów, ukazał się włoski ekumeniczny Nowy Testament (*La Parola del Signore. Il Nuovo Testamento interconfessionale in lingua corrente*)<sup>39</sup>. Zanim przekład trafił do księgarni, został 26 XI 1976 roku oficjalnie zaprezentowany w obecności ówczesnego Prezydenta Republiki Włoskiej, a 27 listopada – przedstawiony Pawłowi VI. Papież wyraził swoją radość z powstania nowego tłumaczenia, gdyż była to realizacja postanowień soborowych, dzięki czemu światu ukazano wspólne źródło wiary.

Wraz z ukazaniem się ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu na język włoski rozpoczęto translację Starego Testamentu, nad którym pracowały cztery zespoły.

W tym czasie ukazywała się *Bibbia TOB*, opublikowana w trzech tomach: I. *Pentateuco e Libri profetici*; II. *Gli altri Scritti e i Deuterocanonici*; III. *Nuovo Testamento*. Nie był to przekład ekumeniczny *sensu stricto*, gdyż wykorzystano tekst przygotowany przez Konferencję Episkopatu Włoch, a wstępy ogólne i do poszczególnych ksiąg oraz przypisy zostały przetłumaczone z francuskiej TOB<sup>40</sup>. W 1985 roku ukończono prace nad przekładem Starego Testamentu i wydano pierwszą wersję włoskiej Biblii ekumenicznej *Parola del Signore*.

35 Galizzi, „Una nuova traduzione”, 318–319.

36 „Presentazione”, *Parola del Signore. La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente* (Torino – Roma: Elle Di Ci – Alleanza Biblica Universale 1985) 7.

37 Galizzi, „Notizatio”, 479.

38 *Parola del Signore*, 476–477, M. Galizzi, „La traduzione interconfessionale del NT é in vendita”, *PaVi* 21 (1976) 395–400.

39 W.M. Abbott, „Un passo avanti nel campo biblico interconfessionale”, *CivCat* 128/1 (1977) 49–55.

40 N. Uricchio, rec. „Bibbia TOB, Antico Testamento. Vol. 1: Pentateuco e Libri Profetici”, *CivCat* 132/4 (1981) 94.



*La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente.* Tekst ukazał się w dwóch wersjach – z księgami deuterokanonicznymi i bez nich<sup>41</sup>.

#### 2.4. Przekłady japońskie<sup>42</sup>

Pod wpływem Soboru Watykańskiego II również w Japonii rozpoczęto prace nad ekumenicznym przekładem, w którym wzięli udział rzymscy katolicy i protestanci. Zgodnie z założeniami za tekst do przekładu uznano *The Greek New Testament* oraz *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

Jako metodę przekładu przyjęto ekwiwalencję dynamiczną. Prace nad tym tłumaczeniem zaczęły się w 1969 roku. We wrześniu 1975 roku opublikowano pierwszą księgę – Ewangelię według św. Łukasza, natomiast kompletny Nowy Testament zaprezentowano trzy lata później.

Ponieważ pierwszy przekład spotkał się z krytyką, podjęto więc prace nad tekstem bardziej formalnym, nadającym się do wykorzystania w liturgii, w wyniku czego powstał Nowy wspólny przekład na podstawie *The Greek New Testament*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Septuaginty dla ksiąg deuterokanonicznych i apokryfów oraz Wulgaty dla Ezdrasza. W tym przedsięwzięciu wzięło udział 46 tłumaczy, 19 redaktorów, 11 członków Rady Redakcyjnej i 6 japońskich językoznawców. Ze względu na liczbę członków i poziom skomplikowania procesu tłumaczenie trwało dłużej niż oczekiwano i dopiero we wrześniu 1987 roku został wydany nowy wspólny przekład z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami.

Pomimo zmiany koncepcji tłumaczeniowej z ekwiwalencji dynamicznej na korespondencję formalną, w przekładzie można znaleźć także ślady wykorzystania koncepcji wypracowanej przez Nidę. Dla zobrazowania: Rdz 4,1 przetłumaczono jako „Adam poznał swoją żonę Ewę” (ekwiwalencja formalna), podczas gdy w Mt 1,25 „[Józef] nie miał relacji z nią” (ekwiwalencja dynamiczna).

Należy podkreślić wpływ przekładu ekumenicznego na język japoński. Ogół społeczeństwa oraz protestanci dla zapisu imienia Jezus używali transkrypcji *Iesu*, podczas gdy katolicy wykorzystywali zapis *Iezusu*, a prawosławni *Iisusu*. W pierwszym przekładzie przyjęto zapis *Iezusu*, co nie spotkało się z aprobatą. Pod wpływem nowego przekładu ekumenicznego nastąpiło ujednoczenie zapisu nazw własnych, a przede wszystkim Imienia Pańskiego i przyjęto transkrypcję – *Iesu*, którą wprowadzono do ksiąg liturgicznych Kościołów oraz do dokumentów biskupich. Był to krok ku zjednoczeniu „w Imię Pańskie”. We wstępie do japońskich wytycznych zaznaczono, że Biblia w przekładzie międzywyznaniowym nie tylko jest wykorzystywana w czytaniach liturgicznych, ale również ma swój wpływ na rozwój języka, kultury, literatury japońskiej.

Przekład ten jest najczęściej używanym tłumaczeniem w Japonii. Za oficjalny tekst uważa ją 70% Kościołów protestanckich oraz Kościoł rzymskokatolicki. Wydanie z 1987 roku

41 *Parola del Signore*, 477.

42 Opracowano na podstawie: J. Iwamoto, „Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version”, *JBTR* 44 (2019) 284–302; B. Schneider, „Bible Translations”, *Handbook of Christianity in Japan* (ed. M.R. Mullins) (HdO 5; Leiden: Brill 2003) X, 205–225.



zostało opublikowane w dwóch wersjach: bez dodatków oraz z dodatkami, w skład których wchodziły katolickie księgi deuterokanoniczne oraz apokryfy (grecki Ezdrasz, łaciński Ezdrasz oraz *Modlitwa Manasses*) i które zostały umieszczone po księgach Starego Testamentu.

Po dwudziestu latach od rewizji Biblii międzywyznaniowej rozpoczęto nowy projekt translatorski, do którego Japońskie Towarzystwo Biblijne zaprosiło 32 wspólnoty chrześcijańskie obecne w Japonii. Na zaproszenie odpowiedziało 17 Kościołów, które stanowiły 75,3% całej populacji chrześcijan w tym kraju. Podczas spotkania komitetu tłumaczeniowego w październiku 2009 roku ustalono, że zostanie przyjęta wyrafinowana, piękna stylistyka języka japońskiego, odpowiednia do czytania podczas nabożeństw, oraz przyjęto *Wytyczne* z 1987 roku. W lutym 2010 roku do projektu włączył się Kościół rzymskokatolicki, co stało się oficjalnym początkiem prac nad przekładem.

Miał być to przekład zrozumiały dla osób, które ukończyły tylko obowiązkową edukację, oraz kształtować przyszłą kulturę japońską. Postanowiono, że tekstem źródłowym dla tłumaczenia z języków oryginalnych będą wydania krytyczne: *Biblia Hebraica Quinta* dla Starego Testamentu<sup>43</sup>, *The Greek New Testament* dla Nowego Testamentu oraz Septuaginta (wydanie z Göttingen) dla ksiąg deuterokanonicznych.

W pracach zorganizowanych przez Japońskie Towarzystwo Biblijne, rozpoczętych w 2010 roku, brało udział 148 osób, z których 41 (28%) należało do Kościoła rzymskokatolickiego. Gremium składało się z 62 tłumaczy, 43 redaktorów, 20 pracowników zewnętrznych oraz 23 doradców. W pracy nad przekładem wykorzystano doświadczenia Nederlands Bijbelgenootschap (Holenderskie Towarzystwo Biblijne) i przyjęto zasadę, że nad jedną księgą pracuje jeden tłumacz, tworzący tzw. *First Draft*, we współpracy z jednym stylistą, który tworzy *Second Draft*, a w wyniku wspólnej analizy i ustaleń powstaje *Third Draft*. Na grupę dziewiętnastu stylistów składało się trzynastu specjalistów z zakresu językoznawstwa japońskiego i literatury japońskiej oraz sześciu poetów. Szczególnym zadaniem tych ostatnich była praca nad poetyckimi fragmentami Starego Testamentu. Następnie *Third Draft* był sprawdzany przez dwuosobową komisję tłumaczy, która mogła być rozszerzona o dwóch stylistów. Efektem ich pracy było powstanie *Fourth Draft (Final Draft by translators)*. Tak powstały przekład był później sprawdzany w procesie czytania, w którym brały udział dwie osoby – lektor i słuchacz. Ten etap wskazywał na problemy związane z niezrozumiałym słownictwem, interpunkcją etc. Po rozważeniu tych uwag tłumacz tworzył *Fifth Draft*, który następnie był analizowany przez jeden z czterech komitetów redakcyjnych (ds. Pięcioksięgu i ksiąg historycznych, ds. ksiąg poetycko-prorockich, ds. ksiąg deuterokanonicznych i ds. Nowego Testamentu), którego członkami byli specjaliści z zakresu biblistyki, dogmatyki, językoznawstwa, liturgii oraz feminizmu. Tekst po rozpatrzeniu uwag komisji stanowił *Sixth Draft*. Następnym etapem była recenzja zewnętrzna, w którą było zaangażowanych dwadzieścia osób: biblistów, teologów, duszpasterzy, uczonych, świeckich

43 Dostępne źródła nie precyzują, z jakiego innego wydania krytycznego przede wszystkim korzystano podczas prac nad ST, gdyż BHQ nie była jeszcze i nie jest nadal (2022) wydana w całości. Należałoby przyjąć, że jako główny tekst wykorzystano *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, co byłoby zgodne z *Wytycznymi*.

i nauczycieli. Po uwzględnieniu uwag redaktorzy tworzyli *Seventh Draft*. Pomocą w pracy tłumaczy były grupy, które opracowywały terminy biblijne dla Starego Testamentu, ksiąg deuterokanonicznych oraz Nowego Testamentu. Ostateczna wersja trafiała do komitetu doradczego, który w latach 2010–2017 obradował siedem razy. W skład komitetu wchodził przedstawiciele siedemnastu wyznań. Celem prac było rozwiązanie problemów, które nie zostały rozstrzygnięte na etapie komisji tłumaczeniowej oraz komisji redakcyjnej. Wersja pilotażowa ksiąg (*Pilot Draft*) była publikowana jeszcze przed oficjalnym wydaniem japońskiej Biblii międzywyznaniowej, w czasie od grudnia 2015 roku do stycznia 2018 roku. Celem publikacji czterdziestu ośmiu tomików, wydanych w nakładzie 23 000 egzemplarzy, było stworzenie dzieła, które uwzględniałoby publiczne komentarze i uwagi. Zamierzenie to osiągnięto, czego wymiernym dowodem było aż 6861 spostrzeżeń, które wpłynęły do redakcji. W grudniu 2018 roku została opublikowana *Japan Bible Society Interconfessional Version*.

## 2.5. Przekłady niemieckie

Opisując historię przekładów ekumenicznych w różnych krajach, nie można pominąć Niemiec – kraju Marcina Lutera, w którym rozpoczęła się reformacja. Niewątpliwie powstanie międzykonfesyjnego tłumaczenia w Niemczech byłoby bardzo ważnym znakiem na drodze ku zjednoczeniu chrześcijan od bolesnego rozłamu zapoczątkowanego na tych ziemiach w XVI wieku.

### 2.5.1. Die Gute Nachricht

Pierwszym rezultatem ewangelicko-katolickiej współpracy pracy translatorskiej był *Die Gute Nachricht für Sie NT 68*, wydany w 1968 roku<sup>44</sup>. We wstępie skierowano prośbę do czytelników o przesyłanie zastrzeżeń i sugestii dotyczących przekładu, co miało podkreślić, że była to próba wspólnego ekumenicznego tłumaczenia. Prace nad rewizją tego przekładu rozpoczęły się już w październiku 1968 roku. Dokonało jej siedmiu teologów: Klaus D. Fricke, Karl-Heinz Gromberg, Hellmut Haug, Rudolf Kassühlke, Hans Ulrich Nübel, Benedikt Schwank OSB i Harald Uhl. W swojej krytycznej pracy wykorzystywali sugestie nadesłane przez teologów i świeckich, zainteresowanych wydaniem z 1968 roku. W listopadzie 1969 roku Evangelisches Bibelwerk in der Bundesrepublik, Österreichische Bibelgesellschaft, Schweizerische Bibelgesellschaft oraz Österreichisches Katholisches Bibelwerk i Schweizerisches Katholisches Bibelwerk zdecydowały, że poprawiony tekst zostanie wydany wspólnie, o ile przed publikacją tekst zostanie poddany rewizji trzech ekspertów, których uwagi będą podstawą do sporządzenia ostatecznej wersji Nowego Testamentu. W lutym 1971 roku zespół złożony z dwóch protestantów (Hellmut Haug, Rudolf Kassühlke) i katolika rzymskiego (Anton Steiner OP) rozpoczął prace nad analizą i ostateczną wersją tekstu. Zaowocowało to wydaniem w 1971 roku Nowego Testamentu w ekumenicznym

44 Vorwort do *Gute Nachricht für Sie. NT 68. Die Berichte, Briefe und Zeugnisse des Neuen Testaments in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1967).

przekładzie na język niemiecki *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch*<sup>45</sup>; w Niemieckiej Republice Demokratycznej ukazał się dopiero w 1973 roku<sup>46</sup>.

Przekład ten<sup>47</sup> miał na celu osiągnięcie jak największej zrozumiałości językowej oryginału, nawet kosztem dosłowności. W tłumaczeniu wykorzystano *The Greek New Testament* z 1968 roku przygotowane przez Zjednoczone Towarzystwa Biblijne. Kolejność ksiąg przyjęto za tym wydaniem, zatem *Die Gute Nachricht* różni się od Biblii Lutra układem ksiąg od Listu do Hebrajczyków aż do Listu Judy.

W zakresie pisowni tradycje katolicka i protestancka były dalekie od siebie (Elisäus – Elisa, Job – Hiob, Ezechiel – Hesekiel czy Pascha – Passah), w związku z tym każda ze stron musiała pójść na ustępstwa i przyjęto ortografię za *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*<sup>48</sup>.

### 2.5.2. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift<sup>49</sup>

Pod wpływem nauczania Soboru Watykańskiego II biskupi krajów niemieckojęzycznych postanowili wydać *Einheitsübersetzung* (tłumaczenie jedności), które miało być wspólne dla wszystkich diecezji obszaru niemieckojęzycznego do wykorzystywania w kulcie i w katechezie. Jednolita wersja tekstowa dawała nadzieję, że ważne perykopy biblijne zostaną utrwalone w języku niemieckim różnych krajów niemieckojęzycznych. Ze względu na planowane wszechstronne wykorzystanie przekład konsultowano ze specjalistami z zakresu katechetyki, liturgiki, muzyki kościelnej oraz języka niemieckiego.

W tym projekcie rzymskokatolicy biskupi od początku zabiegali o współpracę z Kościołami protestanckimi w Niemczech. W 1970 roku zawarto umowę między Verband der Diözesen Deutschlands, Evangelische Kirche in Deutschland oraz Evangelisches Bibelwerk in der Bundesrepublik Deutschland. W przekładzie zastosowano pisownię biblijnych imion własnych za *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*.

Pierwszą księgą przetłumaczoną w ramach projektu była Księga Psalmów, która ukazała się już w 1971 roku i w latach 1973–1974 została zrewidowana. W 1972 roku ukazał się Nowy Testament, a w 1974 roku *ad experimentum* udostępniono Stary Testament do wykorzystywania w szkole i w liturgii – nowe tłumaczenia znalazły swoje miejsce w księgach liturgicznych: lekcjonarzach oraz liturgii godzin. Od 1975 roku rozpoczęto prace nad

45 „Nachwort”, *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1971) 585–586.

46 „Nachwort”, *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1976) 585–586.

47 *Die Gute Nachricht* (1976).

48 *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien* (red. J. Lange) (Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1971). Na stronie *Eigennamen. Vergleich der Schreibweisen*, [https://www.bibelindex.de/de/names/variants?BaseTranslation=de\\_lr](https://www.bibelindex.de/de/names/variants?BaseTranslation=de_lr) [dostęp: 20/12/2021] znajdują się wszystkie biblijne nazwy własne pochodzące z różnych niemieckich tłumaczeń Biblii i mające różną pisownię.

49 Opracowano na podstawie: „An die Leser dieser Ausgabe”, *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985) 5–8.

rewizją przekładu, do której przyczyniły się uwagi i sugestie spływające po opublikowaniu pierwszych wersji. Podczas rewizji strona ewangelicka na szerszą skalę włączyła się w prace nad całym Nowym Testamentem<sup>50</sup>.

W lutym 1978 roku Konferencja Episkopatu Niemiec zatwierdziła ostateczną wersję przekładu i tym samym umożliwiła wykorzystywanie go w kulcie i w katechizacji. Podobne decyzje zostały podjęte przez poszczególne Kościoły krajów obszaru niemieckojęzycznego. Evangelische Kirche in Deutschland i Evangelisches Bibelwerk również z zadowoleniem przyjęły rezultat wspólnej pracy.

Ze względu na pozytywny odbiór przekładu wiosną 1978 roku Konferencja Episkopatu Niemiec we wstępie do Biblii wyraziła przekonanie,

że obecne tłumaczenie Pisma Świętego oddaje sprawiedliwość decyzjom Soborowym, aby zapewnić chrześcijanom katolickim i niekatolickim, jak również osobom oddalonym od Kościoła, zrozumiały językowo i naukowo przygotowany przekład Pisma Świętego. *Einheitsübersetzung* jest napisane wyrafinowanym, współczesnym językiem niemieckim. Nie brakuje w nim poetyckiego piękna, dokładności wyrazu i godności biblijnego przepowiadania. My, biskupi, mamy nadzieję, że nowe tłumaczenie nada również nowy impuls współczesnemu językowi modlitwy i że będzie pomocne w wysiłkach na rzecz głębszego zrozumienia słowa Bożego w świecie niemieckojęzycznym!<sup>51</sup>

W odniesieniu do Księgi Psalmów i Nowego Testamentu ówczesny przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech bp Helmut Claß wyraził radość i nadzieję na zbliżenie się obu Kościołów.

Pod przekładem podpisali się przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, przewodniczący Konferencji Biskupów Berlina, przewodniczący Konferencji Episkopatu Austrii, prezes Zarządu Konferencji Episkopatu Szwajcarii, biskup Luksemburga, biskup Bolzano-Bressanone, biskup Liège oraz – tylko dla Księgi Psalmów i Nowego Testamentu – przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech.

W 2003 roku w komunikacie prasowym przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec kard. Karla Lehmana ogłoszono, że podjęto decyzję o rewizji przekładu *Einheitsübersetzung*, który był dostępny już od około 25 lat. Psalmi i Nowy Testament miały być zrewidowane w ramach sprawdzonej współpracy ekumenicznej przez ekspertów zarówno ewangelickich, jak i rzymskokatolickich. Podczas emendacji zalecano stosować „normy dotyczące tłumaczenia Ksiąg Świętych oraz przygotowywania Lekcjonarzy” (*Liturgiam authenticam* nr 34–45)<sup>52</sup>.

50 Dokumenty nie określają charakteru początkowego zaangażowania strony ewangelickiej. Na podstawie artykułu Michała Czajkowskiego („Ekumeniczna Biblia niemiecka”, *Więź* 24/7-8 [1981] 127–138) można przypuszczać, że chodziło o instytucjonalną współpracę nad rewizją, gdyż „bibliści protestanczy uczestniczyli w całym dziele, ale *modo privato*”.

51 „An die Leser dieser Ausgabe”, 7–8.

52 Deutschen Bischofskonferenz, *Pressemitteilung, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, im Anschluss an die Herbst-Vollversammlung in Fulda vom 22. bis 25. September 2003* (26.09.2003), <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/pressebericht-des-vorsitzenden-der-deutschen-bischofskonferenz-kardinal-karl-lehmann-im-anschluss-2> [dostęp: 20.12.2021].

To stanowisko stało się początkiem końca współpracy nad wspólnym przekładem. W tym czasie klimat dla współpracy ekumenicznej oziębził się również za przyczyną deklaracji *Dominus Iesus*, która nie odnosiła się do Kościołów protestanckich jako Kościołów, a jedynie jako Wspólnot kościelnych (nr 17). Ponadto ewangelicy nie mogli się zgodzić na prymat Nowej Wulgaty wykorzystanej w lekcjonarzu, do której miałyby być dostosowana rewizja, aby móc ją wykorzystać w liturgii (*Liturgiam authenticam* nr 37). Ostatnim etapem przygotowania tekstu liturgicznego według zasad określonych w *Liturgiam authenticam* jest uzyskanie aprobaty Stolicy Apostolskiej, co było nie do zaakceptowania przez stronę ewangelicką, która stała na stanowisku, że dokument ten nie ma zastosowania w przypadku przekładów ekumenicznych. Po wymianie korespondencji z rzymskimi katolikami ewangelicy wycofali się z prac, ubolewając nad takim rozwojem wydarzeń i zapewniając, że Kościół ewangelicki w Niemczech dołożył wszelkich starań, aby zapobiec zaprzepaszczeniu wspólnych wysiłków na rzecz ekumenicznego projektu przekładowego, jakim był *Einheitsübersetzung*<sup>53</sup>. Zerwanie współpracy nie oznaczało porzucenia wzajemnych relacji, czego przykładem była kooperacji merytorycznej przy rewizji *Einheitsübersetzung* i Biblii Lutra<sup>54</sup>.

Zrewidowane *Einheitsübersetzung* z 2016 roku w praktyce stało się wspólne tylko dla niemieckojęzycznych rzymskich katolików, w tym czasie bowiem powstawała również rewizja Biblii Lutra, którą wydano w 2017 roku. Ostatecznie w 500. rocznicę reformacji Kościoły w Niemczech nadal nie miały wspólnego przekładu. Ten obraz wciąż podzielonego chrześcijaństwa starano się złagodzić poprzez zalecenie, aby podczas spotkań ekumenicznych wykorzystywać jednocześnie obydwa zrewidowane przekłady. Obie strony, rzymskokatolicka i ewangelicka, sceptycznie wypowiedziały się na temat możliwości ekumenicznego przekładu w najbliższych kilkudziesięciu latach, gdyż – jak stwierdził bp Joachim Wanke – brak jest określonego celu, a ten ekumeniczny jest niewystarczający. Również biskup Kościoła ewangelicko-luterańskiego Christoph Kähler, odpowiedzialny za rewizję Biblii Lutra, stwierdził, że najpierw musiałyby sobie wyobrazić tłumaczenie, które przewyższałoby *Einheitsübersetzung* i Biblię Lutra, aby mówić o nowym ekumenicznym projekcie<sup>55</sup>.

## 2.6. Przekłady na języki Półwyspu Iberyjskiego

W ramach języków Półwyspu Iberyjskiego powstały cztery międzywyznaniowe projekty przekładowe: *Nuevo Testamento. Versión ecuménica* dla Ameryki Łacińskiej, *La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento* dla Hiszpani, *La Biblia catalana. Traducció interconfesional* dla użytkowników języka katalońskiego oraz *La Bíblia. Bíblia valenciana traducció interconfesional* dla użytkowników języka walenckiego.

53 C. Vetter, *Pressemitteilungen. Evangelische Beteiligung an der "Einheitsübersetzung" der Bibel nicht mehr möglich. Rat der EKD bedauert Entwicklung* (08.09.2005), [https://www.ekd.de/presse/pm\\_163\\_2005\\_einheitsuebersetzung.htm](https://www.ekd.de/presse/pm_163_2005_einheitsuebersetzung.htm) [dostęp: 20.12.2021].

54 N. Zonker, *David hat jetzt rote Haare* (29.04.2016), <https://www.katholisch.de/artikel/8825-david-hat-jetzt-rote-haare> [dostęp: 20.12.2021].

55 C.P. Hartmann, *Was Bibelübersetzungen so schwer macht* (12.03.2019), <https://www.katholisch.de/artikel/20969-was-bibeluebersetzungen-so-schwer-macht> [dostęp: 20.12.2021].



### 2.6.1. Hiszpańska Biblia ekumeniczna dla Ameryki Łacińskiej – *Nuevo Testamento. Versión ecuménica*<sup>56</sup>

Przyczynkiem do powstania pierwszego hiszpańskojęzycznego ekumenicznego Nowego Testamentu była inicjatywa brata Rogera ze Wspólnoty Taizé, który spotkał się z Manuelem Larráinem, biskupem Talca (Chile), podczas III sesji Soboru Watykańskiego II. Efektem tego spotkania był pomysł wydania dla chrześcijan Ameryki Łacińskiej Biblii, która mogłaby być przyjęta przez wszystkie wyznania. Pod koniec 1964 roku o. Serafin de Ausejo OFMCap. i jego współpracownicy otrzymali od Wspólnoty Taizé zlecenie przygotowania planowanego przekładu. Wydawca Herder de Barcelona przyjął na siebie obowiązki wydania i dystrybucji miliona egzemplarzy na Amerykę Łacińską, które Wspólnota Taizé, poprzez Konferencję Episkopatu Ameryki Łacińskiej, za darmo rozdysponowała wśród różnych Kościołów tego kontynentu.

W projekcie przyjęto jako tekst źródłowy edycję Nestle-Alanda z 1960 roku. Podczas prac korektorskich odnoszono się do nowego wydania krytycznego tekstu Nowego Testamentu – *The Greek New Testament* z 1966 roku.

Pierwszy etap prac trwał od lipca do sierpnia 1965 roku, a drugi od stycznia do maja 1966 roku. Serafin de Ausejo OFMCap. był odpowiedzialny za ostateczną redakcję, ujednolicenie stylu i leksyki, dokonał wyboru miejsc paralelnych, przygotował wstępy, przypisy, słowniczek oraz tytuły i podtytuły. Jego praca była poddawana kontroli każdego ze współpracowników. Przygotowywali oni na piśmie swoje uwagi oraz sugestie, które de Ausejo poddawał pod dyskusję albo odrzucał. Jeżeli jakaś propozycja uzyskała akceptację połowy członków, była wówczas włączana do tekstu. W przypadku sugestii lub uwagi bardzo dobrze uzasadnionej i umotywowanej taka zmiana mogła zostać włączona przez de Ausejo bez względu na wynik głosowania.

W przekładzie dbano o jak największą wierność tekstowi greckiemu, poprawny i klarowny język hiszpański, unikanie sformułowań i konstrukcji gramatycznych rzadko używanych w Ameryce Południowej. Przekład został opatrzony słownikiem pojęć rzadkich oraz ważnych teologicznie.

W marcu 1968 roku ukazało się pierwsze wydanie ekumenicznego Nowego Testamentu, a już w maju tego samego roku – drugie, przeznaczone do sprzedaży po obniżonej cenie. Zostało ono poddane rewizji, zwłaszcza część od Listu do Galatów do Listu do Hebrajczyków, dodano indeksy – analityczny oraz nazw biblijnych.

Trzecie wydanie z 1972 roku, w odpowiedzi na sugestie wielu czytelników, zostało przygotowane w większej i czytelniejszej czcionce w porównaniu do wydania pierwszego, lepiej także uwidoczniono numerację rozdziałów i wersetów. Przekład poprawiono nieznacznie pod względem literackim.

Wspólnota z Taizé sfinansowała również wydanie przekładu w brazylijskiej odmianie języka portugalskiego, w nakładzie pół miliona egzemplarzy.

<sup>56</sup> Opracowano na podstawie „Nota editorial”, *Nuevo Testamento. versión ecuménica* (Barcelona: Herder 1972) 7–9.



### 2.6.2. Hiszpańska Biblia międzywyznaniowa – La Biblia interconfessional. Nuevo Testamento<sup>57</sup>

W 1971 roku Konferencja Episkopatu Hiszpanii na XV Zebraniu Plenarnym zatwierdziła projekt międzywyznaniowego przekładu Nowego Testamentu na język hiszpański. Odpowiedzialność za tłumaczenie została powierzona Sekretariatowi ds. Ekumenizmu, a kierownictwo techniczne – wydawnictwu Casa de la Biblia. W następnym roku także Zjednoczone Towarzystwa Biblijne oficjalnie zatwierdziły projekt, co doprowadziło do podpisania umowy na tłumaczenie, publikację i dystrybucję tego międzywyznaniowego przekładu. Do kierownictwa technicznego ze strony katolickiej dołączyła Biblioteca de Autores Cristiano, a ze strony protestanckiej – Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.

Prace nad przekładem oparto na *Wytocznych* oraz na najnowszym wydaniu krytycznym Nestle-Alanda. Powołano pięć zespołów: tłumaczeń, korekty, konsultacji, egzegezy oraz językowej. Wspólną pracę rozpoczęto od sformułowania zasad doktrynalnych i literackich, wśród których najważniejszą była zasada ekwiwalencji dynamicznej. Chciano zachować wierność oryginałowi przy jednoczesnym poszukiwaniu środków wyrazu właściwych dla współczesnego człowieka, aby spowodować u dzisiejszego czytelnika te same reakcje, jakie autorzy Biblii chcieli wywołać u jej pierwszych odbiorców. Miał być to przekład dla każdego, nawet dla niechrześcijan, dlatego starano się „uwolnić” Biblię od słownictwa kościelnego i liturgicznego oraz tradycyjnie zakorzenionego w dotychczasowych przekładach. Nowością przekładu miał być odnowiony, odświeżony język, w przeciwieństwie do ówczesnych przekładów opartych na ekwiwalencji formalnej. W tym tłumaczeniu, wzbogaconym o przypisy i odsyłacze, wykorzystano francuski przekład TOB.

### 2.6.3. Katalońska Biblia międzywyznaniowa – La Bíblia catalana. Traducció interconfessional<sup>58</sup>

W 1979 roku został wydany Nowy Testament w przekładzie międzywyznaniowym, który był kierowany „do wszystkich mężczyzn i kobiet, dla których język kataloński jest ich własnym językiem”. W 1993 roku została wydana cała Biblia, która zawierała już zrewidowaną wersję Nowego Testamentu.

Tłumacze, podobnie jak w innych projektach, za cel przyjęli z jednej strony wierność oryginałowi, a z drugiej – wyrazistość i naturalność przekładu, aby wywołać u czytelnika podobny efekt, jaki pojawiał się u odbiorcy w czasach powstawania tych ksiąg (ekwiwalencja dynamiczna). Za tekst źródłowy przyjęto dla Starego Testamentu *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Septuagintę (wydanie z Göttingen), a dla Nowego Testamentu – Nestle-Alanda oraz *The Greek New Testament*.

Nowością tego przekładu jest transkrybowanie nazw własnych bezpośrednio z języków oryginalnych, a nie – jak dotąd – z Wulgaty. Wyjątkiem od tej reguły były te nazwy własne,

<sup>57</sup> Opracowano na podstawie „Presentacion”, *La Biblia interconfessional. Nuevo Testamento* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – La Casa de la Biblia – Sociedades Biblicas Unidas 1978) xi–xiv.

<sup>58</sup> Opracowano na podstawie: „Presentació”, *La Bíblia catalana. Traducció interconfessional* (Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Claret – Societats Bíbliques Unides 1993) 8.

które w języku katalońskim mają tradycyjnie swój odpowiednik. Wprowadzono także jednolity system zapisywania Imion Bożych.

Na pierwszym etapie prac przekładu dokonywał tłumacz albo zespół tłumaczy. Powstały w ten sposób tekst bazowy był udostępniany innym tłumaczom podczas sesji roboczych celem stopniowego udoskonalenia przekładu. Zespół tłumaczy składał się z członków Katalońskiego Stowarzyszenia Biblijnego. Ostatnim krokiem była konsultacja językowa.

#### 2.6.4. Walencka Biblia międzywyznaniowa – La Bíblia. Bíblia valenciana traducció interconfessional<sup>59</sup>

*Biblia valenciana. Traducció interconfessional* ukazała się po pięciuset latach od wydania w 1478 roku tradycyjnego walenckiego przekładu Bonifacego Ferrery. Odpowiedzialnymi za tłumaczenie była diecezja de Castelló oraz wydawnictwo SAó. W pracach nad dostosowaniem i wyborem słownictwa w języku walenckim pomagały uniwersytety w Walencji, Jaume oraz Alicante, które zaproponowały filologiczne kryteria przekładu.

### 3. Historia ekumenicznych przekładów Biblii na język polski<sup>60</sup>

Pierwszą kwestią, zasygnalizowaną we wstępie, jest pytanie, dlaczego w odniesieniu do innych projektów międzywyznaniowych ekumeniczny przekład Pisma Świętego w języku polskim ukazał się dopiero w 2017 roku.

Pierwsze próby zostały podjęte w 1961 roku przez grupę tłumaczy pod kierunkiem ks. Ryszarda Paciorkowskiego<sup>61</sup>, w której skład wchodził niekatolicy: ks. Otton Krenz, ks. Jerzy Klinger, ks. Zygmunt Michelis, oraz rzymscy katolicy: ks. Feliks Gryglewicz, ks. Józef Kudasiewicz, ks. Kazimierz Romaniuk i Aniela Urbanowicz<sup>62</sup>. Przekład nie doszedł do skutku, gdyż grupa tłumaczy rozpadła się po kilku miesiącach, prawdopodobnie w wyniku ingerencji Służby Bezpieczeństwa<sup>63</sup>.

59 Opracowana na podstawie: „Presentació dels editors”, *La Bíblia. Bíblia valenciana traducció interconfessional* (Castelló: Saó 1996) 9.

60 *Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2017)

61 R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim. V. Biblia Tysiąclecia (1965-2015)* (Poznań: Pallottinum 2015) 269–270.

62 Z protokołu z posiedzenia Podkomisji Biblijnej KEP i Komitetu Redakcji Biblii Tysiąclecia z dnia 13 września 1994 (Archiwum TBWP).

63 J. Budniak – Z.J. Kijas, „Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce”, *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964-2014)* (red. J. Budniak et al.) (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2016) 116–117.

Ważnym wydarzeniem była inicjatywa wydawnicza związana z publikacją w 1990 roku „uekumenicznionej”<sup>64</sup> Biblii Warszawskiej z apokryfami<sup>65</sup>, co sugeruje, że wydanie to przeznaczone było przede wszystkim dla środowisk protestanckich, w których „apokryfami” nazywa się te księgi, które w tradycji katolickiej i prawosławnej nazywane są deuterokanonicznymi. „W *Biblii warszawskiej* wykorzystano wyłącznie tekst biblijny ksiąg i dodatków wtórnokanonicznych. Wstępów i przypisów nie przedrukowano. Siedem ksiąg deuterokanonicznych umieszczono na końcu Starego Testamentu, Księgę Estery przedrukowano w całości, z Księgi Daniela tylko dodatki deuterokanoniczne”<sup>66</sup>. W słowie od wydawnictwa do wydania osiemnastego użyte zostało jednak określenie „księgi wtórnokanoniczne”: „Księgi wtórnokanoniczne ukazują się za zgodą Księzda Biskupa Kazimierza Romaniuka, przewodniczącego Podkomisji Biblijnej przy Konferencji Episkopatu Polski”; zawarto w nim również informację, że księgi te zostały zamieszczone na życzenie czytelników. Zgodnie z tradycją protestancką apokryfy/księgi deuterokanoniczne, jako osobny zbiór, umieszczone zostały pomiędzy pismami Starego i Nowego Testamentu.

Kolejną próbą polskiego ekumenicznego przekładu Pisma Świętego był *Nowy Testament. Współczesny przekład* – projekt translatorski zorganizowany przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, w którym wzięło udział osiem Kościołów: Kościół ewangelicko-reformowany, Kościół ewangelicko-metodystyczny, Kościół polskokatolicki, Kościół ewangelicko-augsburski, Autokefaliczny Polski Kościół Prawosławny, Kościół Chrześcijańskich Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny. Brak rzymskich katolików w tym zespole mógł wynikać z obaw przypisanych bp. Januszowi Narzyńskiemu w raporcie Paula Ellingwortha, że ich udział przede wszystkim przyniosłby korzyść obrazowi polskiego katolicyzmu za granicą, a nie pomógłby w samym tłumaczeniu Biblii<sup>67</sup>. Już na posiedzeniu komisji tłumaczeniowej tego przekładu 27 III 1972 roku ks. Witold Benedyktowicz mówił:

Jak widać nie ma partnera rzymskiego w naszym gronie i to jest nieprzypadkowe. Uważaliśmy, że tak jest uczciwie, że tak jest lepiej, że to jest jeszcze nie ten etap, na którym by można wespół z tymi partnerami pracować. Nie muszę chyba dodawać, że mielibyśmy tutaj już pewne kłopoty, jeżeli chodzi o całość Pisma Świętego, o Stary Testament, o Nowy Testament może nie, ale o Stary Testament byłyby już problemy kanoniczne, prawda. To jest kwestia ksiąg kanonicznych i deuterokanonicznych<sup>68</sup>.

64 M. Platajs, „Polskie przekłady Biblii w działalności Towarzystwa Biblijnego w Polsce”, *Biblia ekumeniczna – jedność w chrześcijańskiej różnorodności* (red. P.A. Leszczyński – S. Szenwald) (Gorzów Wielkopolski: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta 2021) 57.

65 *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z apokryfami. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego* (Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1990).

66 Należy odnotować fakt, że przekład z apokryfami dotyczył tylko jednego wydania o nakładzie 50 000 egzemplarzy. Proces włączenia ksiąg deuterokanonicznych do Biblii Warszawskiej szerzej opisał Rajmund Pietkiewicz (*Biblia Polonorum*, 267–269).

67 P. Ellingworth, Report on a Visit to Warsaw, 23–27 February 1972 (Archiwum TBwP).

68 Komisja tłumaczeniowa NTWsp – 1972–03-27 (nagranie audio), kasetka 1, str. 2, 02:08-03:40 (Archiwum TBwP).

Barbara Enholc-Narzyńska, dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce, ubolewała nad brakiem współpracy z Kościołem rzymskokatolickim<sup>69</sup>. Ostatecznie przekład ukazał się w 1991 roku bez udziału przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego, ale z udziałem członków Kościołów starokatolickich<sup>70</sup>.

II Polski Synod Plenarny Kościoła katolickiego w dokumentach roboczych zawierał informację „o potrzebie doprowadzenia do końca inicjatywy ekumenicznego przekładu Biblii”<sup>71</sup>. Takie stanowisko, jak podkreślała Enholc-Narzyńska, Towarzystwo Biblijne w Polsce odczytało jako impuls do realizacji polskiego ekumenicznego przekładu wraz z innymi Kościołami chrześcijańskimi w Polsce. Uchwałą Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce z dnia 9 XI 1993 roku została wyrażona gotowość do współpracy w realizacji tego dzieła.<sup>72</sup>

Prace zespołu roboczego rozpoczęły się w 1994 roku. Pierwotnie chciano dokonać emendacji *Biblii Tysiąclecia*<sup>73</sup>, za czym mocno optowali bp K. Romaniuk oraz o. Augustyn Jankowski<sup>74</sup>. Podczas pierwszego posiedzenia roboczego do spraw ekumenicznego przekładu Biblii brano pod uwagę także inne propozycje: (1a) rewizja i uwspółcześnienie Biblii Warszawskiej lub innego tłumaczenia; (1b) podjęcie prac nad przygotowaniem nowego przekładu – przypomina to sposób włoski, gdy wydano katolicki przekład CEI z przypisaniami oraz wstępami z francuskiej TOB, podczas gdy dokonywano własnego przekładu ekumenicznego; (2) harmonizacja tekstów *Biblii Tysiąclecia*, Biblii Warszawskiej oraz Nowego Testamentu w przekładzie bp. Romaniuka, proponowano także uwzględnienie Biblii Poznańskiej<sup>75</sup>. Ostatecznie postanowiono dokonać nowego przekładu<sup>76</sup> i wykorzystać w pracy translatorskiej zapisy zawarte w *Wytocznych*. Podobnie jak w innych projektach, przyjęto dla Starego Testamentu tekst *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (w pracach redakcyjnych

69 List od TBwP do Cezarego Gmyza z dnia 1 grudnia 1993 roku (Archiwum TBwP).

70 *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski* (Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1991).

71 List od TBwP do Cezarego Gmyza z dnia 1 grudnia 1993 roku. Ksiądz Jerzy Banak („Początki i krótka historia ekumenicznego przekładu Biblii”, *Kamieniem węgielnym jest Chrystus [Ef 2, 20]. Księga pamiątkowa dla uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. bp. Kazimierza Romaniuka Ordynariusza Warszawsko-Praskiego* [red. P. Klimmek] [Warszawa: Apostolicum 2002] 16) podkreśla, że często, nawet w wydaniu Nowego Testamentu w przekładzie ekumenicznym, powielana była błędna informacja, że powstanie tego przekładu było inspirowane postanowieniami II Polskiego Synodu Plenarnego Kościoła katolickiego, podczas gdy wspominał o tym dokument roboczy.

72 List od TBwP do Cezarego Gmyza z dnia 1 grudnia 1993 roku.

73 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 14 września 1994 roku (Archiwum TBwP).

74 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 12 grudnia 1994 roku; List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 5 grudnia 1995 roku (Archiwum TBwP).

75 Protokół z I posiedzenia zespołu roboczego ds. ekumenicznego przekładu Pisma Świętego (10 maja 1994 roku) (Archiwum TBwP).

76 Posiadana dokumentacja archiwalna, ze względu na jej braki, nie pozwala na jednoznaczne ustalenie daty porzucenia idei rewizji *Biblii Tysiąclecia*. Na pewno od 1996 roku pracowano już nad nowym komisyjnym przekładem (*Konferencja „Biblia Ekumeniczna – jedność w różności”, wykład ks. Romana Lipińskiego* [30.09.2019], [https://www.youtube.com/watch?v=2Pgl\\_JVD7BA](https://www.youtube.com/watch?v=2Pgl_JVD7BA), 2:35-7:17 [dostęp: 20.12.2021]).

korzystano także z *Biblia Hebraica Quinta*), Septuagintę Rahlfsa oraz dla Nowego Testamentu – *Novum Testamentum Graece*.

W pracach nad przekładem przyjęto metodę zespołowo-komisijną<sup>77</sup>, zmieniała się jednak organizacja pracy, przez co można wyróżnić trzy jej etapy: rozpoczęto pracę nad (1) emendacją *Bibliai Tysiąclecia*, jednakże tę formę porzucono na rzecz (2) komisyjnego przekładu ksiąg (daną księgę tłumaczył zespół podczas wspólnych posiedzeń), co jednak w znaczny sposób wydłużało czas potrzebny na dokonanie tłumaczenia. Po wydaniu trzech Ewangelii synoptycznych, przetłumaczonych przez komisję (Mateusza<sup>78</sup>, Marka<sup>79</sup>, Łukasza<sup>80</sup>), postanowiono zmienić organizację pracy (3), angażując do przygotowania pierwszej wersji tłumaczenia jedną osobę z zespołu. Za każdym razem tekst w swoim ostatecznym brzmieniu był ustalany podczas prac komisji. Zatem także w tym przypadku prac nad Biblią Ekumeniczną można mówić o metodzie „tekstu do zniszczenia”, która była przyjęta podczas przygotowywania francuskiej *Traduction œcuménique de la Bible*.

W metodzie zespołowo-komisyjnej za ostateczną formę tekstu odpowiadały komisje przekładu i konsultatorów kościelnych, które nanosiły uwagi i zmiany na przygotowane tłumaczenie, oraz zespół korekty polonistycznej. Patrząc na liczbę osób zaangażowanych w pracę nad każdą księgą, trudno wskazać jednego autora przekładu, gdyż tekst nie był tym samym, który wyszedł spod pióra pierwszego tłumacza<sup>81</sup>, który jednak zapoznawał się z uwagami komisji przekładu i korektą polonistyczną na wspólnym posiedzeniu<sup>82</sup>. Taka forma pracy ma swoje wady, np. utrata oryginalnego charakteru każdej księgi na rzecz jednolitego stylu całej Biblii, oraz zalety – tekst jest czytany przez wielu teologów i biblistów, dzięki czemu można żywić uzasadnioną nadzieję, że ostateczna wersja tekstu

77 W pracach nad przekładem Pisma Świętego można wyróżnić zasadniczo dwie metody pracy:

1. Autorska – całą Biblię tłumaczy jedna osoba (np. przekłady ks. Wujka, bp. Romaniuka, ks. Popowskiego czy Lutra).

2. Zespołowa – w proces tłumaczenia włączony jest zespół tłumaczy:

a) zespołowo-komisyjna – za ostateczną formę tekstu odpowiedzialna jest komisja. Z punktu widzenia organizacyjnego zespół tłumaczy może albo pracować wspólnie nad jedną księgą (MtEkum, MkEkum, ŁkEkum), albo każdy członek zespołu może opracowywać samodzielnie pierwszy wariant tekstu (BEkum, BWarsz);

b) zespołowo-autorska – za ostateczną formę pracy odpowiedzialny jest pierwszy autor, który ustala tekst we współpracy z redaktorami i polonistami (BT).

Poszczególne metody zostały opisane szerzej w R. Pietkiewicz, „Dwie metody zespołowego przekładu Biblii. Na przykładzie Biblii Tysiąclecia (1965) i Biblii warszawskiej (1975)”, *RTCh.AT* 64/1 (2022) 27–96.

78 *Ewangelia św. Mateusza. Przekład ekumeniczny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 1997).

79 *Ewangelia św. Marka. Przekład ekumeniczny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 1997).

80 *Ewangelia według św. Łukasza. Il Vangelo secondo Luca. Das Evangelium nach Lukas. The Gospel according to Luke. El Evangelio según San Lucas. Évangile selon Luc. Ewanżeum om Łyku. Przekład ekumeniczny na język współczesny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2000).

81 Pomimo tej trudności w *Biblii ekumenicznej* na odwrocie strony tytułowej znajduje się wykaz tłumaczy, a do każdego z nich przypisana jest księga, dla której sporządził pierwszą wersję tłumaczenia.

82 M. Baranowski, „Przygotowanie tłumaczenia Księgi Izajasza do PBE. Przebieg prac i jej wyzwania na przykładzie wybranych tekstów (Iz 1, 10-20; 25, 6-9; 40, 1-11; 52, 7-10)”, *Biblia ekumeniczna – jedność w chrześcijańskiej różnorodności* (red. P. A. Leszczyński – S. Szenwald) (Gorzów Wielkopolski: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta 2021) 65.



będzie lepiej oddawała myśl autora biblijnego oraz będzie lepiej dopracowana pod względem teologicznym<sup>83</sup>.

Z organizacyjnego punktu widzenia ta metoda bardzo dobrze nadaje się do przekładów ekumenicznych, gdyż każdy z Kościołów może uczestniczyć w pracach na różnych etapach i wpływać na ostateczne brzmienie tekstów, zgłaszając swoje zastrzeżenia i wątpliwości. Wadą tej metody jest czas potrzebny na przygotowanie samego tłumaczenia, zwłaszcza gdy nad tekstem pracuje zespół tłumaczy, a następnie omawiane są poszczególne księgi na spotkaniach komisji. Posiedzenia komisji odbywały się stacjonarnie, nie mogły więc być organizowane zbyt często, ponieważ osoby oddelegowane przez swoje Kościoły miały także inne obowiązki, a część z nich mieszkała poza Warszawą. Takich zespołów było kilka, co realnie spowalniało prace. Warto tutaj wspomnieć czas realizacji różnych projektów Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego/Towarzystwa Biblijnego w Polsce, które były opracowywane tą metodą: Biblia Warszawska – blisko 26 lat; *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski* – 20 lat; *Biblia Ekumeniczna* – prawie 23 lata<sup>84</sup>. Dla porównania: prace nad *Biblią Tysiąclecia*, przygotowaną metodą zespołowo-autorską, trwały 5 lat i 11 miesięcy<sup>85</sup>. Inną przyczyną długiego trwania prace nad Biblią Warszawską oraz *Nowym Testamentem. Współczesnym przekładem* była niewielka liczba kompetentnych naukowców, przede wszystkim biblistów. Poszczególne księgi przekładu ekumenicznego wydano w latach 1997–2016, a w przedsięwzięciu brali udział członkowie jedenastu Kościołów: Kościoła rzymskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła ewangelicko-augsburskiego, Kościoła ewangelicko-reformowanego, Kościoła ewangelicko-metodystycznego, Kościoła polskokatolickiego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, Kościoła Chrześcijan Baptystów, Kościoła zielonoświątkowego, Kościoła Chrystusowego w RP oraz Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego.

Należy zwrócić uwagę na obecność Księgi Estery i Księgi Daniela w dwóch przekładach – z języka hebrajskiego i z języka greckiego. Dołączono także Trzecią Księgę Machabejską, uznawaną za kanoniczną przez Kościół prawosławny.

83 Por. K. Bardski, „Ekumeniczny przekład Pisma Świętego i projekt Edycji Św. Pawła. Metodyka i dylematy współczesnych tłumaczeń Biblii”, *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2001) 65.

84 Biorąc pod uwagę historię omawianego przekładu, można wyróżnić wiele różnych terminus a quo prac nad *Biblią Ekumeniczną* 1) 9 XI 1993 roku, gdy Towarzystwo Biblijne w Polsce podjęło uchwałę dotyczącą gotowości do współpracy w celu przygotowania ekumenicznego przekładu Biblii; 2) różne terminy w 1994 roku, gdy odbyły się pierwsze (10 maja) lub ostatnie (19 grudnia) posiedzenia zespołu roboczego albo posiedzenie tłumaczy (18 października); 3) początek 1996 roku, gdy postanowiono porzucić rewizję *Biblii Tysiąclecia* na rzecz dokonania całkiem nowego przekładu. Na potrzeby niniejszego artykułu za początek prac zostało uznane pierwsze posiedzenie zespołu roboczego do spraw ekumenicznej edycji Pisma Świętego, które odbyło się 10 V 1994 roku. Było to pierwsze spotkanie oddelegowanych przez Kościoły przedstawicieli i zwińczyło okres przygotowawczy, rozpoczęty pod koniec 1993 roku. Jako koniec prac nad przekładem została przyjęta data pierwszego wydania – 2017 rok.

85 Za datę rozpoczęcia prac przyjmuje się 10 IX 1959 roku (pierwszy przydział ksiąg do tłumaczenia), a za datę zakończenia – 2 VIII 1965 roku (ukazanie się pierwszych egzemplarzy BT 1) (zob. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum*, 113, 148).



Tłumacze starali się zachować wierność tekstowi oryginalnemu przy zastosowaniu języka zrozumiałego dla współczesnego czytelnika i jednocześnie nieuleganiu pokusie rozwiązań zbyt dynamicznych. Rezygnowano z niezrozumiałych semityzmów i związków frazeologicznych, długie zdania wielokrotnie złożone starano się zastąpić zdaniami prostszymi składniowo. Pomimo propozycji bp. Romaniuka, aby tetragram JHWH został oddany słowem Jahwe, w tym przekładzie zdecydowano oddać go rzeczownikiem „PAN” (pisany kapitalikami)<sup>86</sup>. Prace różnych zespołów przebiegały zasadniczo bez większych problemów, jednak „w kwestiach spornych, gdy nie było możliwe osiągnięcie *consensusu*, decydowało czasami zwykle, demokratyczne głosowanie”<sup>87</sup>. Ksiądz Jerzy Banak zauważa, że z upływem czasu i postępowaniem prac coraz rzadziej sięgano po tę metodę na rzecz wzajemnego przekonywania się<sup>88</sup>.

Szczególnie w pierwszych edycjach z końca lat 90. XX wieku język przekładu spotkał się z krytyką jako zrywający z polskim stylem biblijnym<sup>89</sup>, chociaż Marcin Majewski zaznacza, że „zmiany te [polegające na zastąpieniu współczesnymi odpowiednikami terminów dziś niezrozumiałych] nie tylko wychodzą naprzeciw współczesnemu czytelnikowi, ale i są bliższe rejestrowi oryginału, który zarówno w swej szacie hebrajskiej, jak i greckiej nie brzmi szczególnie podniośle i dostojnie”<sup>90</sup>. Jako przykłady zmian względem polskiego stylu biblijnego może wskazać rezygnację z: ruchomych końcówek czasu przeszłego; imiesłowów czasu przeszłego z końcówkami *-wszy* lub *-wszy* na rzecz form osobowych; końcówki *-ów* w dopełniaczu liczby mnogiej rodzaju męskiego; oraz postpozycji

86 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 14 września 1994 roku (Archiwum TBwP). To stanowisko Romaniuka dotyczyło tylko *Biblii Ekumenicznej*, gdyż podczas prac nad *Biblią Tysiąclecia* uważał, że taka zmiana wprowadziłaby zamęt i byłoby trzeba odwołać postanowienie Konferencji Episkopatu Polski z 1976 roku. Odmienne zdania byli abp Henryk Muszyński, o. Augustyn Jankowski i ks. Lech Stachowiak. Szerzej pisze o tym Pietkiewicz (*Biblia Polonorum*, 216–221, 247; „Słowo wstępne redakcji naukowej”, *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* [Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2017] 17).

87 Banak, „Początki i krótka historia”, 24–25.

88 Banak, „Początki i krótka historia”, 24–25.

89 Recenzenci zauważali także błędy edytorskie, korektorskie, które zostały wyeliminowane w wydaniu z 2017 roku. Język tego przekładu został szczegółowo omówiony w poniższych opracowaniach: K. Długosz-Kurczabowa, „Charakterystyka językowa ekumenicznego przekładu Ewangelii św. Mateusza”, *PHum* 42/4 (1998) 65–96; P. Biniek, „Dwie Ewangelie synoptyczne w przekładzie ekumenicznym”, *Rozprawy Komisji Językowej* 25 (1999) 67–77; B. Szczepińska, „O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego Ewangelii św. Mateusza”, *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego* (red. B. Kreja) (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1999) 223–252; B. Szczepińska, „Ewangelie wielokrotnie tłumaczone. Polskie przekłady Ewangelii ostatniego półwiecza”, *Od liryki do retoryki. W kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim* (red. I. Kadulska – R. Grześkowiak) (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2004) 385–413; S. Koziara, „Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu (2001) w świetle tradycji polszczyzny biblijnej (zagadnienia wybrane)”, *Język religijny dawniej i dziś* (red. S. Mikołajczak – T. Węclawskiego) (Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2005) II, 282–292; M. Kita, „Księgo – dobrze, że jesteś”, *Więź* 61/2 (2018) 228–235.

90 M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają sens Biblii. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, wyd. 2 (Kraków: [s.l.] 2019) [https://www.academia.edu/5331176/Jak\\_przek%C5%82ady\\_zmieniaj%C4%85\\_Bibli%C4%99\\_o\\_r%C5%82umaczeniu\\_Pisma\\_%C5%9Awi%C4%99tego\\_raz\\_jeszcze](https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmieniaj%C4%85_Bibli%C4%99_o_r%C5%82umaczeniu_Pisma_%C5%9Awi%C4%99tego_raz_jeszcze) [dostęp: 20.12.2021] 191.

zaimków dzierżawczych. Dokonano zmian w niektórych frazeologizmach: „tam będzie płac i zgrzytanie zębami” (MtEkum 8, 12), a niektóre przeformułowano tak, że utracono ich tradycyjne brzmienie (por. MtEkum 5, 37: “Niech wasze «tak» znaczy tak, a «nie» znaczy nie”). Postanowiono zrezygnować z archaizacji języka, np.: kohorta – oddział, pretorium – dziedziniec, począł – zaczął.

Polski przekład ekumeniczny został wydany w dwóch wersjach: z księgami deuterokanonicznymi oraz bez nich. Wydanie nie posiada *imprimatur*, ale abp Stanisław Gądecki w słowie wstępnym błogosławi na owocną lekturę, co należy traktować jako oficjalną aprobatę Kościoła rzymskokatolickiego. Wydanie zawiera trzy kościelne słowa wstępne, które wyszły spod pióra abp. Gądeckiego, abp. Sawy oraz bp. Jerzego Samca w imieniu Polskiej Rady Ekumenicznej. Po nich następują wprowadzenia od wydawnictwa i Redakcji Naukowej. Do przekładu nie dołączono map, słowników oraz indeksów, co zalecały przyjęte *Wytyczne*. Godnym zauważenia są podpisy zwierzchników wszystkich Kościołów biorących udział w projekcie, co tym bardziej podkreśla ekumeniczność prac translatorskich. W tym miejscu należy odnotować brak podpisu pastora Jarosława Dzięgielewskiego z Kościoła Adventystów Dnia Siódmego w wydaniu zawierającym księgi deuterokanoniczne<sup>91</sup>.

## Zakończenie

*Biblia Ekumeniczna* wydana w 2017 roku w 500-lecie reformacji niewątpliwie jest wielkim dziełem na rzecz ekumenizmu w Polsce. W ciągu ponad dwudziestu lat w prace nad nią włączyły się liczni tłumacze, konsultanci kościelni, redaktorzy oraz inne osoby zaangażowane w projekt. W czasach PRL-u idea wspólnego przekładu nie uszła uwadze władz, które doprowadziły do przerwania projektu z 1961 roku. Dzięki doświadczeniom nad analogicznymi pracami za granicą można było się spodziewać, że polski przekład powinien przebiegać sprawnie. Dzięki *Wytycznym* można było wyjść od punktów wspólnych, jednak każdy przekład tworzony był w innym kontekście historyczno-kulturowym, co wpłynęło na tempo prac oraz zastosowane rozwiązania organizacyjne i translatorskie.

W Japonii, gdzie chrześcijanie stanowią 1% społeczeństwa, pracowano bardzo skrupulatnie i wieloetapowo nad wydaniem wspólnego przekładu, aby tak małe społeczności poszczególnych Kościołów nie musiały opracowywać własnych konfesyjnych tłumaczeń.

W pracach nad przekładem francuskim uczestnicy otrzymywali wynagrodzenie za pracę nad tłumaczeniem, przez co można było wywierać presję czy pewną obowiązkowość, dyspozycyjność, etatowość, podczas gdy praca nad polskim ekumenicznym przekładem Nowego Testamentu nie była opłacana. Uległo to zmianie po wydaniu Nowego Testamentu i Księgi Psalmów w 2001 roku, jednak finansowanie miało dotyczyć tylko tłumaczy, w czym

91 Zwierzchnicy Kościołów zostali poproszeni o złożenie podpisów pod jednym i drugim wydaniem. Zgoda na umieszczenie podpisów była ich suwerenną decyzją, skonsultowaną wcześniej z decyzyjnymi gremiami ich Kościołów.

widziano możliwość przyspieszenia prac nad przekładem<sup>92</sup>. Ostatecznie Towarzystwo Biblijne podjęło decyzję o wypłaceniu zaległych honorariów tłumaczom Nowego Testamentu i Księgi Psalmów oraz tłumaczom Starego Testamentu. Redaktorzy naukowci i poloniści również otrzymywali wynagrodzenie. Nieodpłatnie pracowali jedynie konsultanci kościelni, których honoraria lub ich brak zależały od decyzji delegujących Kościołów<sup>93</sup>.

Podczas przeciągających się prac nad ekumenicznym tłumaczeniem w języku polskim nie wydano (choć pojawiła się taka propozycja) formy pośredniej, tj. wykorzystującej np. tekst *Biblii Tysiąclecia* lub Biblii Warszawskiej z przetłumaczonymi komentarzami z francuskiej *Biblii Ekumenicznej* (zob. przekład włoski). Prace nad Biblią Ekumeniczną rozpoczęły się od prób rewizji *Biblii Tysiąclecia*, który to pomysł zarzucono na rzecz zupełnie nowego przekładu, co przypomina dwa różne podejścia w pracach translatorskich na gruncie języka angielskiego.

Polski przekład ekumeniczny nie tylko posiada wstępy przedstawicieli Polskiej Rady Ekumenicznej, Kościoła rzymskokatolickiego, Kościoła prawosławnego – podobnie jak było we włoskiej *La Bibbia concordata* – ale również błogosławieństwo zwierzchników wszystkich Kościołów biorących udział w tym projekcie, z wyłączeniem Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego dla wydania Biblii z księgami deuterokanonicznymi.

Na opóźnienie rozpoczęcia prac nad polskim przekładem ekumenicznym miały zapewne wpływ trwające w latach 60. i 70. XX wieku wyznaniowe projekty: katolicka *Biblia Tysiąclecia* (wyd. 1 – 1965; wyd. 2 – 1971; wyd. 3 – 1980); protestancka Biblia Warszawska (NT – 1966; całość – 1975) oraz protestancki *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski* (1991). Warto też podkreślić ekumeniczny wymiar dwóch ostatnich projektów – choć w ograniczonym zakresie, bez Kościoła rzymskokatolickiego. Niekorzystne ze względów politycznych, a co za tym idzie logistycznych (utrudniona możliwość spotkań) i ekonomicznych, były lata 80. (stan wojenny, interwencje Służby Bezpieczeństwa).

Nie bez znaczenia była też pewna nieufność między Kościołami, co można wyczytać z dokumentów, a także dystans Kościoła rzymskokatolickiego wobec Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego/Towarzystwa Biblijnego w Polsce<sup>94</sup>. Na poprawę tych relacji w kościelnych środowiskach naukowych i zainteresowanych kontaktami ekumenicznymi zdecydowanie wpłynęli bp Kazimierz Romaniuk, ks. Michał Czajkowski<sup>95</sup> oraz mał-

92 List od Millera Milloy'a do TBwP z dnia 11 października 2001 roku (Archiwum TBwP).

93 Informacja uzyskana od Małgorzaty Platajs w dniu 3 maja 2022 roku.

94 W XIX wieku papież Leon XII i Pius VIII potępił Towarzystwa Biblijne. Platajs, „Polskie przekłady”, 57.

95 Ksiądz Michał Czajkowski zachęcał do korzystania z Biblii Warszawskiej pomimo „niemałych kłopotów”, które go spotykały w związku z promowaniem wydań niekatolickich. Uważał, że „nie ma katolickiej lub niekatolickiej ewangelii. Jedno jest Słowo Boże. Może być tylko wydanie katolickie czy inne”. Swoje stanowisko opierał na nauczaniu Soboru Watykańskiego II (KO 22) oraz na dokumentach Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. Proponował też, aby jego studenci-księża rozdawali „z okazji swoich prymicji tanie i estetyczne ewangelie wydane przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne zamiast tradycyjnych obrazków”. Zob. M. Czajkowski, „Z rozmów o posłudze słowa. Niekatolickie ewangelie?”, *CT* 41/2 (1971) 131–134.

żeństwo Narzyńskich. Wszystko to spowodowało przesunięcie rozpoczęcia prac na początek lat 90. XX wieku.

Na czas trwania prac nad polskim przekładem ekumenicznym, poza wspomnianymi wcześniej kwestiami, miał wpływ brak wówczas perspektywy misyjnej. Przekłady francuski i hiszpański powstał w pierwszym rządzie dla placówek zamorskich, które posługują się tymi językami, dlatego właśnie we Francji i Hiszpani wcześniej i dobrze rozwijały się te projekty. Z dzisiejszego punktu widzenia można wskazać perspektywę misyjną, która ukierunkowana jest na zeświecczone społeczeństwo polskie. Taką potrzebę dostrzegło Towarzystwo Biblijne w Polsce, które realizuje projekty mające na celu wskazywanie na aktualność przekazu biblijnego: „Biblia dla dzieci i młodzieży”, „Biblia w każdej więziennej celi” czy spotkania z różnymi grupami. Przedsięwzięcia te wiążą się z rozpowszechnianiem bezpłatnych egzemplarzy Biblii, zazwyczaj w przekładzie ekumenicznym.

Przyjęta metoda zespołowo-komisyjna jest skuteczna i odpowiednia dla przekładów ekumenicznych, ale ze względu na swoją wieloetapowość i potrzebę zaangażowania dużej liczby osób jest czasochłonna.

Podczas prac zespołów odwoływano się do obcojęzycznych przekładów ekumenicznych<sup>96</sup>, które były materiałami pomocniczymi dla tłumaczy, przygotowywanymi przez Towarzystwo Biblijne. Niewątpliwie jednak *Biblia Ekumeniczna* w języku polskim posiada swoją specyfikę, a w zakresie polskiego stylu biblijnego jest wręcz rewolucyjna, za co w latach 90. spadł na zespół tłumaczy deszcz krytyki. Świeżość zastosowanego stylu i języka podkreśla jedna z recenzentek: „przy porównywaniu *Biblii Tysiąclecia* i *Biblii Ekumenicznej* zwraca uwagę proporcja słownictwa wspólnego i różniącego się: okazuje się bowiem, że wyrazów identycznych pod względem formy i znaczenia jest zdumiewająco mało”<sup>97</sup>.

Polski przekład ekumeniczny powstał dosyć późno także ze względu na ruch ekumeniczny, który przeżywa w naszym kraju wzloty i upadki. W związku z bardzo różnym podejściem do potrzeby *Biblii Ekumenicznej* i ekumenii w ogóle w Kościołach proces powstawania tego przekładu nie był łatwy, choćby ze względu na potrzebną liczbę tłumaczy i redaktorów, którzy byliby świadomymi ekumenistami, chcącymi włączyć się w to dzieło.

Na pewno atutem *Biblii Ekumenicznej* osiągniętym ciężką pracą, cierpliwością, otwartością i wyrozumiałością, jest udział tak wielkiej liczby Kościołów w tym przedsięwzięciu. Ustalanie brzmienia tekstu biblijnego przy tłumaczeniu *Biblii Ekumenicznej* między tyłoma wyznaniem, wysłuchanie i przeczytanie oraz uzgodnienie wszystkich uwag tak różnych teologicznie Kościołów – aby doszło do pozytywnego rezultatu – wymagało długiego czasu. To wpływało też na wolne tempo prac poszczególnych komisji, a ostatecznie przyczyniło się do wydania polskiego przekładu ekumenicznego Pisma Świętego dopiero w 2017 roku.

96 Protokół z posiedzenia Podzespołu ds. Nowego Testamentu z dnia 23 stycznia 1996 roku zawiera informację o odrzuceniu formy *poszedł* na rzecz formy *idzie* (Mt 13, 44). W tym przypadku powołano się na francuskie, włoskie i niemieckie przekłady ekumeniczne, które wyraźnie opowiadają się za czasem terażniejszym.

97 Długosz-Kurczabowa, „Charakterystyka”, 76.

## Bibliografia

### Dokumenty archiwalne – Archiwum Towarzystwa Biblijnego w Polsce (TBwP)

- Komisja tłumaczeniowa NTWsp –1972–03-27 27 (nagranie audio), kasetka 1, str. 2, 02:08-03:40.  
 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 12 grudnia 1994 roku.  
 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 14 września 1994 roku.  
 List od bp. Romaniuka do TBwP z dnia 5 grudnia 1995 roku.  
 List od Millera Milloy'a do TBwP z dnia 11 października 2001 roku.  
 List od TBwP do Cezarego Gmyza z dnia 1 grudnia 1993 roku.  
 Paul Ellingworth, *Report on a Visit to Warsaw, 23–27 February 1972*.  
 Protokół z posiedzenia Podzespołu ds. Nowego Testamentu z dnia 23 stycznia 1996 roku.  
 Z protokołu z posiedzenia Podkomisji Biblijnej KEP i Komitetu Redakcji Biblii Tysiąclecia z dnia 13 września 1994.  
 Protokół z zebrania poświęconego przygotowaniu edycji ekumenicznej Pisma św. z 10 maja 1994 roku.

### Teksty biblijne

*Biblia ekumeniczna w języku polskim* (w układzie chronologicznym)

- Ewangelia św. Mateusza. Przekład ekumeniczny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 1997).  
*Ewangelia św. Marka. Przekład ekumeniczny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 1997).  
*Ewangelia według św. Łukasza. Il Vangelo secondo Luca. Das Evangelium nach Lukas. The Gospel according to Luke. El Evangelio según San Lucas. Évangile selon Luc. Ewangelium om Łyku. Przekład ekumeniczny na język współczesny* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2000).  
*Il Vangelo Secondo Marco. The Gospel According to Mark. El Evangelio Segun San Marc. Evangile Selon Marc. Ewangelia według św. Marka Traduzione interconfessionale in lingua corrente. Interconfessional common language translation* (Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera 2000).  
*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. 2 (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001).  
*Pieśń nad Pieśniami* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2003).  
*Księga Psalmów. Przekład ekumeniczny z języka hebrajskiego* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2003).  
*Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2001).  
*Pismo Święte Starego Testamentu. III. Księgi dydaktyczne. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2008).  
*Pismo Święte Starego Testamentu. V. Księgi deuterokanoniczne. Przekład ekumeniczny z języka greckiego* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2011).  
*Pismo Święte Starego Testamentu. I. Pięcioksiąg. Przekład ekumeniczny z języka hebrajskiego* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2016).  
*Pismo Święte Starego Testamentu. II. Księgi historyczne. Przekład ekumeniczny z języka hebrajskiego* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2016).  
*Pismo Święte Starego Testamentu. IV. Księgi prorockie. Przekład ekumeniczny z języka hebrajskiego* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2016).  
*Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu bez ksiąg deuterokanonicznych. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2017).



*Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2017).

*Pozostałe przekłady Biblii*

*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z apokryfami. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego* (Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1990).

*Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy przekład dynamiczny* (Warszawa: NPD 2021).

*Nowy Testament. Ekumeniczny przekład przyjaciół* (Warszawa: Tomaszewski 2012).

*Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski* (Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1991).

*Il Nuovo Testamento per uomini del nostro tempo. I. Matteo, Marco, Luca, Giovanni* (Torino: Elle Di Ci 1972).

*Il Nuovo Testamento per uomini del nostro tempo. II. Atti degli apostoli; Lettere; Apocalisse* (Torino: Elle Di Ci 1972).

*La Parola del Signore. Il Nuovo Testamento interconfessionale in lingua corrente* (Torino: Elle Di Ci 1978).

*Seisho. Shin Kyōdōyaku* [Biblia. Nowy wspólny przekład] (Tokyo: Nihon Seisho Kyōkai 1987).

*Seisho Kyōkai Kyōdōyaku Seisho* [Biblia. Wspólny przekład Japońskiego Towarzystwa Biblijnego] (Tokyo: Nihon Seisho Kyōkai 2018).

*Wstępy do wydań Biblii w przekładzie na języki obce*

„An die Leser dieser Ausgabe”, *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985) 5–8.

„Avant-propos à l'édition”, *La Bible TOB. notes intégrales, traduction oecuménique* (Paris: Cerf – Villiers-le-Bel: Bibli'O 2011) 13–16.

Coggan, D., „Preface”, *The Revised English Bible. With the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press – Cambridge: Cambridge University Press 1989) vii–ix.

Ebor, D., „Preface”, *The New English Bible with the Apocrypha* (Oxford: Oxford University Press – Cambridge: Cambridge University Press 1970) v–vii.

„Introduction”, *The Holy Bible. Revised Standard Version Containing the Old and New Testaments. Catholic Edition* (Camden, NJ: Nelson 1966) v–ix.

Metzger, B.M., „To the Reader”, *Holy Bible NRSV. New Revised Standard Version, Catholic Edition, Anglicized Texts* (New York: HarperCollins 2007) xi–xv.

„Nachwort”, *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1971) 585–586.

„Nachwort”, *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1976) 585–586.

„Nota editorial”, *Nuevo Testamento. Versión ecuménica* (Barcelona: Herder 1972) 7–9.

„Préface des éditeurs”, *La Bible TOB. Notes intégrales, traduction oecuménique* (Paris: Cerf – Villiers-le-Bel: Bibli'O 2011) 11.

„Preface”, *Holy Bible NRSV. New Revised Standard Version, Catholic Edition, Anglicized Texts* (New York: HarperCollins 2007) ix–x.

„Prefazione”, *La Bibbia concordata. Tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica Italiana* (Milano: Mondadori 1969).

„Presentacion”, *La Biblia interconfessional. Nuevo Testamento* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – La Casa de la Biblia – Sociedades Biblicas Unidas 1978) xi–xiv.



- „Presentació dels editors”, *La Bíblia. Bíblia valenciana traducció interconfessional* (Castelló: Saó 1996) 9.
- „Presentació”, *La Bíblia catalana. Traducció interconfessional* (Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Claret – Societats Bíbliques Unides 1993) 8.
- „Présentation de la Traduction Œcuménique de la Bible”, *Traduction Œcuménique de la Bible comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament* (Paris: Alliance Biblique Universelle – Cerf 1982) 5–6.
- „Présentation de la Traduction Œcuménique de la Bible”, *Traduction Œcuménique de la Bible, Nouveau Testament. Edition intégrale* (Paris: Cerf 1972) 7–11.
- „Presentazione”, *Parola del Signore. La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente* (Torino – Roma: Elle Di Ci – Alleanza Biblica Universale 1985) 7.
- „Słowo wstępne redakcji naukowej”, *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych* (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce 2017) 15–18.
- „Vorwort”, *Gute Nachricht für Sie. NT 68. Die Berichte, Briefe und Zeugnisse des Neuen Testaments in heutigem Deutsch* (Stuttgart: Bibelanstalt 1967).

## Studia

- Abbott, W.M., „Un passo avanti nel campo biblico interconfessionale”, *La Civiltà Cattolica* 128/1 (1977) 49–55.
- Auwers, J.-M., rec. „La Bible: Notes intégrales – Traduction œcuménique. 11<sup>e</sup> édition”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88/1 (2012) 179–180.
- Banak, J., „Początki i krótka historia ekumenicznego przekładu Biblii”, *Kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2, 20). Księga pamiątkowa dla uczczenia 75 rocznicy urodzin ks. bp. Kazimierza Romaniuka Ordynariusza Warszawsko-Praskiego* (red. P. Klimek) (Warszawa: Apostolicum 2002) 16–27.
- Baranowski, M., „Przygotowanie tłumaczenia Księgi Izajasza do PBE. Przebieg prac i jej wyzwania na przykładzie wybranych tekstów (Iz 1, 10-20; 25, 6-9; 40, 1-11; 52, 7-10)”, *Biblia ekumeniczna – jedność w chrześcijańskiej różnorodności* (red. P.A. Leszczyński – S. Szenwald) (Gorzów Wielkopolski: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta 2021) 63–73.
- Bardski, K., „Ekumeniczny przekład Pisma Świętego i projekt Edycji Św. Pawła. Metodyka i dylematy współczesnych tłumaczeń Biblii”, *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Bernarda Wodeckiego SVD w 50. rocznicę święceń kapłańskich* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2001) 63–71.
- Binek, P., „Dwie Ewangelie synoptyczne w przekładzie ekumenicznym”, *Rozprawy Komisji Językowej* [Wrocławskie Towarzystwo Naukowe] 25 (1999) 67–77.
- Budniak, J. – Kijas, Z.J., „Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce”, *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964-2014)* (red. J. Budniak *et al.*) (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2016) 105–119.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, „Liturgiam authenticam. De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis”, *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2001) 685–726 (= *Liturgiam authenticam*).
- Culshaw, W.J., „The French Ecumenical Translation”, *Bible Translator* 18/3 (1967) 101–103.
- Czajkowski, M., „Ekumeniczna Biblia niemiecka”, *Więź* 24/7-8 (1981) 127–138.
- Czajkowski, M., „Z rozmów o posłudze słowa. Niekatolickie ewangelie?”, *Collectanea Theologica* 41/2 (1971) 131–134.
- Deutschen Bischofskonferenz, *Pressemitteilung. Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, im Anschluss an die Herbst-Vollversammlung in Fulda vom 22. bis 25. September 2003* (26.09.2003), <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/pressebericht-des-vorsitzenden-der-deutschen-bischofskonferenz-kardinal-karl-lehmann-im-anschluss-2> [dostęp: 20.12.2021].

- „Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible”, *Service d’Information* 5 (1968) 24–28.
- „Direttive per la cooperazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia”, *Il Regno* 1 (1988) 8–12.
- Długosz-Kurczabowa, K., „Charakterystyka językowa ekumenicznego przekładu Ewangelii św. Mateusza”, *Przeгляд Humanistyczny* 42/4 (1998) 65–96.
- „Ecumenical Bible in Current English”, *The New York Times* Oct. 3, (1989) 21.
- Eigennamen: Vergleich der Schreibweisen*, [https://www.bibelindex.de/de/names/variants?BaseTranslation=de\\_lr](https://www.bibelindex.de/de/names/variants?BaseTranslation=de_lr) [dostęp: 20.12.2021].
- Galizzi, M., „Notizatio”, *Parole di Vita* 20 (1975) 478–480.
- Galizzi, M., „La traduzione interconfessionale del NT é in vendita”, *Parole di Vita* 21 (1976) 395–400.
- Galizzi, M., „Una nuova traduzione del Nuovo Testamento”, *Parole di Vita* 19 (1974) 318–320.
- Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018* (2019), [https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/2/1/wyznania\\_religijne\\_w\\_polsce\\_2015-2018.pdf](https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/2/1/wyznania_religijne_w_polsce_2015-2018.pdf) [dostęp: 20.12.2021].
- „Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible”, *Bible Translator* 19/3 (1968) 101–110.
- Hartmann, C.P., *Was Bibelübersetzungen so schwer macht* (12.03.2019), <https://www.katholisch.de/artikel/20969-was-bibeluebersetzungen-so-schwer-macht> [dostęp: 20.12.2021].
- Iwamoto, I., „Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version”, *Journal of Biblical Text Research* 44 (2019) 284–302.
- Kita, M., „Księgo – dobrze, że jeste”, *Więź* 61/2 (2018) 228–235.
- Koziara, S., „Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu (2001) w świetle tradycji polszczyzny biblijnej (zagadnienia wybrane)”, *Język religijny dawniej i dziś* (red. S. Mikołajczak – T. Węclawski) (Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2005) II, 282–292.
- Lange, J. (red.), *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien* (Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1971).
- Langevin, P.-É., „Le Nouveau Testament de la traduction œcuménique de la Bible”, *Laval théologique et philosophique* 29/3 (1973) 257–272.
- Majewski, M., *Jak przekłady zmieniają sens Biblii. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, wyd. 2 (Kraków: [s.l.] 2019) [https://www.academia.edu/5331176/Jak\\_przek%C5%82ady\\_zmieniaj%C4%85\\_Bibli%C4%99\\_O\\_r%C5%82umaczeniu\\_Pisma%C5%9Awi%C4%99tego\\_raz\\_jeszcze](https://www.academia.edu/5331176/Jak_przek%C5%82ady_zmieniaj%C4%85_Bibli%C4%99_O_r%C5%82umaczeniu_Pisma%C5%9Awi%C4%99tego_raz_jeszcze) [dostęp: 20.12.2021].
- Omanson, R.L., „Confessional and interconfessional Bible translation in the 19th and 20th centuries”, *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung* (red. H. Kittel) (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26/3; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2011) III, 2405–2408.
- Pietkiewicz, R., *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim. V. Biblia Tysiąclecia (1965-2015)* (Poznań: Pallottinum 2015).
- Pietkiewicz, R., „Dwie metody zespołowego przekładu Biblii. Na przykładzie Biblii Tysiąclecia (1965) i Biblii warszawskiej (1975)”, *Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej* 64/1 (2022) 27–96.
- Piusa XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu* (1943).
- Platajs, M., „Polskie przekłady Biblii w działalności Towarzystwa Biblijnego w Polsce”, *Biblia ekumeniczna – jedność w chrześcijańskiej różnorodności* (red. P.A. Leszczyński – S. Szenwald) (Gorzów Wielkopolski: Wojewódzka i Miejska Biblioteka Publiczna im. Zbigniewa Herberta 2021) 55–62.
- Reymond, P., „Vers une traduction française œcuménique de la Bible”, *Hebräische Wortforschung* (Vetus Testamentum, Supplements 16; Leiden: Brill 1967) 231–243.

- Schneider, B., „Bible Translations”, *Handbook of Christianity in Japan* (ed. M.R. Mullins) (Handbook of Oriental Studies; Leiden: Brill 2003) X, 205–225.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum 2002).
- Szczepińska, B., „Ewangelie wielokrotnie tłumaczone. Polskie przekłady Ewangelii ostatniego półwiecza”, *Od liryki do retoryki. W kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim* (red. I. Kadulska – R. Grześkowiak) (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2004) 385–413.
- Szczepińska, B., „O słownictwie polskiego przekładu ekumenicznego Ewangelii św. Mateusza”, *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego* (red. B. Kreja) (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1999) 223–252.
- Uricchio, N., rec. „Bibbia TOB (Traduction Oecumenique de la Bible), Antico Testamento. Vol. 1: Pentateuco e Libri Profetici”, *La Civiltà Cattolica* 132/4 (1981) 94.
- Vetter, C., *Pressemitteilungen. Evangelische Beteiligung an der „Einheitsübersetzung” der Bibel nicht mehr möglich. Rat der EKD bedauert Entwicklung* (08.09.2005), [https://www.ekd.de/presse/pm\\_163\\_2005\\_einheitsuebersetzung.html](https://www.ekd.de/presse/pm_163_2005_einheitsuebersetzung.html) [dostęp: 20.12.2021].
- „Wytoczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii”, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 7/2 (1989) 77–87.
- Zonker, N., *David hat jetzt rote Haare* (29.04.2016), <https://www.katholisch.de/artikel/8825-david-hat-jetzt-rote-haare> [dostęp: 20.12.2021].



Hector M. Patmore – Josef Lössl (eds.), *Demons in Early Judaism and Christianity. Characters and Characteristics* (Ancient Judaism and Early Christianity 113; Leiden – Boston, MA: Brill 2022). Pp. 339. € 146.28. ISBN 978-90-04-51714-1

**Krzysztof Kinowski**

The John Paul II Catholic University of Lublin  
krzysztof.kinowski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-9740-5500>

---

Jewish and Christian demonology is a particularly interesting issue that is at the same time multithreaded and interdisciplinary. Although in the past this area of research remained largely ignored or neglected in critical studies, it has recently gained more interest due to the availability of a wealth of new primary sources, such as, for instance, the Dead Sea Scrolls. Critical studies on demonology in the Bible, Judaism, and early Christianity confirm that the belief in demons was not a primitive superstition nor an alien element in the Jewish world. On the contrary, that belief had become part of Judaism by at least the end of the Hellenistic period and manifested itself in various ways. It is to this area of research that the inspiring collective work edited by Hector M. Patmore and Josef Lössl entitled *Demons in Early Judaism and Christianity. Characters and Characteristics* is dedicated.

This work is the fruit of the research project, *Demonic Exegesis: The Role of Biblical Interpretation and Exegetical Encounter in the Shaping of Jewish and Christian Demonologies*, hosted at Cardiff University's School of History, Archaeology and Religion. Some papers collected in this volume were presented at the SBL Annual Meeting, the EABS Annual Conference and the International Conference on Patristic Studies. A total of 14 articles written by 15 contributors from various scientific centres around the world have been accepted for this publication. It is preceded by an editorial introduction and supplied with two indexes: of ancient sources and of modern authors.

An excellent introduction outlines the main themes covered in the book. It discusses first the context of research on Jewish and Christian demonology, showing the importance of diachronic and synchronic approaches in understanding how the beliefs and ideas were transferred from Judaism into early Christianity. Next, the editors indicate the main purpose of the work, which is to draw on the insights of the experts on a diverse range of corpora in order to shed new light on the understanding of demonic ontologies in Jewish and Christian sources from roughly 300 BCE until 500 CE. Subsequently, the content of the volume is presented paper by paper. Of note, the opening paper by Hector M. Patmore serves to set the scene for the entire volume, while the rest of the papers

are arranged in roughly chronological order according to the period of time they discuss. The editors then present the final achievements of the book and draw some general conclusions. It should be noted that the bibliography following the introduction is of great value since it lists the most important works covering the themes discussed in the volume, in addition to the bibliography provided by each contributor.

The first paper, “Demonic Exegesis” by Hector M. Patmore, Associate Professor at the KU Leuven (Belgium), focuses on the cases in which Bible texts that did not originally refer to demons came to be interpreted over time as if they did. He uses Psalm 91 and two oracles from the Book of Isaiah as examples to describe some of the ways in which this phenomenon finds expression, first, in the Dead Sea Scrolls and rabbinic sources, and then, in the Christian tradition, for instance, in the works of Jerome.

The examination of the semantic domains of the Greek lexeme δαιμόνιον in Jewish literature is the focal point of Anna Angelini’s “Δαίμονες and Demons in Hellenistic Judaism: Continuities and Transformations.” This researcher at the University of Zurich (Switzerland) analyses the ontology of demons, their location within a monotheistic spiritual hierarchy, and how they were conceptualised by Greek-speaking Jewish circles. She identifies three tendencies found in the Septuagint which made some aspects of Jewish culture more digestible for a non-Jewish audience.

Beate Ego’s paper, “The Demon Asmodeus in the Tobit Tradition: His Nature and Character,” casts new light on the interpretation of the Book of Tobit. This Full Professor at the Ruhr University Bochum (Germany) explains the association in the narrative between Asmodeus and disease, and the exorcism as a form of healing, against the background of magico-medical traditions in ancient Mesopotamia and Persia.

Another interesting issue is discussed by John K. Goodrich, Professor at Moody Bible Institute (Chicago, USA). In the paper, “Paul’s Suprahumanizing Exegesis: Rewriting the Defeat of God’s Enemies in 1 Corinthians, Romans, and Ephesians,” he demonstrates an example of “demonic exegesis” in Paul’s Letters, namely, that Paul quotes or alludes to passages from the Jewish Scriptures in order to include both human and superhuman anti-God powers which will be defeated in the eschatological reign of the Messiah.

Matthew T. Sharp from the University of St Andrews (Scotland, UK) analyses Paul’s demonic vocabulary in his contribution about “Courting Daimons in Corinth: Daimonic Partnership, Cosmic Hierarchies and Divine Jealousy in 1 Corinthians 8–10.” He concentrates first on the ancient philosophical understanding of “daimons” as intermediaries between gods and humans, and then demonstrates that “daimons” as recipients of pagan sacrifice in Paul’s critique of such a practice cannot be perceived as divine. Sharp concludes that the source of Paul’s theology is, of course, Jewish, yet it is strongly embedded in Graeco-Roman culture.

The next paper offers a study on “Demons and Vices in Early Christianity” by Tom de Bruin. This scholar and university lecturer in the UK discusses how Christian writings of the second and third centuries CE tended to hypostasize vices as demons. He observes that in the Hebrew Bible and the Septuagint, vices were already addressed metaphorically



as demons. He argues, however, that the “ontological turn,” meaning their hypostatization as external forces, occurred only in early Christianity and had far-reaching consequences, namely, it led to a view of the human self as potentially becoming demonic itself.

The seventh paper in the volume is dedicated to Tatian’s apology *Oration to the Greeks* dating from 170 BCE. This paper by Josef Lössl, “The ‘Demonogony’ of Tatian’s *Oratio ad Graecos*: Jewish and Greek Influences,” traces the exegetical history of the biblical concept of “first-born” in relation to the origin of the first demon as analogous to God’s Logos. Interestingly, this Professor at Cardiff University (Wales, UK) sees a certain affinity between Tatian’s parallel and the concept of the “Anti-Christ.”

In the paper “St. Jerome, Demons, and Jewish Tradition,” C.T.R. Hayward, a retired Professor at the University of Durham (England, UK), uses Psalms 3 and 31 as examples to demonstrate how words and translations can influence the perception of demons in these texts. He argues that Jerome translated these Psalms from the Greek Septuagint, making explicit references to demons, but sometimes imitating the source text and thus making more or less intentional allusions to demonic realities.

“Demonic ‘Tollhouses’ and Visions of the Afterlife in Pseudo-Cyril of Alexandria’s Homily *De exitu animi*” by Emmanouela Grypeou elaborates on some trends discussed in De Bruin’s and Lössl’s papers. In this early Christian homily, she finds an army of demons in God’s service in the afterlife. This Associate Professor at Stockholm University (Sweden) evokes the *Apocalypse of Paul* and the *Apocalypse of James* from the Nag Hammadi library and identifies there some common motifs, present in «*De exitu animi*», such as a toll-house where angels and demons struggle to possess the souls, or a heavenly ascent through an area dominated by hostile powers, or an intermediate judgement after death but before moving on to the final one. Grypeou thus argues that the homily of Pseudo-Cyril of Alexandria aptly shows the development of the understanding of demons as an array of forces interacting with humans right after death.

Hagit Amirav (University of Oxford, England, UK) and Peter-Ben Smit (Vrije Universiteit Amsterdam and Utrecht University, the Netherlands) incorporate non-textual data into the discussion. In “The Naked Demon: Alternative Interpretations of the Alexamenos Graffito” they propose a different approach to the so-called “Alexamenos Graffito” and interpret it as representing a demonic figure. Drawing on a number of magical papyri, they suggest that it is a crucified and impaled demon, depicted naked from behind. Consequently, the graffito would be attributed to a Christian mocking a pagan demon worshipper, and not a pagan mocking a Christian, as it is traditionally interpreted.

The next paper, “Negotiating Danger: Demonic Manipulations in Jewish Babylonia,” by Alexander W. Marcus, brings to light the beliefs about demons in the Jewish communities of Sassanian Mesopotamia. This associate at Yale University (USA) discusses the depiction of demons in the Babylonian Talmud and their images on incantation bowls used in medical praxis and observes that demons were regarded as double-edged figures, essentially harmful but if harnessed they could have beneficial effects and become a source of healing and protection.

In “Demons and Scatology: Cursed Toilets and Haunted Baths in Late Antique Judaism” Ilaria Briata, a Research Associate at the University of Hamburg (Germany) sheds new light on demons who rule over toilets (a Babylonian phenomenon) and bathhouses (a Palestinian phenomenon) as threatening and dangerous spirits, provoking, for instance, diseases such as epilepsy. She argues that in the light of the Sassanian cultural milieu under Zoroastrian notions they represent a form of hypostatization of a fear arising from the potential insanitary nature of the place.

The penultimate paper of the volume, “The King of Demons in the Universe of the Rabbinis,” by Reuven Kiperwasser, puts together the figure of Ashmedai in the Babylonian Talmud and the Jewish magic bowls. This lecturer at Ariel University and a research associate at the Hebrew University of Jerusalem explains that the depiction of Ashmedai in the bowls originates in the Babylonian treatise *Gittin* sometimes representing him as exorcised, but sometimes as an exorcist.

Naama Vilozy’s paper, “The Gender and Sexuality of Demons in the Art of the Aramaic Incantation Bowls,” closes the collection. The author analyses the images of demons appearing on magic bowls dating from circa 400. This independent Israeli researcher and art historian focuses on the role of demons’ gender and demonstrates that demons take a variety of zoomorphic and humanoid forms, and their sex may be ambiguous or not fixed, which, in any case, reflects the local context.

The studies collected in this volume reflect a range of responses to the issue of cross-cultural influences of demonic phenomena as described in Jewish and Christian corpora. They provide insight into how Jews and Christians understood demons and how they integrated and naturalised various concepts of demons within their respective traditions. Undoubtedly, the collection of these papers offers fresh perspectives on a wide range of primary sources. Their detailed analyses and observations will surely be valuable for scholars working with these sources and the contexts they pertain to.