

# The Biblical Annals

April 2023

volume 13 (70) no. 2

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

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





# The Biblical Annals

volume 13 (70) no. 2

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

**Intertestamentary 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. Raclawickie 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 (NTA), Old Testament Abstracts (OTA), POL-Index, Polska Bibliografia Naukowa (PBN), Repozytorium Instytucjonalne KUL.

Publisher: The John Paul II Catholic University of Lublin,  
Al. Raclawickie 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

Daniela De Panfilis, Straniero ma non estraneo. Lo sfondo esperienziale e teologico della relazione con l'altro .....	201
Stranger but Not Extraneous. The Experiential and Theological Background of the Relationship with the Other	
Steven Donnelly, The Forging of a Tradition: The Hebrew Bible, Ezra the Scribe, and the Corruption of Jewish Monotheism According to the Writings of al-Ṭabarī, al-Thaʿlabī, and Ibn Ḥazm .....	225
Arnold Zawadzki, „Sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje” (Iz 57,1a) –obraz judejskiej elity w inwektywach Trito-Izajasza (Iz 56–57). Kryzys przywództwa w prowincji Jehud w połowie V wieku przed Chr. ....	251
“The righteous perish, and no one takes it to heart” (Isa 57:1a) – a Picture of the Judean Elite in Trito-Isaiah’s Invectives (Isa 56–57). The Leadership Crisis in the Province of Yehud in the Mid-Fifth Century BC	
Janusz Nawrot, What Are the Maccabean Insurgents Fighting For? The Theological Meaning of νομίμων in 1 Macc 3:21 .....	297
Marcin Biegas, The Division and Structure of “David’s Compositions” (11Q5) .....	319
Krzysztof Mielcarek, The Characterisation of Joseph by Matthew (Matt 1–2; 13:55) ...	335
Tadeusz Rubik, Jan ze Lwowa i Erazm z Rotterdamu. Grecki tekst Nowego Testamentu a pierwodruk (1561) oraz zrewidowana edycja (1575) Biblii Leopolicy .....	363
Jan of Lwów and Erasmus of Rotterdam. The Greek Text of the New Testament and the editio princeps (1561) and the Revised Edition (1575) of the Leopolda’s Bible	

## Reviews

Christoph Heilig, <i>The Apostle and the Empire. Paul’s Implicit and Explicit Criticism of Rome</i> (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2022) (Marcin Kowalski) .....	379
---	-----

## Biblical News

Tomasz Bartłomiej Bąk, Działalność Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w roku akademickim 2021/2022 .....	385
Academic Activities of the Institute of Biblical Studies at the John Paul II Catholic University of Lublin in the Year 2021/2022	





## Articles




## Straniero ma non estraneo. Lo sfondo esperienziale e teologico della relazione con l'altro

Stranger but Not Extraneous. The Experiential and Theological Background  
of the Relationship with the Other

**Daniela De Panfilis**

Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” – Scraphicum  
ddepanfilis@aruba.it

 <https://orcid.org/0000-0003-4013-2553>

---

**ABSTRACT:** The theme of the “stranger” in the Bible will be approached from the point of view of the relationship between an indigenous group and the “otherness” represented by those who sojourn in a foreign land. The words that the Hebrew language uses for “stranger” testifies to a nuanced perception of this overall category and also a nuanced attitude toward different kinds of “strangers.” The methodology applied is the Social Identity Approach, that focuses on intergroup relationship, and, the concept of Proximate Other. Among the “others,” the biblical Laws’ *corpora* give particular attention to *gēr*. The *gēr* is “other,” but he/she dwells within the Israelite in-group and shares with it his/her everyday life. Nine rules add a motive clause which refers to the experiential background of Jacob’s clan in Egypt. Four of these motive clauses refer to Israelites as *gērīm* and come at the end of rules about only the *gēr* in Israel’s land. The theological background is expressed in Lev 25:23, which uses the word *gērīm* for the relationship between God and his people. The proposal of the Bible is to bring near the “stranger,” so that the “stranger” is not more an “extraneous.”

**KEYWORDS:** Social Identity Approach, Proximate Other, *gēr*, biblical Law, motive clauses, Gen 46–47, Exod 1:1–11

**PAROLE CHIAVE:** *social identity approach*, *proximate other* (prossimo vicino), *gēr*, legislazione biblica, clausole motivazionali, Gen 46–47, Es 1,1–11

Un mattino di fine settembre del 2014 a Clacton-on-Sea, nel sud dell’Inghilterra, compare una nuova opera dello *street artist* Banksy. Un gruppo di piccioni grigi dallo sguardo severo protesta contro una rondine verde appoggiata sul loro stesso filo. “I migranti non sono benvenuti”, “torna in Africa”, “stai lontano dai nostri vermi” gridano i loro cartelli. Le autorità cittadine fanno rapidamente rimuovere il murale, accusando l’opera di propagandare contenuti offensivi e razzisti.

Si tratta davvero di un messaggio razzista? No, di certo. Si tratta piuttosto, come ha scritto Jonathan Jones sul *The Guardian* di “una satira intelligente e concisa su alcune correnti di opinione [...] terrorizzate dai ‘migranti’, che si sentono minacciate dall’alterità”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Jones, “Banksy Wanted Clacton-on-Sea to Confront Racism – Instead it Confronted Him”, *The Guardian* 2 Ottobre 2014, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/02/banksy-clacton-on-sea-racism-trending>

La rondine non è una minaccia, continua il critico d'arte, Banksy piuttosto sottolinea come la migrazione, ancor prima che un fatto positivo o negativo (questo è già un giudizio di valore) sia un fatto naturale in tutto il mondo animale e, si può aggiungere, un fenomeno con il quale tutte le società, antiche e moderne, si confrontano<sup>2</sup>. Lo scopo di questo contributo è indagare la visione biblica del fenomeno della migrazione e la sua proposta riguardo alla relazione tra la comunità autoctona e la "alterità" rappresentata da coloro che si trovano, per ragioni diverse, a vivere in terra altrui.

## 1. La Social Identity Theory e il Proximate Other

La chiave interpretativa attraverso cui è letto, in questo contributo, il testo biblico è il *Social Identity Approach*<sup>3</sup>, che si avvale della *Social Identity Theory* (SIT) e della *Self-Categorization Theory* (SCT) che ne sviluppa un aspetto particolare, ovvero come e in quale misura la percezione dell'appartenenza a un gruppo influenzi la percezione del singolo circa la sua identità. La *Social Identity Theory* ha preso forma, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, dalla ricerca dello psicologo sociale Henri Tajfel<sup>4</sup>. La novità introdotta da Tajfel rispetto al pensiero dominante del suo tempo è che il gruppo non è la somma dei suoi componenti ma ha una fisionomia propria capace di incidere sull'identità individuale di coloro che si percepiscono come membri del gruppo e sul loro modo di relazionarsi con i membri dello stesso gruppo (*in-group*) e con i membri di gruppi differenti (*out-groups*)<sup>5</sup>.

---

-district-council-destroyed-immigration [accesso: 23.01.2023]. Cf. M. Douglas, "The Stranger in the Bible", *European Journal of Sociology* 35/2 (1994) 283.

- 2 C. van Houten, *The Alien in Israelite Law* (JSOTS 107; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 42: Se avere a che fare con gli stranieri è comune a tutte le società, "different societies reacted differently to the challenge of incorporating newcomers".
- 3 Il *Social Identity Approach* è ampiamente utilizzato negli studi neotestamentari. Limitate, invece, le applicazioni all'AT. Tra queste, J.P. Bosman, *Social Identity in Nahum. A Theological-Ethical Enquiry* (Biblical Intersections 1; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2008); P.H.W. Lau, *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (BZAW 416; Berlin: De Gruyter 2010); D.S. Irudayaraj, *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1-6. The Trampling One Coming From Edom* (LHBOTS 633; London: Bloomsbury Clark 2017). Altre applicazioni al Giudaismo del II Tempio e agli scritti qumranici.
- 4 La prima esposizione organica delle idee di Tajfel, dopo alcuni articoli preliminari, si trova in H. Tajfel (a cura di), *Differentiation between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (European Monographs in Social Psychology; London: European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press 1978). A questa pubblicazione ne sono seguite altre, di Tajfel e dei suoi collaboratori, che hanno precisato e sviluppato le idee iniziali. Tra i collaboratori di Tajfel ha un posto di rilievo John C. Turner. Per una accurata presentazione della *Social Identity Theory* vd. N. Ellemers, "Social Identity Theory", *Enciclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/social-identity-theory> [accesso: 23.01.2023]; P.F. Esler, "An Outline of Social Identity Theory", *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (a cura di J.B. Tucker - C.A. Baker) (London: Bloomsbury 2014) 13-39; L.M. Wills, *Not God's People. Insiders and Outsiders in the Biblical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2008) 5-12; C.A. Baker, "Social Identity Theory and Biblical Interpretation", *BTB* 42/3 (2012) 129-138.
- 5 Cf. H. Tajfel (a cura di), *Social Identity and Intergroup Relations* (European Studies in Social Psychology; Cambridge - Paris: Cambridge University Press 2010) 2. Diversamente F.H. Allport, *Social Psychology* (Boston,

Le norme stabilite dal gruppo costruiscono una visione del mondo condivisa e suggeriscono il comportamento adeguato a ogni circostanza. In questo modo le norme regolano l'interazione sociale e anche conservano e promuovono l'identità del gruppo. Applicando questa idea al testo biblico, Peter H.W. Lau osserva come i codici legislativi e i racconti contribuiscano, in modi diversi, a costruire l'identità del popolo di Israele: la legge indica i principi e i comportamenti appropriati; i racconti calano la norma in una specifica situazione mostrandone applicazioni differenziate<sup>6</sup>.

Riguardo alla relazione con gli altri gruppi i risultati della ricerca di Tajfel evidenziano che il semplice stabilire dei gruppi porta a favorire i membri del gruppo di appartenenza rispetto ai membri di altri gruppi, enfatizzando le differenze tra *in-group* e *out-group* piuttosto che i tratti comuni<sup>7</sup>. La forma più semplificata della percezione dell'altro, dunque, è espressa dalla opposizione binaria "noi" - "loro"<sup>8</sup>. Patricia Dutcher-Walls definisce "altro" (*other*)

un concetto delle scienze sociali e della filosofia utilizzato per descrivere una varietà di relazioni sociali in cui viene operata una distinzione tra un Sé, personale o di gruppo, e altri differenti Sé, personali o di gruppo. [...] In quale modo [...] un gruppo sociale definisce i suoi confini è correlato al grado di minaccia o amicizia che percepisce negli "altri" con cui condivide lo spazio. [...] Il modo in cui viene definito l'altro incide profondamente sull'identità del Sé<sup>9</sup>.

Jonathan Z. Smith cerca di andare oltre questa percezione semplice. Quanto è vicino il "vicino"? E quanto è lontano il "lontano"?, egli si chiede. In altre parole, quanto "differenti" devono essere le differenze affinché esse costituiscano una "alterità"<sup>10</sup>? Smith, dunque, propone una visione più articolata dell'*out-group*, distinguendo l'altro vicino (il *proximate other*) dall'altro lontano (il *remote other*)<sup>11</sup>. L'altro vicino, presentando alcune caratteristi-

MA: Houghton Mifflin 1924) 4: "There is no psychology of groups which is not essentially and entirely a psychology of individuals" (citato da Lau, *Identity*, 25).

6 Lau, *Identity*, 26-27.

7 Questo fu il risultato sia dell'esperimento (*The Robbers Cave Experiment*) effettuato nel 1954 da Muzafer Sherif, sia di quello del "gruppo minimale" di Tajfel. Dunque, "categorization *per se* can be both a sufficient and necessary condition for intergroup discrimination" (M. Wetherell, "Cross-Cultural Studies of Minimal Groups: Implications for the Social Identity Theory of Intergroup Relations", *Social Identity and Intergroup Relations* [a cura di H. Tajfel] [European Studies in Social Psychology; Cambridge - Paris: Cambridge University Press 2010] 208). D.V. Edelman, "YHWH's Othering of Israel", *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi - D.V. Edelman) (LHBOTS 456; London - New York: Bloomsbury 2014) 43: in una cultura collettivistica l'attenzione verso i membri dello stesso gruppo è prioritaria. L'interazione con gli *out-groups*, invece, tende alla competizione più che alla cooperazione.

8 Irudayaraj, *Violence*, 59. P. Jeni, "Strategies of Stranger Inclusion in the Narrative Traditions of Joshua-Judges: The Cases of Rahab's household, the Kenites and the Gibeonites", *OTE* 32/1 (2019) 128: "Through defining the other, a group determines what it is not; in short, it establishes its boundaries".

9 P. Dutcher-Walls, "Other", *NIDB* IV, 346.

10 J.Z. Smith, "What A Difference A Difference Makes", "To See Ourselves as Other See Us". *Christians, Jews, Others in Late Antiquity* (a cura di J. Neusner - E.S. Frerichs) (Scholars Press Studies in the Humanities; Chico, CA: Scholars Press 1985) 1, 4.

11 Smith, "Difference", 44-48.

che dell'*in-group* e altre dell'*out-group*, si pone al confine tra i due gruppi<sup>12</sup>. In conclusione, "proprio perché è un termine di interrelazione, 'alterità' non è tanto una questione di separazione quanto piuttosto la descrizione di un'interazione"<sup>13</sup>.

## 2. Il "filo" dell'appartenenza e dell'alterità

Da questo punto prospettico, ovvero l'alterità come interazione o relazione, saranno esaminati i vocaboli con cui la lingua ebraica biblica esprime l'appartenenza (l'ambito del "noi") e l'alterità (l'ambito del "loro"). Questi vocaboli saranno considerati come categorie<sup>14</sup>. Nei diversi libri biblici, in ragione della diversa epoca di composizione e della diversa situazione storica, questi vocaboli hanno referenti diversi. Sono testimoniati anche atteggiamenti opposti applicati agli stessi referenti, atteggiamenti che rispecchiano differenti contesti sociali e differenti posizioni ideologiche e teologiche. Così, ad esempio, Dt 23,8a ingiunge a Israele di non detestare Edom "perché è tuo fratello", mentre in altri passi gli Edomiti sono soggetti a Giuda (Nm 24,18), come i Moabiti e gli Ammoniti (Is 11,13-14), votati da Dio stesso allo sterminio (cf. Is 34,5-6)<sup>15</sup>. Anche l'Egiziano non deve essere detestato (Dt 23,8b), "perché *gēr* sei stato nella sua terra". Altrove, però, si parla dell'Egitto in modo ben diverso, invocando per questo popolo e questa terra miseria e distruzione (cf. Is 19; Ez 29). Per il fine di questo contributo il referente puntuale non ha interesse<sup>16</sup>. Ciò che verrà preso in

12 Irudayaraj, *Violence*, 48: "Proximate 'other' is a special case which lies in a liminal space". Cf. E. Ben Zvi, "Othering, Selfing, 'Boundaryring' and 'Cross-Boundaryring' as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observations", *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi - D.V. Edelman) (LHBOTS 456; London - New York: Bloomsbury 2014) 27.

13 Smith, "Difference", 10. L'Autore aggiunge: "Otherness is not some absolute state of being. Something is 'other' only with respect to something 'else'. Whether understood politically or linguistically, 'otherness' is a situational category" (46). Cf. G.L. Prato, "Straniero: verso una definizione analogica del concetto in riferimento al territorio siro-palestinese del TB-FI e all'Israele delle origini", *RSIB* 8/1-2 (1996) 33.

14 Cf. A.B. Leveen, *Biblical Narratives of Israelites and Their Neighbors. Strangers at the Gate* (Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism 3; London - New York: Routledge 2017) 6-7; P. Pitkänen, "Ancient Israelite Population Economy: *Ger*, *Toshav*, *Nakhri* and *Karat* as Settler Colonial Categories", *JSOT* 42/2 (2017) 139-153; H.-G. Wüench, "The Stranger in God's Land - Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel's Attitude Towards Strangers?", *OTE* 27/3 (2014) 1129-1154.

15 Cf. anche le diverse posizioni riguardo alla "moglie straniera" espresse nel post-Esilio. Esd 9-10 testimonia la chiusura ai matrimoni misti. La base di appoggio è individuata nella condotta impura (9,1.11) degli altri popoli (cf. Lv 18,24-28; la lista dei popoli di Esd 9,1 è simile, ma non identica, a Dt 7,1) ma è significativo lo sviluppo di questa premessa. Se Dt 7,4 offre per il rifiuto dei matrimoni misti una motivazione teologica (il pericolo dell'idolatria e la punizione divina), la motivazione espressa da Esd 9,12b è politica: non perseguire il benessere di questi popoli al fine di diventare "più forti" degli altri. La contrapposizione svela che la comunità israelita non si percepisce, nella terra in cui è tornata, in una posizione di forza. Tutt'altra temperie esprime il Libro di Rut. Si può osservare che in questo racconto è costantemente evidenziata la posizione di forza di Boaz e la fragilità di Rut, la Moabita. Cf. n.7 e n.9.

16 D. Graber, "The גַּר (*Gēr*) in Deuteronomy", *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman et al.) (BZAW 533; Berlin - Boston, MA: De Gruyter 2021) 378: "The attempts to identify the ethnicity [...] are misguided in the sense that they seek 'either-or' answers".

esame, invece, è la relazione, di riconoscimento o di estraneità, che il “noi”-Israele stabilisce con la categoria individuata da ognuno dei vocaboli<sup>17</sup>.

Possiamo visualizzare la relazione come il filo sul quale, nel murale di Banksy, trovano appoggio tanto il gruppo dei piccioni quanto la rondine migrante<sup>18</sup>. L’ambito dell’appartenenza più stretta è la famiglia, rappresentato dalla relazione con lo *’āh* (אח), il “fratello”<sup>19</sup>. Appena più distante si colloca il *rēa’* (רע) l’“amico/prossimo”. Nell’esperienza quotidiana questi due ambiti relazionali possono sovrapporsi, come evidenzia l’espressione “amico fraterno”, che enfatizza il legame di scelta equiparandolo al legame di sangue. Lo stesso emerge dai racconti biblici, basti qui il solo esempio di Davide e Jonathan. Nel testo biblico “fratello” e “amico”, poi, si estendono a comprendere i membri dello stesso clan/tribù, coloro che sono “prossimi” in quanto condividono gli stessi antenati e la stessa terra<sup>20</sup>. Una relazione molto forte emerge ancora con lo *’āmīt* (עמית): il tema dei passi in cui è utilizzato questo vocabolo è la relazione con i membri dello stesso popolo, i “connazionali”<sup>21</sup>. Con significato affine è utilizzata l’espressione “figli del tuo popolo” (בני עמך) (Lv 19,18) e il vocabolo *’ezrāh* (אזרח), “nativo, autoctono” in relazione alla terra abitata (cf. Es 12,19,48; Lv 24,22 dove è opposto al *gēr*)<sup>22</sup>. L’ambito più ampio dell’appartenenza, dunque, è il “popolo” (עם)<sup>23</sup>.

Anche l’ambito dell’alterità può essere utilmente differenziato<sup>24</sup>. L’alterità rappresentata dal *gēr/tōšāb* (תושב/גר) si caratterizza per una diversa appartenenza rispetto al gruppo

17 Hans-Georg Wüench (“Stranger”, 1134) evidenzia il diverso contenuto “emotivo” dei termini che indicano lo “straniero”. Così J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The גר in the Old Testament* (BZAW 283; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2012) 115: “The Old Testament not only makes a distinction between the different kind of strangers [...], but also shows a differentiated attitude towards each one of them”.

18 Péter Jenői (“Strategies”, 131) parla di un “continuum of categories from native to foreigner”.

19 La relazione con il padre non viene presa in considerazione perché in essa è implicita una dimensione gerarchica. Per un’esautiva analisi del vocabolo *’āh* in Dt vd. P. Guillaume, “Brothers in Deuteronomy: Zoom in on Lothar Perlit’s *Volk von Brüdern*”, *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman et al.) (BZAW 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 289–328.

20 Cf. l’espressione איש אל-רעהו, resa in italiano con “l’un l’altro”. Varianti sono איש אל-אחיו (Es 16,15; Lv 25,14); באחיו איש (Mt 2,10); איש בעמיתו (Lv 19,11; 25,17). B.J. Malina, “Neighbor”, *NIDB* IV, 251–252: “The word describes the proximate spatial relation of two or more persons”. La designazione spaziale in sé stessa non dice nulla del significato del termine, per il quale va preso in considerazione anche il sistema sociale di riferimento. La società israelitica è una società di tipo collettivistico. “Thus a neighbor is a member of the Israelite ingroup or we-group”.

21 Hans-Jürgen Zobel (“עמית”, *GLAT* VI, 843–847) osserva che delle 12 occorrenze del vocabolo in BH, 11 si trovano in Lv e una in Zc 13,7. Quest’ultima è una espressione composta da due sostantivi (גבר עמיתי), di cui il secondo è apposizione del primo (l’uomo [che è] mio compagno), oppure il primo è in stato costruito (l’uomo della mia comunità). LXX<sup>B</sup>, che rende sempre עמית con *πλησίον*, in questo caso utilizza una parafrasi (*ἀνδρα πλησίον μου*).

22 R. Rendtorff, “The *Gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch”, *Ethnicity and the Bible* (a cura di M.G. Brett) (BibInt 19; Leiden: Brill 1996) 81–82: “The *’ezrāh* is exactly what the *gēr* is not”.

23 Peter Lau (*Identity*, 36) esemplifica gli ambiti di appartenenza di un individuo nella società israelitica con 1 Sam 9,1 e 10,20–21, visualizzandoli come cerchi concentrici.

24 Cf. Jenői, “Strategies”, 128. Acutamente Eric Noffke (“Lo straniero nella Bibbia”, *Protest* 66/2 [2011] 151–165) osserva che gli “stranieri” per Israele dovevano essere numerosi o, meglio, di diverse “tipologie”, se l’ebraico utilizza una tale varietà di parole per indicarli.

autoctono con il quale vive in modo più o meno stabile e prolungato<sup>25</sup>. Proprio la convivenza provoca, da un lato, la reciproca conoscenza e, dall'altro, la necessità di normare la relazione che viene inevitabilmente a instaurarsi<sup>26</sup>. Il *gēr*, infatti, in quanto privo di legami di sangue con il gruppo autoctono, è privo anche dei diritti e della protezione che questi legami assicurano in una società *group-oriented*<sup>27</sup>. I diritti del *gēr*, dunque, si fondano essenzialmente sul riconoscimento da parte del gruppo autoctono.

Per la categoria del *nēkār/nokrī* (נכר/ינכר) Dt 29,21 evidenzia la caratteristica del provenire da una terra lontana (cf. 2 Cr 6,32; Gs 9,6.9), mentre Dt 17,15, Gdc 19,12, 1 Re 8,41 sottolineano anche l'estraneità alla compagine sociale d'Israele. Un altro spunto è offerto dal racconto di Gen 37–50. Giunti in Egitto per comprare grano, i figli di Giacobbe non riconoscono Giuseppe (Gen 42,5–6). Al contrario Giuseppe riconosce (נכר *hifil*) i fratelli, ma non si fa riconoscere da loro, ovvero si “comporta da straniero/da estraneo” (נכר *nifal*) (v.7). Lo stesso gioco sulla radice נכר si trova in Rut 2. Sorpresa dalle parole di Boaz

- 25 Péter Jenei (“Strategies”, 129) individua nel “permanent dwelling in the midst of a hosting community” la caratteristica che accomuna *gēr* e *tōšāb*. Diether Kellermann (“גֵר”, *GLATI*, 2021) propone una sostanziale equiparazione: i due vocaboli indicano la stessa persona da punti di vista differenti, economico (*tōšāb*) e giuridico (*gēr*). M.R. Glanville, *Adopting the Stranger as Kindred in Deuteronomy* (SBL.AIL 33; Atlanta, GA: SBL Press 2018) 36–37: *gēr* identifica (in ebraico e nelle altre lingue del VOA) un soggetto che risiede fuori dal suo contesto nativo. Il tipo di “displacement” è reso chiaro dal contesto (così Ramírez Kidd, *Alterity*, 4–8) non dall’uso del vocabolo. Ogni Autore, infatti, propone una resa diversa di *gēr*, enfatizzando l’una o l’altra caratteristica. La proposta di Christiana van Houten (*Alien*) sottolinea l’origine “altra”; Adriane B. Leveen (*Narratives*, 5), invece, la caratteristica di “residente” che differenzia il *gēr* dal *nōkri* e dallo *zār*, anch’essi provenienti “da fuori”. Innocenzo Cardellini (“Stranieri ed ‘emigrati-residenti’ in una sintesi di teologia storico-biblica”, *RivB* 40 [1992] 146) preferisce “emigrato-residente”, a evidenziare insieme la provenienza “da fuori”, la causa del “displacement” e il soggiorno in Israele. Diversamente Mark A. Awabdy (*Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy’s Theological and Social Vision for the גֵר* [FAT 2/67; Tübingen: Mohr Siebeck 2014] 5) osserva che non ogni *gēr* è un rifugiato e dunque propone la resa più neutra “residente non indigeno” (cf. A.F. Spina, “Israelites as *gērīm*, ‘Sojourners’, in Social and Historical Context”, *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* [a cura di C.L. Meyers – M. O’Connor] [ASOR Special Volume Series 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1983] 321–322). Invece Katell Berthelot (“La notion de גֵר dans les textes de Qumrân”, *RevQ* 19/2 [1999] 177) osserva che la resa “straniero residente” non trasmette l’idea di integrazione che emerge dai testi biblici, perciò propone “straniero integrato in Israele”. Così B. Becking, “Love Thy Neighbour... Exegetical Remarks on Leviticus 19:18, 34”, » *Gerechtigkeit und Recht zu üben*« (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (a cura di R. Achenbach – M. Arneith) (BZABR 13; Wiesbaden: Harrassowitz 2009) 184. L’Autore propone “accepted foreigner” (cf. Noffke, “Straniero”, 154: “straniero protetto dalla legge e anche assimilato”). Ancora oltre Wüench (“Stranger”, 1134, 1142–1145) propone “guest”. Altri aspetti sono evidenziati da Mary Douglas (“Stranger”, 283–284) (la non appartenenza al nucleo familiare) e Rolf Rendtorff (“*Gēr*”, 85–86) (il non possesso della terra).
- 26 Ramírez Kidd, *Alterity*, 62–63. J. Schreiner – R. Kamling, *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Collana Biblica; I temi della Bibbia 3; Bologna: EDB 2001) 46.
- 27 Edelman, “YHWH”, 42: “The family or clan [...] constitutes the core of collectivism”. Di conseguenza M.R. Glanville, “The *Gēr* (Stranger) in Deuteronomy: Family for the Displaced”, *JBL* 137/3 (2018) 602: “The strangers are in social limbo: on the one hand, they are free and not enslaved; yet, on the other hand, they are without land and meaningful connection. The strangers may be easily oppressed, as they have no family members to come to their defense”. Secondo Jonathan Magonet (“Guests and Hosts”, *HeyJ* 36/4 [1995] 416) questo spiega l’associazione del *gēr* all’orfano e alla vedova, categorie che, pur parte dell’*in-group*, sono prive di protezione a livello familiare.



che esprimono cura e attenzione (vv.8–9), Rut chiede: “Per quale ragione ho trovato grazia ai tuoi occhi cosicché tu mi riconosca (להכירני) e io sono un’estranea/una straniera (ואנכי נכרייה)?” (v.10). Il tratto distintivo del *nēkār/nokri* è, dunque, il suo essere “estraneo” alla relazione, “non-riconosciuto” o “non oggetto di attenzione”<sup>28</sup>. Così Lea e Rachele affermano che Labano le ha trattate come “straniere/estrane” (נכריות) e la conseguenza è non sentirsi più parte della casa paterna (Gen 31,14–15). Ancora più distanti dal “noi”-Israele si collocano lo *zār* (זר), lo “straniero” che può trasformarsi in “nemico” (Is 1,7; Ger 5,19; Ez 7,21; Am 3,11; Sal 54,5) e lo *ōyēb* (איב), il “nemico” nel senso più pieno, colui che è ostile e manifesta questa ostilità in una relazione soltanto conflittuale<sup>29</sup>.

La percezione della differenza, tuttavia, non è oggettiva, ma si fa tanto più acuta quanto più stretta è la relazione. Così il radicalmente “altro”, l’altro distante, è semplicemente “altro”; l’altro vicino, invece, è l’oggetto dell’interesse del “noi”<sup>30</sup>. Dominic S. Irudayaraj aggiunge: “L’altro prossimo è una categoria intrigante perché interessa e sfida allo stesso tempo. La sua vicinanza e somiglianza lo rendono interessante e suscitano un coinvolgimento attivo. Tuttavia, a causa del suo apparire TROPPO-COME-NOI, egli è, allo stesso tempo, sfidante”<sup>31</sup>. La nostra proposta è che questo “interesse” e questa “sfida” siano da intendere come l’esito dell’incontro/scontro tra la diversa appartenenza e la relazione resa necessaria dalla convivenza stabile, dalla condivisione degli stessi luoghi e della stessa quotidianità<sup>32</sup>. L’altro vicino diventa, così, oggetto di un duplice atteggiamento: talvolta è coinvolto in un processo di integrazione al “noi”, talvolta è distanziato come un vero e proprio “altro-da-noi”. Sul filo con cui abbiamo visualizzato la relazione la categoria del *gēr* rappresenta per Israele l’altro vicino, al confine tra l’ambito dell’appartenenza e quello dell’alterità<sup>33</sup>.

28 B. Lang – H. Riggren, “נְכָרִי, נְכָרָה”, *GLAT* V, 866–876, 868: *nokri* non ha un valore fisso ma è un termine relazionale. Così M.D. Matlock – B.T. Arnold, “Stranger”, *NIDB* V, 384–385: il *nokri* è propriamente il “forestiero”, uno che non è del medesimo clan, territorio o religione del parlante e dunque non in associazione o in limitata associazione con esso (cf. Noffke, “Straniero”, 152). Wüench (“Stranger”, 1139–1141) propone un’interpretazione più negativa: il *nokri* è un “altro” caratterizzato dalla sua potenziale pericolosità. Victor P. Hamilton (*Exodus. An Exegetical Commentary* [Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011] 411) distingue, invece, tra una residenza permanente (*gēr*) e una temporanea (*nokri*). M. Guttmann, “The Term ‘Foreigner’ (נְכָרִי) Historically Considered”, *HUCA* 3 (1926) 1–20: il *nokri*, a differenza del *gēr*, non ha troncato le relazioni con il territorio/popolo di origine.

29 Gb 19,15; Is 17,10; Ger 2,25; 3,13, sottolineano la “estraneità” dello *zār*. Cf. *DCH* III, 89–99; L.A. Snijders, “נָזֵר”, *GLAT* II, 593–600; Matlock – Arnold, “Stranger”, 384–385; Wüench, “Stranger”, 1137–1138; Pekka Pitkänen (“Ancient”, 141, n.9) pone una distinzione tra *gēr*, *nokri*, *tōšāb* e *zār*, l’outsider nel senso pieno del termine, con il quale non c’è relazione. H. Riggren, “איב”, *GLAT* I, 453: *ōyēb* è sempre l’aggressore che viene da fuori, mai un membro dell’in-group. Josef Schreiner e Rainer Kamling (*Prossimo*, 52–53) aggiungono che, per questo motivo, *ōyēb* “non ha un contenuto oggettivo, ma esprime un giudizio: indica e giudica l’altro a partire da Israele”. Jenei, “Strategies”, 129.

30 Smith, “Difference”, 4–5. Cf. Wills, *Not God’s People*, 12.

31 Irudayaraj, *Violence*, 56.

32 Awabdy, *Immigrants*, 5: il discrimine tra *gēr* e gli altri vocaboli che indicano persone soggiornanti è la relazione che si stabilisce tra *gēr* e nativo.

33 Kellermann, “גֵר”, 2008; Jenei, “Strategies”, 130.

A sostegno di questa affermazione si può osservare che nei codici legislativi biblici non si parla di *'ōyēb* né di *zār*<sup>34</sup>. Anche sul *nēkār/nokri* non c'è una presa di posizione: questa categoria rappresenta, piuttosto, l'elemento di paragone oppositivo con la categoria (fratello, amico, *gēr*) che beneficia della legge<sup>35</sup>. Una situazione differente, invece, si osserva nella legislazione sul *tōšāb*. È interessante sottolineare che in Lv 25,6 il *tōšāb* che mangia di quanto prodotto dalla terra nell'anno di riposo è il "tuo *tōšāb*", così come il servo della casa e il salariato, categorie che la lingua italiana accomuna con il vocabolo "famigli", coloro che non appartengono alla famiglia in senso proprio e tuttavia ne condividono l'esistenza quotidiana<sup>36</sup>.

Un posto completamente diverso nella legislazione occupa il *gēr*, sia dal punto di vista quantitativo sia qualitativo. Numerose, infatti, sono le norme che ingiungono di proteggerlo insieme alle altre categorie fragili della società, di spartire la propria abbondanza con lui come con gli altri abitanti della casa, di non approfittare della precarietà della sua condizione per negargli il giusto giudizio, di non opprimerlo. Le stesse norme sottolineano la relazione tra l'Israelita e il *gēr*: questi è il "suo *gēr*" che abita nella sua casa, nelle sue città, nella sua terra.

La norma di Dt 14,21 aiuta a mettere a fuoco la relazione tra il "noi"-Israele e due diverse categorie di "loro". L'Israelita non può mangiare la carne di un animale morto di morte naturale. La carne viene data (נתן) al *gēr* che vive "nelle tue porte" affinché la mangi<sup>37</sup>. Il *gēr*, infatti, in quanto "altro", non è sottoposto alle prescrizioni di purità alimentare. Diversamente al *nokri* la carne si vende (מכר). La convivenza con il *gēr*, dunque, fa la differenza nella relazione<sup>38</sup>. Altrettanto interessante è Dt 24,14 che prescrive il comportamento da tenere con il lavoratore salariato. La distinzione tra "noi" (il fratello israelita) e "loro"

34 Le norme di Es 23,1-9 fanno riferimento a un ambito intra-giudaico. Il "nemico" di Es 23,4-5, dunque, sembra da intendere come un "avversario", un Israelita con cui sussiste una contesa (cf. J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* [Collana Biblica; Bologna: EDB 2000] 73). Le norme di Lv 22,10-16 esplicitano chi è autorizzato/non autorizzato a mangiare i cibi sacri. Al v.10 *zār* ha il significato di "estraneo" all'ambito sacerdotale, una caratteristica che accomuna il *tōšāb* del sacerdote e il suo salariato. Lo stesso significato è applicabile al v.12. La conclusione del v.13 ribadisce il principio generale, dettagliato nei versetti precedenti. Così Es 30,33 non ha per oggetto lo *zār* ma chi fa un uso improprio dell'olio sacro.

35 Dt 15,1-3; 23,20-21. Dt 14,21 non è propriamente una legge sul *nokri*, piuttosto, sembra indicare due diverse relazioni binarie (Israelita-*gēr*; Israelita-*nokri*). Secondo Jenei ("Strategies", 133) Dt 17,15 è l'unica legge "diretta" sul *nokri*. Possiamo osservare, tuttavia, che la menzione del *nokri* rinforza retoricamente l'affermazione precedente (v.15a: il re deve essere scelto tra i "fratelli"). Cf. Guttmann, "Term", 5-6: Dt 17,15 non è una legge sullo straniero, ma una legge pubblica. Anche Lv 22,24-25 riguarda non il *nokri* ma chi da lui compra animali per il sacrificio.

36 Cf. Lv 25,44-46; Nm 35,15.

37 E. Otto, "שָׂר", *GLAT IX*, 738-795: nella "formula di integrazione" (Dt 14,29; 16,11.14; 26,12) *šār* può avere anche la connotazione di famiglia estesa: coloro che, come il *gēr*, il levita, l'orfano e la vedova, sono privi di terra e di protezione, vengono integrati nel clan familiare.

38 Cf. anche la legge sul condono del debito (Dt 15,1-3) e la legge sull'interesse (Dt 23,20-21). Diversamente van Houten (*Alien*, 82) osserva in questa norma la differenza di trattamento tra gli *aliens* che hanno possibilità economiche (*nokri*) e quelli che sono vulnerabili (*gēr*).

(il *gēr* residente) è chiara. E tuttavia risalta l'eguale trattamento: né il lavoratore israelita né il lavoratore *gēr* devono essere oppressi<sup>39</sup>.

### 3. Le clausole motivazionali *gērīm*-Egitto e *'ebed*-Egitto

La relazione con il *gēr* è normata sotto diversi aspetti (sociale, economico, legale, religioso)<sup>40</sup>. Nove di questi pronunciamenti aggiungono una clausola motivazionale che fa riferimento a un passaggio fondativo della storia del popolo, il soggiorno in Egitto narrato tra Genesi 46 ed Esodo 13<sup>41</sup>.

La clausola motivazionale si presenta in due forme diverse. Una forma (*'ebed*-Egitto), esclusiva di Deuteronomio (Dt 5,14–15; 15,12–15; 16,9–12; 24,10–18; 24,19–22), fa riferimento al soggiorno in Egitto come servitù e oppressione così come raccontano i primi due capitoli di Esodo; in tre occorrenze viene aggiunto il ricordo della liberazione operata da Dio (Dt 5,14–15; 15,12–15; 24,10–18). L'altra forma (*gērīm*-Egitto) è presente in tutti i codici legislativi (Es 22,20; Es 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) e fa riferimento, invece, alle vicende narrate in Gen 37–50, dove il clan di Giacobbe, afflitto dalla carestia, viene accolto dal Faraone e da Giuseppe in Egitto e lì può prosperare (Gen 47,27)<sup>42</sup>.

Entrambe le clausole motivano prescrizioni che, con espressione moderna, potremmo definire di *welfare*. Ma una differenza c'è<sup>43</sup>. La forma *'ebed*-Egitto chiude prescrizioni che tutelano i membri fragili della società (levita, *gēr*, vedova, orfano, lavoratore salariato,

<sup>39</sup> Diversamente Philippe Guillaume (“Brothers”, 296–297) ritiene che il *gēr* e l'Israelita siano i datori di lavoro.

<sup>40</sup> Cf. la contestualizzazione storica e la ricostruzione della relazione tra i tre codici legislativi proposte da Ska, *Introduzione*, 225, 247–249. A questa ricostruzione si può aggiungere che se le differenze tra leggi sullo stesso argomento possono rappresentare l'esito di un mutato contesto storico-sociale, la legislazione sul *gēr* mostra anche un'altra caratteristica, ovvero la permanenza di alcune fondamentali linee-guida ideologiche e teologiche.

<sup>41</sup> Lau, *Identity*, 40: “Of all the raw data in our lives, only certain features are important and formative for our sense of self. From these we craft a meaningful narrative structure. Hence, as an interpretation of life events, narrative gives the ability to select, arrange, and give significance and closure to events in a life”.

<sup>42</sup> Gen 15,13; Dt 26,5–6 e Is 52,4 distinguono le due diverse modalità del soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe. Così anche le due clausole motivazionali non sono intercambiabili (cf. Awabdy, *Immigrants*, 158). Ramírez Kidd, *Alterity*, 91–94: “The motive clauses [...] do not represent [...] two different interpretations of the *same event* but refer to two different stages of Israel's past”.

<sup>43</sup> Osservano la differenza tra le due clausole Cardellini, “Stranieri”, 136; Magonet, “Guests”, 415; Awabdy, *Immigrants*, 54, 142–149; Glanville, “*Gēr*”, 614, n.69. Ramírez Kidd, *Alterity*, 89–90: la differenza tra le due formule non sta nel loro contenuto ma nella loro struttura argomentativa, nel diverso principio fondante (gratitudine; reciprocità), nel diverso destinatario (bisognosi; *gēr*). Diversamente, Jacques Pons (“La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans le codes de la loi de l'Ancienne Testament”, *ETR* 63/2 [1988] 169–182) non distingue tra le due clausole. Per un'estesa trattazione delle clausole motivazionali e la loro divisione in tipologie vd. B. Gemser, “The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law”, *Congress Volume Copenhagen 1953* (a cura di G.W. Anderson et al.) (VTSup 1; Leiden: Brill 1953) 50–66. Nella tipologia “storico-religiosa” ricadono sia la clausola *gērīm*-Egitto sia quella *'ebed*-Egitto (60–61). Una critica alle tipologie di Berend Gemser: J.D. Levenson, “The Theologies of Commandment in Biblical Israel”, *HTR* 73 (1980) 17–33. Van Houten (*Alien*, 166–175) divide le clausole motivazionali in relazione ai tre *corpora* legislativi.

debitore) o i membri dipendenti dalla volontà di altri (i figli e i servitori della casa). Attraverso la condivisione dei beni e dei tempi di festa e di riposo, queste prescrizioni mirano a rinforzare i legami sociali; la memoria del tempo di servitù e oppressione mira, dunque, a costruire un atteggiamento empatico con chi ora si trova in una posizione di subordinazione<sup>44</sup>. La forma *gērîm*-Egitto chiude quattro prescrizioni che hanno per oggetto solo il *gēr* e indicano un atteggiamento relazionale più che un comando puntuale<sup>45</sup>.

#### 4. Il dato esperienziale

Per ragioni diverse gli studiosi considerano Genesi 37–50 come un'aggiunta successiva al tessuto narrativo delle storie patriarcali<sup>46</sup>. È necessario, di conseguenza, chiedersi quale sia l'apporto di questo lungo ed elaborato racconto che si inserisce dopo il racconto del ritorno di Giacobbe in Canaan (Gen 33–35) e si intreccia alle fasi finali della sua vita (Gen 47,28–49,33). Una breve nota, infatti, sarebbe stata sufficiente per raccontare la discesa di Giacobbe e del suo clan in Egitto alla stregua di Gen 12,10<sup>47</sup>.

- 
- 44 G. Braulik, *The Theology of Deuteronomy. Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.* (BIBAL Collected Essays 2; Richland Hills, TX: BIBAL Press 1994) 137–139: *‘ebed* indica non solo uno *status* sociale preciso, ma ogni relazione di subordinazione. Van Houten, *Alien*, 54: “Depicting the alien as a person who now occupies the position that their forebears had occupied serves to close the gap between the alien and the israelite”. Di conseguenza, ciò induce gli Israeliti “to be sympathetic to and identify with the alien”. Magonet (“Guests”, 415) aggiunge che la legislazione sul *gēr* rappresenta “the challenge to a host nation to display hospitality”.
- 45 Jenei, “Strategies”, 135: “The laws do not contain sanctions. Thus, the fair treatment of the עֲרֵבָה exclusively rested upon the will and favour of the local Israelite community in general”. Un altro aspetto evidenzia Jacqueline E. Lapsley (“Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy”, *CBQ* 65 [2003] 363): la clausola motivazionale chiede all’Israelita di ricordare cosa si prova a essere stranieri, ovvero di attivare una risposta emozionale prima ancora che legale.
- 46 T. Römer, “The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P”, *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles* (a cura di F. Giuntoli – K. Schmidt) (FAT 101; Tübingen: Mohr Siebeck 2015) 200–201. L’Autore traccia un racconto della discesa di Giacobbe in Egitto senza la menzione di Giuseppe. Questo racconto minimale assicura la transizione tra le storie patriarcali ed Esodo in accordo a Dt 26,5–6; Nm 20,15; 1 Sam 12,8; Ez 20,5. D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996) 248–289: la secondarietà della storia di Giuseppe è evidenziata dal diverso atteggiamento del protagonista verso il contesto straniero. Amy Chase (“Selling Sojourn: Jacob in Egypt as Diaspora Discussion”, *HS* 60 [2019] 93) osserva il contrasto, interno al racconto stesso, tra volontà di integrazione (Giuseppe) e resistenza a questa in gradi diversi (i fratelli, Giacobbe). Jean-Louis Ska (*Introduzione*, 273) data al post-Esilio l’inclusione della storia di Giuseppe nelle storie patriarcali.
- 47 G.W. Coats, *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983) 261: Gen 37–50 è una inserzione redazionale che ha un doppio scopo: includere le tradizioni riguardo agli ultimi giorni di Giacobbe nell’ambito più ampio delle tradizioni patriarcali; fare da ponte alle tradizioni di Esodo. Se per la seconda funzione sarebbe stata sufficiente una nota più breve, la prima funzione è rilevante: anche Giacobbe è, come tutti i patriarchi, un *gēr* in terra altrui (cf. Dt 26,5). Römer, “Joseph”, 185–187. J. Joosten – B.U. Schipper, “Editorial Introduction: New Perspectives on the Joseph Story”, *HBAI* 8/1 (2019) 3: Gen 37–50 ha lo scopo di introdurre nelle tradizioni ancestrali un soggiorno in terra straniera che non ha le caratteristiche della schiavitù, ovvero il soggiorno in Babilonia. Si può aggiungere che il soggiorno in Babilonia si caratterizza anche per la lunga durata. M. Nobile, “L’Egitto è solo un luogo geografico di oppressione?

Un'altra differenza di rilievo tra gli spostamenti di Abramo (Gen 12,10; 13,3-4; 20,1 [cf. 21,23,34]; 22,19; 23,4) e il soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe è la durata. Gli spostamenti di Abramo sono di durata differente, talvolta brevi talvolta più lunghi (cf. 21,34), ma sempre "a termine". Il soggiorno del clan di Giacobbe in Egitto, invece, si caratterizza per la lunga durata, ben oltre la necessità contingente. Quando Giuseppe chiama in Egitto il padre sono già passati due anni dall'inizio della carestia e altri cinque se ne attendono prima della sua fine (Gen 45,11). Ma dopo diciassette anni Giacobbe è ancora in Egitto (47,28) e là muore. Il clan porta le sue spoglie in Canaan, ma poi fa ritorno in Egitto (50,12-14). Alla morte di Giuseppe (50,23), i numerosi discendenti di quel primo gruppo sono ancora in Egitto (Es 1,6-7)<sup>48</sup>. Quello in Egitto, dunque, perde le caratteristiche di un soggiorno temporaneo (cf. Gen 47,9) per assomigliare a uno stanziamento stabile in terra straniera.

#### 4.1. Genesi 46-47: Israele gēr in Egitto

Le caratteristiche del soggiorno del clan di Giacobbe in Egitto sono presentate in Genesi 46-47. Quando il clan di Giacobbe giunge nella terra di Goshen, Giuseppe anticipa ai fratelli la sua strategia per favorire la convivenza tra gli Egiziani e i nuovi arrivati (46,31-34), ponendo in evidenza due dati: l'esperienza nella cura del bestiame (v.32a) e il fatto che il clan ha portato con sé i suoi beni (v.32b). Il clan di Giacobbe, dunque, non solo è autosufficiente, ma ha da offrire una specifica abilità lavorativa<sup>49</sup>. È questione discussa se Gen 46,34b debba essere incluso nel discorso di Giuseppe o, piuttosto, essere considerato un commento del narratore. Resta il fatto che questo emistichio espone l'idea-guida della strategia di Giuseppe: il mestiere di pastori non è apprezzato dagli Egiziani e questo favorisce sia lo stanziamento del gruppo in Goshen sia un'esistenza appartata rispetto alla società egiziana<sup>50</sup>.

---

Considerazioni attorno a una categoria storico-ideologica e teologica dell'Antico Testamento", *RStB* 8/1-2 (1996) 135-144. L'Autore sottolinea la dimensione teologica: l'Egitto non è una realtà storica, ma la "cifra di un messaggio ideologico". La *SIT* definisce questo processo "stereotipizzazione".

48 In più punti della storia di Giuseppe il ritorno in Canaan è collocato in un futuro imprecisato e senza far cenno alle circostanze (Gen 46,4; 50,25). Martien A. Halvorson-Taylor ("Displacement and Diaspora in Biblical Narrative", *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* [a cura di D.N. Fewell] [Oxford: Oxford University Press 2016] 501-502) considera questi cenni l'evidenza di un lavoro redazionale che ha sovrainposto lo schema esilio-ritorno a una tradizione più antica. "This original Joseph story was distinctive for presenting a comparatively positive view of living outside the land, with little anxiety about return".

49 Cf. Awabdy, *Immigrants*, 139; B.T. Arnold, *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge - New York: Cambridge University Press 2009) 370; G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2; Waco, TX: Word Books 1994) 445.

50 Secondo Awabdy (*Immigrants*, 139-140) Goshen è un territorio di confine dove il clan di Giacobbe non può diventare una minaccia per l'Egitto. Acutamente Bill T. Arnold (*Genesis*, 370) evidenzia la conseguenza del disdegno degli Egiziani per la pastorizia: "Egyptians themselves have no interest in living in Goshen". Di contro gli Egiziani potrebbero temere la presenza degli Israeliti nelle loro città. La strategia di Giuseppe, dunque, è chiara: sottolineando il mestiere dei fratelli rende la terra di Goshen la miglior soluzione per tutti. Cf. J. Berman, "Identity Politics and the Burial of Jacob", *CBQ* 68/1 (2006) 15. *DCH* VIII, 607-609, definisce תרעבָה, "abominazione", cose o persone che si vogliono tenere lontane. L'ambito di utilizzo prevalente è quello del culto e dell'etica, dove distingue ciò che è gradito a Dio e ciò che non lo è. In Gen 37-50, invece, questo vocabolo è utilizzato due volte (43,32 e 46,36) a stabilire un limite tra un "noi" e un "loro", ma senza indicare di necessità l'odio.

La reazione del Faraone completa il quadro di una convivenza pacifica: poiché i fratelli di Giuseppe sono pastori e risiedono in un territorio periferico possono utilmente occuparsi anche del bestiame d'Egitto (Gen 47,3–6). La conclusione del racconto (vv.11–12.27) offre ancora un elemento: il clan gode della protezione di Giuseppe, stabilmente insediato al centro del potere, e può, dunque, prosperare<sup>51</sup>. Safwat Marzouk commenta:

Il racconto indipendente di Giuseppe sostiene il punto di vista che la vita e la prosperità sono possibili nella diaspora e che il benessere delle comunità migranti e ospitanti dipende dal modo in cui questi gruppi governano le loro interazioni interculturali e da come questi gruppi negoziano i loro confini<sup>52</sup>.

Se Giuseppe e il Faraone parlano sempre dell'abitare (יָשַׁב) nella terra di Goshen (Gen 45,10; 46,34; 47,6a) i fratelli introducono nel loro discorso al Faraone (47,4) il verbo גָּר, che collega l'esperienza del clan di Giacobbe in Egitto all'esperienza di vita dei patriarchi (Gen 12,10; 17,8; 21,22–23; 26,2–3; 32,5,27)<sup>53</sup>. Si può osservare, infatti, che, nell'arco della storia di Giuseppe, questo verbo è utilizzato solo qui (ma presente in Gen 15,13; Dt 26,5; Is 52,4, con forte valenza interpretativa, per indicare lo stanziamento degli Israeliti in Egitto)<sup>54</sup>. In tutta la storia di Giacobbe, inoltre, questo verbo è utilizzato una sola volta (Gen 32,5), e in discorso diretto, per indicare il soggiorno presso Labano (mentre in 29,14b.19 il narratore utilizza il vb. יָשַׁב)<sup>55</sup>.

Il passo di Gen 47,3b–4 mostra i segni di un intervento redazionale. Quando Giuseppe prepara i fratelli all'incontro col Faraone, suggerisce loro di dire “Uomini di bestiame sono i tuoi servi dalla loro giovinezza e fino a ora, sia noi sia i nostri padri” (46,34a). Così, quando il Faraone si informa circa il loro mestiere (47,3a), i fratelli rispondono: “Pastori (TM sing.; LXX<sup>B</sup> pl.) di gregge [sono] i tuoi servi, sia noi sia i nostri padri” (v.3b). Sebbene priva dell'affermazione centrale e con un diverso vocabolo per il mestiere di pastore, la replica dei fratelli al Faraone, ricalca fedelmente l'istruzione di Giuseppe. A chiusura del loro discorso (v.4bβ) i fratelli riprendono lo scopo indicato da Giuseppe (o dal narratore) (cf. 46,34aα: “abitare [יָשַׁב] nella terra di Goshen”). La reazione del Faraone (47,5–6) è quella

51 Gen 45,10: “Abiterai nella terra di Goshen e starai vicino a me”. Awabdy (*Immigrants*, 137) sostiene che questa frase indica che Giuseppe vive in Goshen. Sembra più plausibile, invece, intendere “vivere vicino a me” come “vivere in Egitto”. Così George W. Coats (*Genesis*, 295), che interpreta “vicino a me” come “under Joseph's provision and protection”. Cf. Wenham, *Genesis*, 429; Berman, “Identity”, 25.

52 S. Marzouk, “Migration in the Joseph Narrative: Integration, Separation, and Transnationalism”, *HS* 60 (2019) 72.

53 B.D. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (VTSup 20; Leiden: Brill 1970) 44: l'ordine delle parole pone l'enfasi sull'inizio della frase, laddove è utilizzato il vb. גָּר.

54 Cf. F. Giuntoli, *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 1/2; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013) 317–318. Spina, “Israelites”, 320–321: il riferimento ai patriarchi come *gērîm* è presente ancora nel Sal 105,12, testimoniando dunque un tradizione molto radicata. Si può osservare, tuttavia, che i vv.12–13 accostano il termine *gērîm* al vb. הִלַּךְ *hitpaël*, evidenziando soprattutto lo stile di vita nomade (cf. Gen 47,9). Gli Israeliti *gērîm* in Egitto, invece, sono stanziali. Ciò mostra la forza evocativa intrinseca della definizione.

55 Alan R. Millard (“A Wandering Aramean”, *JNES* 39 [1980] 155) suggerisce per Gen 32,5 la sfumatura “rifugiato”.

attesa. Dal “canovaccio” suggerito da Giuseppe si distacca, dunque, solo la seconda parte della replica dei fratelli (47,4), evidenziata da un’ introduzione di discorso diretto impropria<sup>56</sup>. Qui sono introdotti tutti gli elementi (il vb. גָּר; la gravità della carestia) che interpretano l’arrivo e il soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe in continuità con gli spostamenti dei patriarchi Abramo (Gen 12,10) e Isacco (26,1.3)<sup>57</sup>.

Il quadro ora è completo: lo *status* degli Israeliti in Egitto è quello di *gērīm*, “stranieri” per appartenenza etnica e religiosa, ma che, attraverso Giuseppe, sono riconosciuti dalla società ospitante e hanno un ruolo in essa e dunque non sono “estranei”. Nel complesso di Gen 46–50, inoltre, non viene mai utilizzato il verbo עָבַד in relazione al clan di Giacobbe in Egitto: Gen 47,6 riferisce di un lavoro in qualità di “sovrintendenti” (שָׂרִים), mentre Giuseppe rifiuta l’offerta di servaggio dei fratelli (50,18–20). Tutto questo favorisce il prolungarsi del soggiorno oltre l’esigenza che lo ha provocato. La triplice ripetizione dello stesso passaggio narrativo (Gen 46,31–34; 47,1–6; 47,11–12.27) evidenzia che l’insediamento degli Israeliti in Egitto e le sue modalità rappresentano uno snodo, narrativo e ideologico, cruciale<sup>58</sup>.

#### 4.2. Esodo 1,1–11: Israele ‘ebed in Egitto

L’avvio del racconto di Esodo riprende in estrema sintesi i dati di Gen 37–50 aggiungendo due sottolineature rilevanti per lo sviluppo del racconto. Al dato della morte di Giuseppe si aggiunge quello della scomparsa di tutta la prima generazione giunta in Egitto (Es 1,6)<sup>59</sup>. Gli Israeliti protagonisti del racconto di Esodo, dunque, sono una generazione “nuova”, nata in Egitto. Come ordinato dal Faraone (Gen 47,6), Giuseppe assegna un territorio e una dotazione di cibo agli Israeliti (vv.11–12); il clan di Giacobbe può, dunque, prosperare (v.27)<sup>60</sup>. Ma Gen 47,27 non è solo la ripresa del filo narrativo principale a valle dell’ampliamento dei vv.13–26. La politica agraria di Giuseppe trasforma l’Egitto in un latifondo e causa il progressivo impoverimento degli Egiziani<sup>61</sup>; il v.27 evidenzia l’opposto destino del

<sup>56</sup> Donald B. Redford (*Joseph*, 161, 186) attribuisce Gen 47,4 all’attività redazionale.

<sup>57</sup> Awabdy, *Immigrants*, 131: l’esperienza dei patriarchi (Abramo, Isacco) come *gērīm* non è intrinsecamente positiva o negativa, ma questo dipende dal trattamento da parte delle popolazioni indigene (cf. Gen 19,9 e 21,32–34; 23,4).

<sup>58</sup> Chase, “Selling Sojourn”, 99.

<sup>59</sup> John I. Durham (*Exodus* [WBC 3; Waco, TX: Word Books 1987] 3) ritiene Es 1,1–5a una ripresa in forma abbreviata della genealogia di Gen 46,8–27. Ciò indica l’intento di proporre il racconto di Esodo in stretta continuità con quello di Genesi. Cf. Hamilton, *Exodus*, 4. Römer (“Joseph”, 199–200) ritiene che la lista dei figli di Giacobbe faccia da transizione tra le storie patriarcali e il racconto di Esodo. La menzione di Giuseppe è un’aggiunta basata su Gen 50,24–26. Come evidenziato al paragrafo 4, Gen 37–50 è un’aggiunta successiva. Tuttavia la storia di Giuseppe ha ora il suo posto nel testo finale. È necessario, dunque, cogliere il suo apporto al racconto di Genesi (paragrafo 4.1) ma anche al racconto di Esodo (paragrafo 4.2).

<sup>60</sup> Bill T. Arnold (*Genesis*, 367, n.636) ritiene che il racconto originale termini con il v.12 che risolve la complicazione della mancanza di cibo che ha portato il clan di Giacobbe in Egitto.

<sup>61</sup> Moshe Soller (“Joseph and the Enslavement of the Egyptians”, *JBQ* 47/1 [2019] 39–44) osserva la sostanziale differenza tra il primo progetto di Giuseppe (Gen 41,33–36) e le azioni di Gen 47,13–26. L’Autore ipotizza che tra Gen 41 e Gen 47,13–26 sia intervenuto un ordine del faraone.

clan di Giacobbe, che cresce in numero (רבה) e ricchezza. L'avvio di Esodo (1,7) si aggancia a questo dato e lo sviluppa: gli Israeliti sono diventati sempre più numerosi e, di conseguenza, una componente significativa della popolazione locale (רבה ו עצם)<sup>62</sup>. Su questo sfondo, la presenza degli Israeliti in Egitto come *gērîm*, stranieri accolti e riconosciuti e diventati molto numerosi, va compresa la svolta di Es 1,8<sup>63</sup>.

Come la generazione degli Israeliti, anche il re d'Egitto è "nuovo" (חדש) (v.8a). L'interpretazione di questo aggettivo è oggetto di dibattito: Flavio Giuseppe interpreta la novità come il sorgere di una nuova dinastia che ha interessi diversi da quella precedente; per alcuni commentatori la novità risiede nell'ascesa recente al trono e dunque nell'inesperienza del re; altri, invece, la interpretano come la sottolineatura che il nuovo re non è il faraone che ha preso Giuseppe al suo servizio<sup>64</sup>. Gioca a favore di quest'ultima interpretazione il v.8b: il "nuovo" re non "conosce" Giuseppe.

Il verbo עלך indica una conoscenza esperienziale e le sue conseguenze sul piano comportamentale. L'opera di Giuseppe a favore dell'Egitto, dall'interpretazione del sogno alla gestione degli anni di abbondanza e di carestia, ha provocato la stima del Faraone per la sua persona e la benevolenza si è estesa al suo clan (Gen 45,16–20; 47,5–10). Finché dura la memoria dell'opera di Giuseppe, il sentimento di gratitudine continua a estendersi al suo clan. Senza la memoria di Giuseppe, invece, cambia anche il punto di vista sugli Israeliti: la loro prosperità non è parte della prosperità dell'Egitto stesso, ma viene percepita come una minaccia<sup>65</sup>. Da questa nuova percezione scaturisce la conseguenza comportamentale: dalla condizione del *gēr*, l'altro vicino (conosciuto, ri-conosciuto e integrato), gli Israeliti vengono respinti nell'area dell'alterità lontana e, dunque, potenzialmente nemica<sup>66</sup>.

62 Il significato dei vb. רבה ו עצם è affine. William H.C. Propp (*Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 2; New York: Doubleday 1998] 130) osserva che il vb. עצם può anche significare "essere forte", ma della "forza" che dà il numero. Come spesso accade, in presenza di due vb. dal significato affine, LXX<sup>B</sup> dissimila, rendendo il secondo vb. la conseguenza del primo: gli Israeliti crescono in numero e, dunque, in forza (κατισχύω). Ma anche questa affermazione è una constatazione, non una minaccia.

63 Awabdy, *Immigrants*, 130: "The transitional statement of Exod 1:6–8 delineate two eras of Israel's ancestors in Egypt".

64 Flavio Giuseppe, *A.J.* 2.202. Durham, *Exodus*, 7: il faraone di Genesi ha considerato gli Israeliti come una risorsa (cf. Gen 47,6b). Ma ora che per il nuovo faraone il Delta del Nilo ha acquistato interesse, la prolificità degli ospiti diventa un problema. Se il "nuovo" faraone sia o meno il primo di una nuova dinastia è meno rilevante rispetto al fatto che, al cambiare degli interessi degli ospitanti, la situazione degli ospitati cambia. Secondo Propp (*Exodus*, 130) l'agg. "nuovo" deve porre in contrasto il faraone di Esodo con quello di Genesi. LXX<sup>B</sup> rende con βασιλεύς ἕτερος.

65 Hamilton, *Exodus*, 7; M.S. Gendi, "Pharaoh as a Character in Exodus 1–2: An Egyptian Perspective", *Exodus and Deuteronomy* (a cura di A. Brenner – G.A. Yee) (Tees@Contexts; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 57; T.S. Hadjiev, "I Have Become a Stranger in a Foreign Land: Reading the Exodus Narrative as the Villain", *BibInt* 26 (2018) 521–522.

66 "How people who had been living together as neighbors [...] could come to see each other as dangerous enemies even when there were no rational or objective reasons to do so?". La risposta di Tajfel è che la sola divisione in gruppi scatena la "intergroup discrimination". Cf. Wetherell, "Minimal Groups", 207. Il contributo di Rupert J. Brown e Gordon F. Ross ("The Battle for Acceptance: An Investigation into the Dynamics of Intergroup Behaviour", *Social Identity and Intergroup Relations* [a cura di H. Tajfel] [European Studies in Social



Il discorso del Faraone (Es 1,9–10) attua un sofisticato processo di *othering* degli Israeliti in Egitto<sup>67</sup>. Nella definizione del *Cambridge Dictionary* l'*othering* è “l’atto di trattare qualcuno come se non facesse parte di un gruppo e fosse in qualche modo diverso”<sup>68</sup>. Le parole-chiave di questa definizione sono “estraneità” e “diversità”. John A. Powell suggerisce altri aspetti di questo processo:

L'*othering* non riguarda l’apprezzare o non apprezzare qualcuno. Esso si basa sul presupposto conscio o inconscio che un determinato gruppo rappresenta una minaccia per il gruppo predominante. [...] Gli attributi di chi viene definito “altro” differiscono da luogo a luogo, e possono essere la razza, la religione, la nazionalità o la lingua. Non sono questi attributi il problema ma come questi vengono resi importanti e come vengono manipolati<sup>69</sup>.

La prima affermazione del Faraone (v.9b $\alpha$ ) è del tutto aderente ai fatti esposti dal narratore (v.7). E tuttavia due variazioni preparano lo sviluppo dell’argomentazione. I “figli di Israele” diventano ora “il popolo (עַם) dei figli di Israele”. Come evidenziato dall’introduzione del discorso diretto il Faraone si sta rivolgendo al “suo popolo (עַמּוֹ)”<sup>70</sup>. L’avvio del discorso, dunque, identifica due popoli, un “loro”-Israeliti e un “noi”-Egiziani<sup>71</sup>. L’introduzione del termine di paragone (“più di noi”) offre del numero degli Israeliti un’implicita interpretazione negativa e avvia il processo di contrapposizione<sup>72</sup>.

Se il problema è il numero degli Israeliti (v.9b), la soluzione sta nel bilanciamento delle due componenti etniche (v.10a). Il lettore aspetta ora di sapere come verrà attuata la soluzione e invece il discorso del Faraone prende tutt’altra direzione con due inferenze del tutto soggettive cui l’introduzione, aderente ai fatti, offre una parvenza di verosimiglianza. Nulla, infatti, lascia pensare che gli Israeliti si comporteranno come una “quinta colonna” in caso di guerra, né che abbiano intenzione di lasciare l’Egitto. Brevard S. Childs suggerisce,

---

Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010] 155–178) approfondisce gli aspetti dinamici delle relazioni tra i gruppi, ovvero gli effetti del cambiamento di obiettivi, *status* e relazioni di potere.

67 Gendi, “Pharaoh”, 56.

68 Cf. Edelman, “YHWH”, 41.

69 J.A. Powell, “Us vs Them: the sinister techniques of ‘Othering’ – and how to avoid them”, *The Guardian* 8 Novembre 2017, <https://www.theguardian.com/inequality/2017/nov/08/us-vs-them-the-sinister-techniques-of-othering-and-how-to-avoid-them> [accesso: 23.01.2023]. Cf. Ben Zvi, “Othering”, 40; Wills, *Not God’s People*, 13.

70 Cf. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1974) 15. Diversamente Hamilton, *Exodus*, 6–8: “Surely Pharaoh is not making a broad, nationwide announcement; rather, he is speaking to the advisers in his administration”. Questa versione dei fatti è certamente più verosimile, ma la forza del discorso del Faraone sta nel coinvolgere tutto l’Egitto in una visione parziale e personale.

71 Così Propp, *Exodus*, 130. Gendi, “Pharaoh”, 59–60: utilizzando la 1pl. il Faraone associa a sé i suoi ascoltatori e, nello stesso tempo, presenta sé stesso come corpo unico con loro. Egli, infatti, deve “costruire” nei suoi ascoltatori la fiducia in lui, per “costruire” nelle loro coscienze una minaccia che non sentono.

72 Durham (*Exodus*, 7) commenta il comparativo: “numerous enough to pose an obvious threat”.

a ragione, di evitare la razionalizzazione di un discorso che fa appello soprattutto all'emozionalità dell'ascoltatore<sup>73</sup>. Il passaggio da "numerioso" a "pericoloso", infatti, è un salto logico che né il racconto del narratore (v.7) né l'inizio del discorso del Faraone (v.9) possono avallare<sup>74</sup>. Lo scopo è, piuttosto, costruire l'atteggiamento relazionale che sostiene l'azione di riduzione in schiavitù. Come atteso, il Faraone ottiene la collaborazione attiva degli Egiziani all'oppressione degli Israeliti attraverso l'organizzazione di un lavoro non solo forzato, ma anche distante dalla loro abilità peculiare (la pastorizia) e utile al paese<sup>75</sup>. L'inefficacia del lavoro forzato provoca negli Egiziani un sentimento nuovo, l'avversione/inimicizia (רָקַץ), frutto maturo della strategia persuasiva del Faraone<sup>76</sup>.

In conclusione, Israele in Egitto sperimenta la precarietà della condizione del *gēr*. Il confine tra *in-group* e *out-group*, infatti, passa attraverso questa categoria, che con l'*in-group* condivide lo stesso spazio vitale e coopera al suo benessere, ma per altri aspetti se ne differenzia. Il discrimine tra l'avvicinamento e l'allontanamento è nell'atteggiamento del gruppo autoctono che riconosce o disconosce la relazione.

## 5. Costruire la relazione

Le quattro disposizioni legislative chiuse dalla clausola *gērīm*-Egitto indicano tre atteggiamenti relazionali: "non opprimere", "amare", "integrare" nell'*in-group*. Questi atteggiamenti possono essere considerati in progressione<sup>77</sup>.

La norma di Es 22,20 chiede di non "opprimere" (נָחַץ *hifil*) e non "maltrattare" (רָקַץ) il *gēr* perché gli Israeliti sono stati *gērīm* in Egitto<sup>78</sup>. A questa motivazione il v.22 aggiunge una sottolineatura importate: se il *gēr* maltrattato (come l'orfano e la vedova del v.21) grida al Signore, Egli lo ascolterà. Se la norma può sembrare generica, proprio l'implicito richiamo al grido degli Israeliti oppressi di Es 3,7-9 (vb. רָקַץ) ne chiarisce l'aspetto concreto:

73 Childs (*Exodus*, 15, 132) osserva che i privilegi ottenuti per mezzo di Giuseppe e lo stanziamento nella parte migliore del paese, l'unico appiglio per un'accusa, non sono ricordati.

74 Hadjiev, "Stranger", 521: la crescita numerica degli Israeliti non ha valore né positivo né negativo. "It is the words of Pharaoh that constitute Israelite growth as a threat. His speech creates a reality in which Egypt and Israel inevitably stand over against each other as enemies".

75 Hamilton (*Exodus*, 9) interpreta il vb. נָחַץ *piel* come "forzare qualcuno alla sottomissione"; Childs (*Exodus*, 132) sottolinea la componente della degradazione legata al lavoro forzato.

76 Per comprendere il contesto d'uso del vb. רָקַץ si può fare riferimento a Nm 22,3-5. Moab ha paura (נָחַץ III) davanti al popolo di Israele che chiede di attraversare la sua terra per raggiungere Canaan, perché è numeroso. La paura si trasforma in avversione. Allo stesso modo 1 Re 11,25 e Is 7,6 indicano il sentimento di avversione tra nemici. Cf. Hadjiev, "Stranger", 521.

77 Cf. R. Achenbach, "*gēr* - *nākbri* - *tōshaw* - *zār*. Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch", *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (a cura di R. Achenbach - R. Albertz - J. Wöhrl) (BZABR 16; Wiesbaden: Harrassowitz 2011) 29-51.

78 I vb. נָחַץ *hifil* e רָקַץ hanno significato affine che LXX<sup>b</sup> differenzia (κακώω e θλιβω): il primo esprime l'atteggiamento; il secondo la conseguenza. Diversamente van Houten (*Alien*, 52-53) ritiene che i due vb. si riferiscano a due diversi tipi di abuso: l'oppressione del ricco sul povero del suo stesso popolo; l'oppressione di un popolo su un altro. Il *gēr* deve essere protetto da entrambi i tipi di abuso.

oppressione e maltrattamento sono ciò che gli Egiziani hanno esercitato sugli Israeliti attraverso i lavori forzati e le azioni per il controllo delle nascite (Es 1,11 – vb. יָהַרַם *hifil*), rendendo “amara”, ovvero “inivibile”, la loro vita (v.14)<sup>79</sup>. Oppressione e maltrattamento hanno marcato il passaggio dallo *status* di *gēr* a quello di *‘ebed*.

La motivazione della stessa norma in Es 23,9b aggiunge un appello alla memoria esperienziale: “voi conoscete (יָדַעְתֶּם) *lo stato d’animo/l’esistenza* (בְּנַפְשׁוֹ) del *gēr*”. Questa espressione, che non ha paralleli nel testo biblico, allude alla percezione, ricavabile dall’intera esperienza in Egitto, che la vita di un residente non indigeno dipende dall’atteggiamento del gruppo ospitante<sup>80</sup>.

Il comando negativo di Es 22,20 e 23,9 è formulato in Dt 10,19 come un comando positivo<sup>81</sup>. Il contesto immediato è rappresentato dalle affermazioni di Dt 10,14–19: tutta la creazione appartiene a Dio, ma in tutta la creazione Dio ha scelto i padri di Israele e la loro discendenza. Se questo può diventare motivo d’orgoglio, i vv.17–18 esplicitano le caratteristiche del Dio di Israele con particolare attenzione all’aspetto della giustizia e dell’imparzialità. Il comando di “amare (אָהַב) il *gēr*” chiude questa sezione (v.19)<sup>82</sup>. Questo può apparire ampio e generico, ma è il versetto precedente che gli offre concretezza: il modello dell’amore per il *gēr* è Dio stesso che “ama” il *gēr* dandogli il cibo per nutrirsi e il vestito per coprirsi, ovvero offrendo gli strumenti per una vita libera e decorosa<sup>83</sup>.

La norma di Lv 19,33–34 recupera il dettato di Es 22,20 (“non opprimere” [יָהַרַם *hifil*]) e l’esortazione di Dt 10,19 (“ama” [אָהַב]), già carica del suo aspetto pratico. L’apporto specifico di questo passaggio è l’emistichio 34a: il *gēr* deve essere considerato come un nativo, ovvero come parte integrante dell’*in-group*, del “noi” ospitante. L’affermazione successiva (v.34bα) esplicita le implicazioni di questa integrazione. La relazione che lega i membri

79 Hamilton, *Exodus*, 411. N. Lohfink, “Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible”, *TS* 52 (1981) 42.

80 Gemser (“Importance”, 57, 60) considera Es 23,9b una doppia motivazione riferibile a due diverse tipologie, la prima “etica”, la seconda “storico-religiosa”. Propp, *Exodus*, 280: la funzione della motivazione aggiunta è suscitare l’empatia. Si può osservare, infatti, che la precarietà dello *status* del *gēr* non è causata dall’indigenza (cf. van Houten, *Alien*, 41) o dalla difficoltà a far valere i diritti sociali. L’inclusione del *gēr* tra le *personae miserae* mostra che queste sono condizioni comuni ad altre categorie. Illuminante la proposta di Lohfink, “Poverty”, 43–45: la peculiare precarietà del *gēr* risiede nel suo essere un *proximate other*, dipendente dalla benevolenza dell’*in-group*. La condizione di Israele in Egitto, infatti, cambia nel momento in cui viene a mancare la protezione di Giuseppe e della memoria delle sue azioni. Diversamente Spina, “Israelites”, 323.

81 Dt 10,19 non è parte del Codice Deuteronomico propriamente detto (Dt 12–26), ma si colloca verso la conclusione del secondo discorso di Mosè che, iniziato in Dt 5 con il Decalogo, ripercorre poi il cammino nel deserto, guidato e sostenuto da Dio.

82 La domanda che sorge spontanea è: si può comandare l’amore? Lapsley, “Feeling”, 365: questa domanda deriva dal punto di vista moderno che fa dei sentimenti qualcosa di privato e incontrollabile. J. Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday 2000) 1653: “The verb *‘āhab* signifies not only an emotion or attitude, but also deeds”. E le azioni possono essere comandate, soprattutto se il modello di questo agire è l’agire di Dio.

83 Sulla stessa linea Es 22,25–26 (Dt 24,12–13) e Dt 24,17. Braulik, *Theology*, 144: “This love gives the alien what he or she needs for livelihood and thus protects him or her from economic pressure which could all too easily end in slavery”.

di una società *group-oriented* è il reciproco sostegno. Amare il *gēr* “come sé stessi” (specificazione assente in Dt 10,19) significa, dunque, sostenerlo e proteggerlo, ovvero averne cura, affinché, come membro attivo dell'*in-group*, diventi sostegno e protezione per il gruppo stesso<sup>84</sup>. Questa norma, attraverso la stessa espressione utilizzata al v.18 per l'Israelita, suggerisce l'allargamento dell'*in-group* dal connazionale al *gēr*<sup>85</sup>.

Ciò che ha respinto Israele in Egitto dalla posizione del *gēr* a quella del potenziale nemico è il passaggio dal riconoscimento della relazione al disconoscimento di questa. La legislazione biblica sul *gēr* che utilizza la clausola motivazionale *gērîm*-Egitto, dunque, vuole costruire la relazione incidendo sul punto di vista dell'*in-group*<sup>86</sup>. Ma questo è anche il suo limite.

## 6. Il fondamento teologico: “*gērîm* e *tôšabîm* siete voi presso di me”

L'affermazione di Lv 25,23 parte da uno spunto molto concreto. Il dono della terra, infatti, garantisce a Israele, sostentamento, indipendenza, autodeterminazione, in una parola la possibilità di esprimere pienamente la sua identità.

84 Becking, “Love”, 184–186: un'interpretazione semplificata fa dell'amore per sé stessi la misura dell'amore richiesto per l'altro vicino. Ma questa prospettiva autoreferenziale è estranea all'etica biblica. L'Autore propone di scioglierla in “as you hope that he will love you”, che allude alla reciprocità del sostegno (cf. Lc 6,31). Anche questa interpretazione, però, ha una componente di autoreferenzialità. Più convincente la proposta di Christophe Nihan (*From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* [FAT 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007] 475–476). L'eclatante novità di Lv 19,34a giustifica l'aggiunta di “come te”: poiché il *gēr* è equiparato al nativo, deve essergli tributata la stessa lealtà (amore) riservata all'Israelita. Magonet (“Guests”, 419) propone una domanda: “Are we dealing with strangers, foreigners, refugees, aliens, or with ourselves in another situation, in another turn of the cycle of human life?”. L'espressione “come te”, dunque, fa da ponte tra il comando dell'amore e la clausola motivazionale che segue. A. Malamat, “You Shall Love Your Neighbor as Yourself: A Case of Misinterpretation?”, *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorf zum 65. Geburtstag* (a cura di E. Blum – C. Macholz – E.W. Stegemann) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990) 113–114. L'Autore, sulla base del confronto con 2 Cr 19,2, interpreta “amare” con la sfumatura di “offrire aiuto”. Diana V. Edelman (“YHWH”, 68) riassume i principi che regolano una società collettivistica.

85 Che רעך di Lv 19,18 vada inteso come Israelita lo indicano con chiarezza due dati: questo vocabolo individua sempre un membro dell'*in-group* (cf. n.20); nel v.18 si trova in parallelismo sinonimico con “figli del tuo popolo” (בני עמך), mentre i vb. indicano lo stesso atteggiamento prima al negativo e poi al positivo. Cf. Magonet, “Guests”, 417; H. Avalos, “Leviticus 19:18 Does Not Mean ‘Love Everyone’: Why I Disagree with Richard E. Friedman”, *The Bible and Interpretation* Aprile 2021, <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/leviticus-1918-does-not-mean-love-everyone-why-i-disagree-richard-e-friedman> [accesso: 23.01.2023]. L'interpretazione di רעך come un generico prossimo “umano” (cf. R.E. Friedman, “Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?”, *BAR* 40/5 [2014] 51) deriva dalla rilettura evangelica (Lc 10,25–37) di Lv 19 che amplia la definizione di “prossimo” (πλησίον) a includere chiunque si trovi nel bisogno. I presupposti di questa interpretazione ampia, tuttavia, sono già nel testo di Lv 19.

86 Halvorson-Taylor, “Displacement”, 504: “Dislocation is a formative experience in the cultural memory of the nation and emerging concepts of Jewish identity”. Così Magonet, “Guests”, 416: “Much of the legislation in the Book of the Covenant is composed as an attempt to create a constitution for a proposed new society”.

L'affermazione che la terra è di Dio (v.23b $\alpha$ ) non è in contrasto con gli altri luoghi che ne assegnano il pieno possesso a Israele (Gen 17,8; 26,3; 35,12; 48,4; Dt 34,4; anche Lv 25,24a!), ma evidenzia una prospettiva differente. La terra è di Dio in quanto sua creazione e, in quanto dono, diventa segno visibile del vincolo tra il popolo e il suo Dio (Gen 17,7–8; Dt 1,8; 26,5–9; 29,12; 30,20; Lv 25,38; Ger 11,3–5; Ez 20,5–6). Il possesso divino, dunque, motiva a sufficienza l'impossibilità di alienare la terra per sempre (Lv 25,23a), ovvero l'obbligo di concedere il riscatto (23,24b), espressione della solidarietà tra i membri dell'*in-group* (25,25) ma anche della solidarietà intergenerazionale (cf. 1 Re 21,3). La seconda affermazione, "*gērīm e tōšābīm siete voi presso di me*" (Lv 25,23b $\beta$ ), ha una relazione sintattica non univoca con l'affermazione precedente: la congiunzione *kī* può subordinare questa motivazione alla prima o indicare una seconda motivazione indipendente (cf. 1 Sam 20,34; 2 Sam 1,9)<sup>87</sup>. Si può osservare, però, la corrispondenza tra Lv 25,23b e il v.38, che chiude la sezione sul diritto di riscatto e presenta Dio come Colui che ha portato il popolo fuori dall'Egitto (dove è stato prima *gēr* e poi *'ebed*), facendone il "suo" popolo e ha donato la terra (che dunque appartiene in prima istanza a Dio).

La combinazione delle due clausole motivazionali esprime una prospettiva nuova sul nostro tema. Portando la questione a un livello superiore, ovvero la relazione Dio-popolo, la base di appoggio della relazione *in-group/out-group* non è più il punto di vista dell'*in-group*. Dal punto prospettico di Dio, la distinzione stessa tra *in-group* e *out-group* perde consistenza<sup>88</sup>. Israele non opprime, si prende cura e integra il *gēr*, perché vive la stessa relazione con Dio<sup>89</sup>.

Si apre così la prospettiva escatologica in cui Gerusalemme, la città della residenza di Dio, custodita dal popolo di Israele, diventa polo di attrazione per tutti i popoli della terra, luogo in cui tutti sono "a casa" e nessuno è "estraneo", anche se "straniero" (cf. Is 2,2–5). Carmine Di Sante osserva: "Affermare che l'umano è nel mondo ospitato in una terra non propria ma di Dio non è un'esortazione pia o un pensiero ideologico ma, al contrario, volontà e appello a istituire un mondo ospitale dove l'ospitato è chiamato a farsi a sua volta ospitante"<sup>90</sup>.

## In conclusione

Dal punto di vista etimologico il titolo di questo contributo è un gioco di parole. Tanto "straniero", quanto "estraneo" derivano, per vie diverse, dal latino *extranĕus*, cioè che rimane "esterno", "al di fuori". Facilmente ciò che è "esterno" è anche non conosciuto, da cui

<sup>87</sup> Le altre due occorrenze della stessa espressione sono 1 Cr 29,15 e Sal 39,13. Entrambe aggiungono "come i nostri padri/i miei padri", in riferimento esplicito all'esperienza dei patriarchi.

<sup>88</sup> Wills, *Not God's People*, 13: "Viewed by an outside third party, the Other is often almost indistinguishable from the We".

<sup>89</sup> Rendtorff, "Gēr", 79; Ramírez Kidd, *Alterity*, 102, 117–118.

<sup>90</sup> C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2012) 78–81, 94.

“strano”, ciò che è “fuori dal comune”, ma anche “straniero”, colui che appartiene a un altro gruppo umano oppure a un altro luogo.

Da questo breve *excursus* si può trarre un’osservazione. Se “straniero” indica un dato oggettivo, “estraneo” indica, piuttosto, la percezione soggettiva che identifica un “noi” e un “loro”. Il dato oggettivo non si può cambiare. La relazione, invece, il riconoscimento o il disconoscimento dell’altro, è una scelta. Come il nuovo re d’Egitto, anche i piccioni del murale di Banksy scelgono di considerare la rondine una minaccia.

La Bibbia non nega l’alterità dell’altro. La proposta è, piuttosto, spostare il baricentro della relazione, avvicinare lo “straniero”, affinché lo “straniero” non sia per ciò stesso “estraneo”, conoscerlo per ri-conoscerlo parte integrante dell’unica realtà che è la terra di Dio<sup>91</sup>. Il piccione, così, saprà fare spazio alla rondine che migra dal Sud al rinnovarsi della primavera affinché essa possa condividere, per un tempo breve o più lungo, lo stesso filo di appoggio.

## Bibliografia

- Achenbach, R., “*gér – nâkbrî – tôshav – zâr*. Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch”, *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (a cura di R. Achenbach – R. Albertz – J. Wöhrle) (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 16; Wiesbaden: Harrassowitz 2011) 29–51.
- Arnold, B.T., *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge – New York: Cambridge University Press 2009).
- Avalos, H., “Leviticus 19:18 Does Not Mean ‘Love Everyone’: Why I Disagree with Richard E. Friedman”, *The Bible and Interpretation* Aprile 2021, <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/leviticus-1918-does-not-mean-love-everyone-why-i-disagree-richard-e-friedman> [accesso: 23.01.2023].
- Awabdy, M.A., *Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy’s Theological and Social Vision for the נא* (Forschungen zum Alten Testament 2/67; Tübingen: Mohr Siebeck 2014).
- Baker, C.A., “Social Identity Theory and Biblical Interpretation”, *Biblical Theology Bulletin* 42/3 (2012) 129–138.
- Becking, B., “Love Thy Neighbour... Exegetical Remarks on Leviticus 19: 18, 34”, »*Gerechtigkeit und Recht zu üben*« (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (a cura di R. Achenbach – M. Arneith) (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 13; Wiesbaden: Harrassowitz 2009) 182–187.
- Ben Zvi, E., “Othering, Selfing, ‘Boundarying’ and ‘Cross-Boundarying’ as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observation”, *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456; London – New York: Bloomsbury 2014) 20–40.

91 Wüenich, “Stranger”, 1150; Glanville, *Adopting*, 270–271. Magonet, “Guests”, 420: “Allowing the *ger* to contribute to our society, is to offer them the chance to express their own self-worth and dignity, to contribute in turn to their new home”. Questa stessa idea è proposta ai deportati in Babilonia: “Cercate il bene della città in cui vi ho fatto deportare, e pregate in suo favore il Signore, perché nel suo bene sarà il vostro bene” (Ger 29,7).

- Berman, J., "Identity Politics and the Burial of Jacob", *Catholic Biblical Quarterly* 68/1 (2006) 11–31.
- Berthelot, K., "La notion de גַּל dans les textes de Qumrân", *Revue de Qûmran* 19/2 (1999) 171–216.
- Bosman, J.P., *Social Identity in Nahum. A Theological-Ethical Enquiry* (Biblical Intersections 1; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2008).
- Braulik, G., *The Theology of Deuteronomy. Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.* (BIBAL Collected Essays 2: Richland Hills, TX: BIBAL Press 1994).
- Brown, R.J. – Ross, G.F., "The Battle for Acceptance: An Investigation into the Dynamics of Intergroup Behaviour", *Social Identity and Intergroup Relations* (a cura di H. Tajfel) (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010) 155–178.
- Cardellini, I., "Stranieri ed 'emigrati-residenti' in una sintesi di teologia storico-biblica", *Rivista biblica* 40 (1992) 129–181.
- Carr, D.M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996).
- Chase, A., "Selling Sojourn: Jacob in Egypt as Diaspora Discussion", *Hebrew Studies* 60 (2019) 91–106.
- Childs, B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1974).
- Coats, G.W., *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature* (Forms of the Old Testament Literature 1; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- Di Sante, C., *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2012).
- Douglas, M., "The Stranger in the Bible", *European Journal of Sociology* 35/2 (1994) 283–298.
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary 3; Waco, TX: Word Books 1987).
- Dutcher-Walls, P., "Other", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) IV, 346.
- Edelman, D.V., "YHWH's Othering of Israel", *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456; London – New York: Bloomsbury 2014) 41–69.
- Ellemers, N., "Social Identity Theory", *Enciclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/social-identity-theory> [accesso: 23.01.2023].
- Esler, P.F., "An Outline of Social Identity Theory", *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (a cura di J.B. Tucker – C.A. Baker) (London: Bloomsbury 2014) 13–39.
- Friedman, R.E., "Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?", *Biblical Archaeology Review* 40/5 (2014) 49–52.
- Gemser, B., "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law", *Congress Volume Copenhagen 1953* (a cura di G.W. Anderson *et al.*) (Supplements to Vetus Testamentum 1; Leiden: Brill 1953) 50–66.
- Gendi, M.S., "Pharaoh as a Character in Exodus 1–2: An Egyptian Perspective", *Exodus and Deuteronomy* (a cura di A. Brenner – G.A. Yee) (T&T@Contexts; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 55–66.
- Giuntoli, F., *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 1/2; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013).
- Glanville, M.R., *Adopting the Stranger as Kindred in Deuteronomy* (SBL. Ancient Israel and Its Literature 33; Atlanta, GA: SBL Press 2018).
- Glanville, M.R., "The *Gēr* (Stranger) in Deuteronomy: Family for the Displaced", *Journal of Biblical Literature* 137/3 (2018) 599–623.

- Graber, D., "The גר (*Gēr*) in Deuteronomy", *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman *et al.*) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 365–381.
- Guillaume, P., "Brothers in Deuteronomy: Zoom in on Lothar Peritt's *Volk von Brüdern*", *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman *et al.*) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 289–328.
- Guttmann, M., "The Term 'Foreigner' (גֵרִי) Historically Considered", *Hebrew Union College Annual* 3 (1926) 1–20.
- Hadjiev, T.S., "I Have Become a Stranger in a Foreign Land': Reading the Exodus Narrative as the Villain", *Biblical Interpretation* 26 (2018) 515–527.
- Halvorson-Taylor, M.A., "Displacement and Diaspora in Biblical Narrative", *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (a cura di D.N. Fewell) (Oxford: Oxford University Press 2016) 498–506.
- 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., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- van Houten, C., *The Alien in Israelite Law* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 107; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991).
- Irudayaraj, D.S., *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1–6. The Trampling One Coming From Edom* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 633; London: Bloomsbury Clark 2017).
- Jenei, P., "Strategies of Stranger Inclusion in the Narrative Traditions of Joshua–Judges: The Cases of Rahab's household, the Kenites and the Gibeonites", *Old Testament Essays* 32/1 (2019) 127–154.
- Jones, J., "Banksy Wanted Clacton-on-Sea to Confront Racism – Instead it Confronted Him", *The Guardian* 2 Ottobre 2014, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/02/banksy-clacton-on-sea-racism-tending-district-council-destroyed-immigration> [accesso: 23.01.2023].
- Joosten, J. – Schipper, B.U., "Editorial Introduction: New Perspectives on the Joseph Story", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 8/1 (2019) 3–5.
- Kellermann, D., "גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry - H. Ringgren) (Brescia: Paideia 1988) I, 1999–2024.
- Lang, B. – Riggren, H., "גֵרִי, גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry - H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2005) V, 866–876.
- Lapsley, J.E., "Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy", *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 350–369.
- Lau, P.H.W., *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 416; Berlin: De Gruyter 2010).
- Leveen, A.B., *Biblical Narratives of Israelites and Their Neighbors. Strangers at the Gate* (Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism 3; London – New York: Routledge 2017).
- Levenson, J.D., "The Theologies of Commandment in Biblical Israel", *Harvard Theological Review* 73 (1980) 17–33.
- Lohfink, N., "Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible", *Theological Studies* 52 (1981) 34–50.
- Magonet, J., "Guests and Hosts", *Heythrop Journal* 36/4 (1995) 409–421.
- Malamat, A., "You Shall Love Your Neighbor as Yourself: A Case of Misinterpretation?", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (a cura di E. Blum – C. Macholz – E.W. Stegemann) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990) 111–115.



- Malina, B.J., "Neighbor", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) IV, 251–252.
- Marzouk, S., "Migration in the Joseph Narrative: Integration, Separation, and Transnationalism", *Hebrew Studies* 60 (2019) 71–90.
- Matlock, M.D. – Arnold, B.T., "Stranger", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) V, 384–385.
- Milgrom, J., *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 3A; New York: Doubleday 2000).
- Millard, A.R., "A Wandering Aramean", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980) 153–155.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Forschungen zum Alten Testament 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Nobile, M., "L'Egitto è solo un luogo geografico di oppressione? Considerazioni attorno a una categoria storico-ideologica e teologica dell'Antico Testamento", *Ricerche Storico Bibliche* 8/1–2 (1996) [Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXXIII Settimana Biblica Nazionale (Roma 12–16 Settembre 1994) (a cura di I. Cardellini)] 135–144.
- Noffke, E., "Lo straniero nella Bibbia", *Protestantesimo* 66/2 (2011) 151–165.
- Otto, E., "שָׂרָף", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 2009) IX, 738–795.
- Pitkänen, P., "Ancient Israelite Population Economy: Ger, Toshav, Nakkbi and Karat as Settler Colonial Categories", *Journal for the Study of the Old Testament* 42/2 (2017) 139–153.
- Pons, J., "La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans le codes de la loi de l'Ancienne Testament", *Etudes théologiques et religieuses* 63/2 (1988) 169–182.
- Powell, J.A., "Us vs Them: the sinister techniques of 'Othering' – and how to avoid them", *The Guardian* 8 Novembre 2017, <https://www.theguardian.com/inequality/2017/nov/08/us-vs-them-the-sinister-techniques-of-othering-and-how-to-avoid-them> [accesso: 23.01.2023].
- Prato, G.L., "Straniero': verso una definizione analogica del concetto in riferimento al territorio siro-palestinese del TB-FI e all'Israele delle origini", *Ricerche Storico Bibliche* 8/1–2 (1996) [Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXXIII Settimana Biblica Nazionale (Roma 12–16 Settembre 1994) (a cura di I. Cardellini)] 17–40.
- Propp, W.H.C., *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2; New York: Doubleday 1998).
- Ramírez Kidd, J.E., *Alterity and Identity in Israel. The גֵר in the Old Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 283; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2012).
- Redford, D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (Supplements to Vetus Testamentum 20; Leiden: Brill 1970).
- Rendtorff, R., "The גֵר in the Priestly Laws of the Pentateuch", *Ethnicity and the Bible* (a cura di M.G. Brett) (Biblical Interpretation Series 19; Leiden: Brill 1996) 77–87.
- Riggren, H., "גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1988) I, 449–462.
- Römer, T., "The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P", *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles* (a cura di F. Giuntoli – K. Schmidt) (Forschungen zum Alten Testament 101; Tübingen: Mohr Siebeck 2015) 185–201.
- Schreiner, J. – Kamling, R., *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Collana Biblica; I temi della Bibbia 3; Bologna: EDB 2001).
- Ska, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica; Bologna: EDB 2000).


- Smith, J.Z., “What A Difference A Difference Makes”, “*To See Ourselves as Other See Us*”. *Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity* (a cura di J. Neusner – E.S. Frerichs) (Scholars Press Studies in the Humanities; Chico, CA: Scholars Press 1985) 3–48.
- Snijders, L.A., “גֵרִים”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2002) II, 593–600.
- Soller, M., “Joseph and the Enslavement of the Egyptians”, *Jewish Bible Quarterly* 47/1 (2019) 39–44.
- Spina, F.A., “Israelites as *gērīm*, ‘Sojourners,’ in Social and Historical Context”, *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (a cura di C.L. Meyers – M. O’Connor) (American Schools of Oriental Research Special Volume Series 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1983) 321–335.
- Tajfel, H. (a cura di), *Differentiation between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (European Monographs in Social Psychology; London: European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press 1978).
- Tajfel, H. (a cura di), *Social Identity and Intergroup Relations* (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010).
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary 2; Waco, TX: Word Books 1994).
- Wetherell, M., “Cross-Cultural Studies of Minimal Groups: Implications for the Social Identity Theory of Intergroup Relations”, *Social Identity and Intergroup Relations* (a cura di H. Tajfel) (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010) 207–240.
- Wills, L.M., *Not God’s People. Insiders and Outsiders in the Biblical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2008).
- Wüench, H.-G., “The Stranger in God’s Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel’s Attitude Towards Strangers?”, *Old Testament Essays* 27/3 (2014) 1129–1154.
- Zobel, H.-S., “עֲמִית”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2006) VI, 843–847.

## The Forging of a Tradition: The Hebrew Bible, Ezra the Scribe, and the Corruption of Jewish Monotheism According to the Writings of al-Ṭabarī, al-Thaʿlabī, and Ibn Ḥazm

Steven Donnelly

Charles University in Prague

achsteven@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6880-8792>

**ABSTRACT:** A widely distributed religious legend maintains that Ezra the scribe rewrote the Hebrew Bible sometime during the post-exilic period. The story is interpreted differently among its varying iterations. Some accounts view Ezra’s recovery of the Scriptures as an act of divine wonder while other versions insist that Ezra’s hand distorted the biblical text. Both outlooks are present in medieval Islamic writings. This article considers the polemical approach of three Muslim authors (e.g., al-Ṭabarī, al-Thaʿlabī, and Ibn Ḥazm) and their portraits of Ezra, including his role that led to a purported compromise of Jewish monotheism. The article explores Ibn Ḥazm’s claim that Ezra the scribe corrupted the biblical text. Several sources are examined (e.g., *4 Ezra*, Porphyry, Justin Martyr, a Samaritan liturgical imprecation, and diverse rabbinic traditions) as plausible support for the charge that Ezra corrupted the Scriptures. A tale from *Avot d’Rabbi Natan* that features Ezra’s alleged scribal dots is posited as a reasonable source for the comment. Given Ibn Ḥazm’s interpretive outlook and Ezra’s prominent role in the story, the dots offer a new and sensible explanation.

**KEYWORDS:** Al-Tabari, Al-Talabi, Avot d’Rabbi Natan, Ezra, Hebrew Bible, Ibn Hazm, puncta extraordinaria

Islamic writings from the medieval period preserve diverse challenges to the foundational text and monotheistic claims of post-exilic Judaism. The challenges pivot on an alleged redrafting of the Hebrew Bible that yielded a literary source rejected by one medieval author as a forgery. While not all Islamic writers of the period find fault with the process of scribal transmission, a number of records maintain that a compromise in Jewish monotheism beset the religion of Israel a short time after the Babylonian exile.<sup>1</sup> This paper provides

This article is a product of research supported by Charles University through the program PRIMUS/20/HUM/010 “Textuality in Second Temple Judaism: Composition, Function, and Transmission of Texts”. The title of the article initially appeared as the title of a paper written by the same author involving similar subject matter. The present article is a substantially expanded and developed version of the initial paper available at: <https://huji.academia.edu/StevenDonnelly>.

<sup>1</sup> Hava Lazarus-Yafeh (See *Intertwined Worlds* [Princeton, NJ: Princeton University Press 1992] 19) notes that “the accusation that Jews and Christians had falsified their Scriptures (*Tahrif*) is the most basic Muslim argument against both Old and New Testaments.” *Tahrif* is a “central theme” in the Qur’an, “used mainly to explain away the contradictions between the Bible and the Qur’an, and to establish that the coming of Muhammad and

a brief overview of challenges confronting both the transmission process of the biblical text as well as the consistency of Jewish monotheism in view of the writings of select medieval Muslim authors. After a brief introduction of the authors, the study explores Ezra the scribe's legendary role in the transmission of the Hebrew Bible, which gave way to indictments of monotheistic compromise. Ibn Ḥazm's approach is differentiated from previous authors as he portrays Ezra as a fraudulent scribe who distorted the Scriptures. The study examines sources that conceivably informed his outlook, drawing content from rabbinic tradition overlooked by previous scholarship to support his view that Ezra corrupted the Hebrew Bible.

## 1. Prominent Medieval Islamic Writers and their Works

Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Ṭabarī, hereafter identified as al-Ṭabarī, was born in Persia in 838/839 C.E.<sup>2</sup> He was a prolific writer renowned for his mastery of Islamic tradition. Al-Ṭabarī was an eminent chronicler who compiled a comprehensive history of the world that spanned from the time of Adam to his own era.<sup>3</sup> His universal *History of Messengers and Kings* (*Tārīkh al-rusul wa'l-mulūk*) is esteemed as the premiere source for the earliest centuries of Islamic history and transmission.<sup>4</sup> Al-Ṭabarī also composed an expansive *Commentary on the Qur'an* (*Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*, i.e., his renowned *Tafsīr*), which fills 30 printed volumes.<sup>5</sup> The release of his *Commentary/Tafsīr* marks a launch into the classical period of *tafsīr*, a generative era that witnessed the vigorous production of

---

the rise of Islam had indeed been predicted in the uncorrupted 'true' Bible." For the notion that the corruption of the Hebrew Bible may derive from the Qur'an, cf. *ibidem*, 19–26. Gabriel S. Reynolds ("On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic," *JAOS* 130/2 [2010] 190, 193–194) distinguishes *taḥrīf al-naṣṣ* ("textual alteration") from other forms of scriptural falsification that may be implied by *taḥrīf*. He states that "there is no compelling reason to think the Qur'anic idea of *taḥrīf* involves textual alteration." Martin-Samuel Behloul ("The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity," *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* [eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke] [Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013] 457–458) acknowledges a distinction between *taḥrīf al-naṣṣ* ("textual falsification") and "false interpretation of the text" or *taḥrīf al-mā'nā*, which implies a twist of meaning. He observes that after the death of Muhammad the majority of Islamic scholars held that Jews and Christians actively tampered with their Scriptures (i.e., *taḥrīf al-naṣṣ*), while the consensus of Muslim scholars have generally viewed *taḥrīf* as a faulty interpretation (i.e., *taḥrīf al-mā'nā*).

2 As with the earlier Ibn Rabban al-Ṭabarī (b. 810 C.E.), the appendage "al-Ṭabarī" is associated with the region of Tabaristan in northern Iraq. See Al-Ṭabarī, *Commentary on the Qur'an* (trans. J. Cooper) (Oxford: Oxford University Press 1987) I, ix; P.G. Riddell, "Al-Ṭabarī," *The Qur'an. An Encyclopedia* (ed. O. Leaman) (New York: Routledge 2006) 621–623; C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill 1996) 40.

3 See Al-Ṭabarī, *Commentary on the Qur'an*, x. The *History* of al-Ṭabarī is comprised of forty volumes. See Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' (Lives of the Prophets)* (trans. W.M. Brinner) (Leiden: Brill 2002) xx.

4 Cf. D. Thomas, "Al-Ṭabarī," *Christian-Muslim Relations. II. (900–1050)* (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2010) 184–187, esp. 184.

5 Cf. C.E. Bosworth, "al-Ṭabarī," *EP* X, 11–15.

additional writings native to the genre.<sup>6</sup> Claude Gilliot categorizes his work as a *summa* that integrates legal, grammatical, philological, and rhetorical components.<sup>7</sup> Al-Ṭabarī's *History* and *Tafsīr* are enriched by his extensive travels to key centers of Islamic learning (i.e., Rayy, Baghdad, Kufa, Basra, Syria, Palestine, and Egypt), where he interviewed reputable transmitters of hadith.<sup>8</sup> He died in Baghdad in 923.<sup>9</sup>

Abu Ishaq Ahmad b. Muhammad b. Ibrahim al-Tha'labī, hereafter referred to as al-Tha'labī, was born in Nishapur, Iran.<sup>10</sup> Much of his historical background, including the year of his birth, remains uncertain. Al-Tha'labī died in 1036. He is reputed for pioneering efforts to distinguish legends from their historiographical lens.<sup>11</sup> Following in the steps of al-Ṭabarī's *History*, al-Tha'labī delivered his exegetical conclusions in prose-narrative form.<sup>12</sup> Both writers furnish anecdotal support for the novel claim of Q 9.30 that the Jews make Ezra/'Uzayr out to be the son of Allah.<sup>13</sup> Unlike al-Ṭabarī, who blended sketches of biblical prophets from *qiṣaṣ* literature with Persian history, al-Tha'labī introduced content from the Bible that was often not previously represented in *qiṣaṣ* writings.<sup>14</sup> The title of his primary work is *'Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'* (*The Brides of the Sessions about the Legends of the Prophets*).<sup>15</sup> Biblical figures esteemed as prophets by Islam are featured

6 The term *tafsīr* refers to an exegetical act (cf. Aram. פִּשְׁרָא) as well as to an interpretation of the Qur'an. C. Gilliot, "Classical and Medieval Exegesis," *EQ* II, 99–100. Al-Ṭabarī's *Tafsīr* favors grammar as a final arbiter in settling matters of exegetical dispute. *Ibidem*, 110–111; also A. Rippin, "Tafsīr," *EIX*.

7 See Gilliot, "Classical and Medieval Exegesis," *EQ* II, 111.

8 Gilliot, "Classical and Medieval Exegesis," *EQ* II, 111; Adang, *Muslim Writers*, 40–41.

9 Bosworth, "al-Ṭabarī," *EP* X, 11–15.

10 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, xxiv.

11 See T. Nagel, "Qiṣaṣ al-anbiyā'," *EP* V, 180–181.

12 The first four volumes of al-Ṭabarī's *History* preserve earlier *qiṣaṣ* content, i.e., legends or stories involving biblical figures. Al-Tha'labī also developed a *tafsīr*, but the text is less well-known and will not be referred to further in this study. See P.G. Riddell, "Al Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad," *The Qur'an. An Encyclopedia* (ed. O. Leaman) (New York: Routledge 2006) 653–655; Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, xx, xxiv.

13 The verse is featured in a Medinan *sūra*. The setting involved a formative Muslim community developing in the midst of a robust Jewish presence in Medina. Thus, the statement was a means by which the young Muslim community asserted its monotheistic boundaries, distinguishing itself from Judaism and Christianity. See I.M. Abu-Rabi', "Ezra," *EQ* I, 155–156. Steven M. Wasserstrom (*Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis Under Early Islam* [Princeton, NJ: Princeton University Press 1995] 183–184) observes that the identity of 'Uzair has been tied to Metatron, Enoch, and even Azazel. Cf. H. Lazarus-Yafeh, "'Uzayr," *EP* X, 960. Elsewhere Lazarus-Yafeh notes that the identity of 'Uzayr is disputed. The heat of Ibn Ḥazm's invective specifically targets *'Azra al Warrāq* (i.e., "Ezra the scribe") as the falsifier of the Torah. The orthographic distinction appears to be intangible as Ibn Ḥazm uses the name 'Uzayr (as written in Q 9.30) to describe the corruptor of the Bible in a letter in opposition to Ibn al-Naghri. Notwithstanding, in the twelfth century Samau'al al-Maghribi (See "Iḥḥām al Yahūd. Silencing the Jews," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 [1964] 60) claimed that 'Uzayr corresponds to the name Eliezer rather than Ezra. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 51, esp. n. 4.

14 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, xxvi.

15 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, xxiv.

among its wide spectrum of content. As the title of his principal work suggests, the text is classified as *qīṣaṣ*, a textual form characterized by stories that expound on biblical legends.<sup>16</sup>

Ibn Ḥazm was born in Cordoba in 994 C.E. His background as a medieval Islamic polemicist from the Spanish west is unique among writers reviewed in this study. Ibn Ḥazm is esteemed as a prolific author whose compositions touch on a wide array of subjects including autobiographical works, religious tradition and polemics, law, logic, ethics, history, and even romantic poetry.<sup>17</sup> His involvement with the religious-political dynamics of Andalusia led to imprisonment on two occasions in addition to a term serving as the designated vizier to the presiding caliph in the year 1023.<sup>18</sup> Eventually he joined the quasi-literalist faction of the Zāhirites of Andalusia among whom he ascended to a leadership role in 1034.<sup>19</sup> The termination of Umayyad rule in Andalusia and surrounding regions effected social change, granting him an audience with the king of Seville.<sup>20</sup> Ibn Ḥazm challenged the integrity of the king who responded with a mandate to burn all of the agitator's books.<sup>21</sup> He retreated to his family quarters, apparently discouraged by his unwelcome reception. He continued to disseminate his ideas through writing and taught more students until he died in 1064.<sup>22</sup>

Although Ibn Ḥazm was geographically dislocated from al-Tha'labī, both men produced their works during the eleventh century.<sup>23</sup> Ibn Ḥazm displays a less reserved polemical

16 Wasserstrom (*Between Muslim and Jew*, 174) notes that *qīṣaṣ al-anbiyā'* collections "presented a view of history that was almost unanimously accepted into the historical worldview of Islamicate civilization. This was part of the real history of the world." Brinner offers a historical overview of the writers of the *qīṣaṣ* genre, beginning with Wāḥb b. Munabbih (*d. ca. 728/732? C.E.*) through Ibn Kathīr (1300–1373), who attempted to omit what he perceived to be *isrā'īliyyāt* aspects of history in efforts to disabuse his text from perceived heresy. See Al-Tha'labī, *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, xviii–xxiii. As a narrative genre, *qīṣaṣ al-anbiyā'* merges with *isrā'īliyyāt* material among exegetical works of both al-Ṭabarī and al-Tha'labī. Content from *isrā'īliyyāt* lore was likely imported via early Jewish converts to Islam or even pre-Islamic sources in Arabia. Eventually the subgenre began to lose favor and was strongly opposed as a foreign influence that infiltrated Islam and spread dissent against Muhammad (e.g., Ibn Taymiya [*d. 1328*] and Ibn Kathīr). *Ibidem*, xxvi–xxviii; Gilliot, "Classical and Medieval Exegesis," 105–107. Adang, *Muslim Writers*, 9, esp. n. 49.

17 Adang, *Muslim Writers*, 61, 63; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 26.

18 Adang, *Muslim Writers*, 62.

19 Adang, *Muslim Writers*, 95. The Zāhirites represent an Islamic school of interpretation whose adherents "advocate the *literal* interpretation of the revealed sources" which include "the Koran and the *Sunna* of the Prophet." Adang notes that "they also recognize a restricted form of *ijma* (consensus), namely of the Prophet's Companions, as an additional source of Islamic law" (*ibidem*, 62). It is conceivable that Ibn Ḥazm's interpretive literalism developed in part through interaction with Andalusian Karaites. Also cf. M. Fierro, "Why Ibn Ḥazm became a Zāhirī: Charisma, Law, and the Court," *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (2018) 17–18; K. Versteegh, "Ibn Maḍā' as a Zāhirī Grammarian," *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke) (Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013) 207, 212–216.

20 Adang, *Muslim Writers*, 63.

21 Adang, *Muslim Writers*, 63–64.

22 Adang (*Muslim Writers*, 64) records that "according to his former student, Ṣā'īd al-Andalusī, who had it from Ibn Ḥazm's son Abū Rāfi' al-Faḍl, he left some 400 works, totaling about 800,000 pages—a feat Ṣā'īd adds, that had hitherto only been achieved by al-Ṭabarī." Few of these works are extant.

23 Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 17.

style than both al-Tha‘labī and al-Ṭabarī.<sup>24</sup> His virulent criticism of the biblical text made a considerable impact on his successors, perhaps owing in part to his acquaintance with both Muslim and non-Muslim sources.<sup>25</sup> Two of his writings—*Al-usul wa’l-furuq* and *Kitab al-fis-al*—describe five putatively Jewish sects by name:<sup>26</sup> Ash‘aniyya—Rabbanites, ‘Anānites—Karaites, ‘Isāwiyya—followers of Abū ‘Īsā al-Iṣbāhānī, Samaritans, and the Ṣadūqiyya (from Yemen).<sup>27</sup> His familiarity with Jewish and quasi-Jewish groups implies some awareness of the interpretive outlook held by cross-sections of the larger community, perhaps by way of personal engagement. Links to one or more of these religious subdivisions may help account for Ibn Ḥazm’s interest in and knowledge of the contents of the Hebrew Bible. Joshua Berman demonstrates that Ibn Ḥazm took a critical approach to Genesis, noting that the apologist provided “a detailed exegesis of the Hebrew Scriptures that was without precedent.”<sup>28</sup> Until his era the majority of medieval Muslim polemical energy was directed toward Christianity,<sup>29</sup> making space for his allegations that both the Gospel accounts and the Hebrew Bible were corrupted.

## 2. Transmission of the Hebrew Scriptures

The writings of Ibn Ḥazm contend that the Hebrew Bible lacks divine authenticity on account of Ezra the scribe’s handling of the text. Seeing that a number of impressions of Ezra were in circulation by the eleventh century, a polemicist potentially had access to multiple angles from which to address Ezra’s reputed recovery of the Bible. Although other

<sup>24</sup> Adang (*Muslim Writers*, 94) notes, his work is “almost invariably of a polemical nature, and an objective remark is rarely found.”

<sup>25</sup> H. Lazarus-Yafeh, “Ṭahrīf,” *EP* X, 112.

<sup>26</sup> His recognition of these discrete subgroups may betray a literary link to al-Maqdisī’s tenth century work *Kitab al-bad’ wa’l-ta’rikh* (*Book of Creation and History*). See Adang, *Muslim Writers*, 48. Also cf. R.C. Steiner, “A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification,” *Jewish Studies, an Internet Journal* 2 (2003) 160. Adang (*Muslim Writers*, 137) notes, “Like al-Mas’ūdī, al-Maqdisī, and al-Birūnī, Ibn Ḥazm knows of the existence of three different versions of the Torah.” His awareness of text critical matters may imply familiarity with any or all of these previous writers’ works.

<sup>27</sup> Adang (*Muslim Writers*, 95–98) observes that a Karaite source plausibly accounts for Ibn Ḥazm’s suggestion that the movement existed in the first century B.C.E. This explanation may throw light on his mention that Karaites were present “in two cities in al-Andalus: Talavera and Toledo.” Ibn Ḥazm discloses that his source for the ‘Isāwiyya was Yūsuf b. Hārūn (presumably a medieval reworking of Josephus’ *Antiquities* [called *Yosippon*]). He describes an additional anonymous group adhering to notions that Elijah, Pinhas, Eliezer (i.e., Abraham’s servant), and Melchizedek were still living. Murat Kaya (“The Figure of Ezra [Uzayr] and His Adoption as the Son of God by [the] Dustan Sect,” *Turkish Academic Tesearch Review* 5/4 [2020] 475–476) notes that the ‘Isāwiyya maintain that Christ was a prophet sent to the Israelites, while Mohammad was sent to the Arab population and the children of Ishmael. Kaya also identifies the Ṣadūqiyya as Zadokites, “the small group of Jews” that Ibn Ḥazm purports “believed that Ezra was the son of God.”

<sup>28</sup> See Berman, “Biblical Criticism of Ibn Hazm,” 377–390, esp. 381.

<sup>29</sup> Cf. ‘Abd al-Jabbār’s (d. 1025 C.E.) *Critique of Christian Origins*; though Reynolds (“Scriptural Falsification,” 189–195) observes that the Qur’an consistently accuses the Jews of *taḥrīf*.

medieval Muslim authors prior to Ibn Ḥazm affirm Ezra's agency in reissuing the scriptural records, the notion that the biblical text was largely subject to Ezra's influence is not a theory unique to Islam. Jewish tradition maintains that during the Babylonian exile all the Scriptures were lost and the biblical text was eventually reproduced by Ezra the scribe. Irenaeus of Lyon, a late second century Christian bishop, shares the view that Ezra restored the biblical text in his lengthy work *Against Heresies*. He states that "during the captivity of the people under Nebuchadnezzar, the Scriptures had been corrupted, and when, after seventy years, the Jews had returned to their own land, then, in the times of Artaxerxes the king of the Persians [...]" God "inspired Esdras the priest [i.e., Ezra], of the tribe of Levi, to recast all the words of the former prophets."<sup>30</sup> Apart from his claim of previous corruption, Irenaeus' view from second century France agrees with, and perhaps leans on, content from a first century apocalyptic text known as *4 Ezra*, probably composed amid the aftermath of the Roman siege in 70 C.E.<sup>31</sup>

The structure of *4 Ezra* is comprised of seven successive visions which culminate in a narrative account that briefly describes Ezra's revelation and written reproduction of material delivered to him during a forty-day period of consecration (*4 Ezra* 14:20–48).<sup>32</sup> The text suggests that Ezra's contemporaries were bereft of the law as a result of its having been incinerated (14.21). Ezra received the commission to rewrite the law of God with the assistance of five companions (vv. 22–25). Upon completion of the forty days of rigorous scribal work a total of ninety-four books were produced (v. 44). As the first twenty-four books were to be made indiscriminately available to all people, these works appear to correspond with those conventionally understood to comprise the Hebrew Bible (v. 45).<sup>33</sup> Thus, a number of these texts were available for circulation in the public domain while the final compositions were reserved for "the wise among" Ezra's people (vv. 26, 45–46).

30 Irenaeus, *Haer.* 3.21.2.

31 Juan Carlos Ossandón Widow (*The Origins of the Canon of the Hebrew Bible. An Analysis of Josephus and 4 Ezra* [Leiden: Brill 2018] 3–7) suggests a date of ca. 100 C.E. linked to content from *4 Ezra* 14, apparently based on historical events pivoting around 70 C.E. and pressures to identify a fixed canon of the Hebrew Bible. Hindy Najman (*Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra* [New York: Cambridge University Press 2014] 7–8, 11, 15–18) points out that *4 Ezra* feigns a background as if composed shortly after the destruction of Solomon's Temple in 586 B.C.E., but Najman sees the text as a post-Second Temple development from ca. 100 C.E. The writing of *4 Ezra* signifies a "reboot" or an unfreezing of time lost between the destruction of the First and Second Temples. Matthias Henze ("4 Ezra and 2 Baruch: The Status Questionis," *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall* [eds. M. Henze – G. Boccaccini – J.M. Zurawski] [SJSup 164; Leiden: Brill 2013] 4–5) recognizes that both *4 Ezra* and *2 Baruch* were written in response to the destruction of the Second Temple, despite having been fictitiously placed in the aftermath of the destruction of the First Temple. He identifies both texts as late apocalypses that concluded a generative era launched by the first Enochic writings in the third century B.C.E. Michael E. Stone (*Jewish Writings of the Second Temple Period* [Philadelphia, PA: Fortress 1984] 28, 412, 414) suggests that the dating of the book falls between 95–100 C.E. as may be deduced by symbols associated with "Flavian emperors." Although disputed, Stone suggests that the original language of the composition was most likely Hebrew.

32 Stone, *Jewish Writings*, 412–414.

33 Stone (*Jewish Writings*, 414, n. 169) notes that "this is the oldest source for the number twenty-four for the biblical books."



Concepts from *4 Ezra* appear to have shaped views toward the Hebrew Bible over a period of centuries.<sup>34</sup> Among medieval Islamic writers, both al-Ṭabarī's *History* and al-Tha'labī's *Legends of the Prophets* hold key features in common with *4 Ezra*. The broad distribution of Arabic translations of *4 Ezra* supports the idea that both al-Ṭabarī and al-Tha'labī were dependent upon its content as a source for their works.<sup>35</sup> The following shared components demonstrate the medieval writers' familiarity and harmony with *4 Ezra* 14:21–48.<sup>36</sup>

1. The notion that the Torah was either lost or destroyed by fire in response to unfaithfulness that led to captivity (*4 Ezra* 14:21, 31–33).<sup>37</sup>
2. A dialogical encounter accompanied by instructions given to Ezra that prompted the eventual recovery of the Bible on the following day (*4 Ezra* 14:23, 27, 38–39).<sup>38</sup>
3. Both medieval writers independently agree with *4 Ezra* on the following variant points:  
 Al-Ṭabarī: The drinking of a cup of liquid delivered to Ezra which precipitated a sudden awakening of his memory to the contents of the Torah in their entirety (*4 Ezra* 14:39–41).  
 Al-Tha'labī: The recording of the text by either *five* companions (*4 Ezra* 14:42–43) or Ezra's *five* fingers.<sup>39</sup>
4. Ezra's restoration of the biblical text to his people (*4 Ezra* 14:42–48; cf. 15:1–3).<sup>40</sup>

Observing that content from *4 Ezra* reappears in both al-Ṭabarī's *History* and al-Tha'labī's *Legends of the Prophets*, one also recognizes shared elements exclusive to the two medieval texts.<sup>41</sup> Both texts express a favorable outlook toward Ezra's recovery work, despite the fact that *Legends of the Prophets* was a product of the eleventh century, the same general

34 Steiner ("Biblical Redaction," 159–161) observes that "[i]t is difficult to overstate the impact of this story on religious polemics throughout the ages." He cites al-Qirḡisānī, a tenth century Karaite, to demonstrate how contemporary Islamic polemicists made reference to *4 Ezra* in order to leverage their claim that Moses' Torah was no longer extant. As a Karaite, al-Qirḡisānī takes issue with *4 Ezra* as a rabbinic tale that provided a platform for Muslim criticism of the Bible.

35 *4 Ezra* was widely distributed in the form of Arabic translations during the Middle Ages. See Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 54–56; Steiner, "Biblical Redaction," 159; M. Whittingham, "Ezra as the Corrupter of the Torah? Re-Assessing Ibn Ḥazm's Role in the Long History of an Idea," *Intellectual History of the Islamicate World* 1 (2013) 257.

36 For all references see al-Ṭabarī's *The History of Al-Ṭabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk)* (trans. M. Perlmann) (Albany, NY: State University of New York Press 1987) IV, 64–65.

37 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580, 582. Apart from the commentary on *Q* 9:30, al-Tha'labī includes a similar statement in "The Story of Daniel" which mentions that the temple and the books in it were burned. *Ibidem*, 568, 570.

38 *4 Ezra* suggests that communication was between Ezra and the Almighty (cf. 14:2, esp. v. 20) while the medieval authors describe Ezra's interaction with human agents. See Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 581–583.

39 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 582.

40 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 581–583. The renewal and returning of the Torah "through the tongue of Ezra" is also briefly mentioned within "The Story of Daniel." *Ibidem*, 570.

41 Lazarus-Yafeh (*Intertwined Worlds*, 56) notes similarity in structure in addition to other "basic elements: the loss of the Torah scroll through (the Jews') sins and troubled times, its miraculous return by Ezra, complete and precise conformity between the lost version (also miraculously returned) and the one supplied by Ezra, the joy of the children of Israel, and their admiration of Ezra exaggerated to the point of worship."

timeframe during which Ibn Ḥazm wrote *Al-fisal*.<sup>42</sup> Accordingly, al-Ṭabarī's *History* or even al-Tha'labī's ideas provided a tenable Islamic source for Ibn Ḥazm's view that Ezra rewrote the Scriptures. While Ibn Ḥazm takes issue with Ezra's recovery of the biblical text, the works of al-Ṭabarī and al-Tha'labī both place confidence in the veracity of Ezra's composition. Differing from Ibn Ḥazm, al-Tha'labī includes several anecdotal narratives that commend Ezra's historical profile.<sup>43</sup>

Al-Tha'labī's *Legends of the Prophets* contains a series of Islamic traditions relative to "one who had passed by a city which had fallen into utter ruin" (*Q* 2.259). The storyline suggests that the leading character died and remained dead for a century before being raised back to life.<sup>44</sup> Differing accounts identify the main character as either Jeremiah the prophet or Ezra the scribe.<sup>45</sup> One rendering suggests that Jeremiah was the man who died as the city of Jerusalem was brought under siege and its occupants were driven into exile.<sup>46</sup> An alternate telling recasts the role to feature Ezra as the central figure.<sup>47</sup> One legend reports that Ezra died and remained dead for a hundred years before rising as a proof of resurrection.<sup>48</sup> With a view to historiography, one can see that both al-Ṭabarī and al-Tha'labī dignify Ezra as a literary prophet, evidenced by his supernatural recovery of the Hebrew Bible. Meanwhile, al-Tha'labī further develops the tale involving the enigmatic identity of Ezra in the next chapter, which presents traditions corresponding to *Qur'an* 9.30.

42 The lives of al-Tha'labī and Al-Juwaynī (1028–1085) briefly overlapped. Both had origins in Nishapur and held to the Shāfi'ite school of jurisprudence. However, in an approach that differs greatly from that of al-Tha'labī, al-Juwaynī's *Shifā'* argues that both the Torah and the Gospels were deliberately falsified, suggesting that financial incentives may have motivated Ezra to alter the Torah. To support his claim, Al-Juwaynī appeals to genealogical data recorded the Hebrew text at contrast with the Septuagint. See D. Thomas, "Al-Juwaynī," *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History*. III. (1050–1200) (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2011) 121–123; Lazarus-Yafeh, "'Uzayr,'" *EP* X, 960. Seeing that Ibn Ḥazm made a similar claim about Ezra, taking a critical approach to Genesis at roughly the same time period, it is possible that polemical data transferred from Spain to Iraq and vice-versa at a rapid pace. Though not addressing any specific contrast with the Septuagint, Berman investigates Ibn Ḥazm's approach toward Genesis in "The Biblical Criticism of Ibn Hazm the Andalusian," 382–387. Ibn Ḥazm also found fault with the Hebrew Bible and the Septuagint, as well as the Samaritan Pentateuch. See Lazarus-Yafeh, "Taḥrīf," *EP* X, 111–112; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fisal* (Rif'at, III, 452–453, 461, 463).

43 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 573, 576–583. Among competing Islamic traditions, al-Tha'labī notes that Ezra was viewed by some as the subject of *Q* 2.259 who died and came back to life after one hundred years as a proof of the resurrection of the dead. Additionally, Ezra is esteemed as one whose prayers for the afflicted were answered with the result of a miraculous recovery. *Ibidem*, 576–80.

44 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 576–580, esp. 577.

45 Given the two potential protagonists—Ezra or Jeremiah—it is possible that al-Tha'labī was influenced by a Jewish tradition that attributed authorship of Psalm 137 to Jeremiah. Ezra is credited with rewriting the text and placing it within the order of Psalms. See below.

46 The text derives imagery from Ezekiel 37:1–14. Instead of Ezekiel, Jeremiah is the prophet in focus. The bones are not the house of Israel, but those of a donkey. Instead of reviving the children of Israel and restoring the exiles to the land of Israel, the donkey (a non-kosher beast) is revived after a hundred years.

47 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 578–579.

48 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 578–580, esp. 579.

### 3. Monotheistic Compromise

The sole mention of Ezra's name in the Qur'an indicates that Ezra was shown uncommon reverence by the Jews. Sūra 9.30–31 contains a statement that prompted medieval Islamic writers to raise a heightened sense of caution against alleged corruption intrinsic to the monotheisms of both Judaism and Christianity. Meanwhile, related commentary served to bolster the claims of Islam as a uniquely monotheistic religion. A translation of *Q* 9.30–31 reads:<sup>49</sup>

The Jews say, "Ezra is the son of Allah"; and the Christians say, "The Messiah is the son of Allah." That is their statement from their mouths; they imitate the saying of those who disbelieved [before them]. May Allah destroy them; how are they deluded? They have taken their scholars and monks as lords besides Allah, and [also] the Messiah, the son of Mary. And they were not commanded except to worship one God; there is no deity except Him. Exalted is He above whatever they associate with Him.

Referring back to the Ezra legend from al-Ṭabarī's *History*, one readily senses a favorable stance toward Ezra. The scribe is portrayed as both the one who grieves the loss of the Torah as well as the celebrated human vessel who restores the Bible to the children of Israel. However, the festive occasion with which the tale concludes is interrupted with a final startling report, "Then he [Ezra] died. In the course of time, the Israelites considered Ezra to be the son of God. God again sent them a prophet, as He did in the past, to direct and teach them, and to command them to follow the Torah."<sup>50</sup> Although al-Ṭabarī displays a generally favorable attitude toward Ezra and his efforts to reclaim the Torah for his people, he purports to find a glaring defect in the monotheistic claims of Judaism. According to al-Ṭabarī, Ezra's heroic act of restoring the Torah to Israel marked an occasion of national compromise as the people began to call Ezra the son of God.<sup>51</sup> The charge of *Q* 9.30—namely that "the Jews say, 'Ezra is the son of Allah'"—is here recast in the creative lore of al-Ṭabarī's text. The indictment is sharpened as the adjacent qur'anic verse includes the admonition to worship only one God.

Al-Tha'labī's *Legends of the Prophets* displays features that cohere with those of al-Ṭabarī's *History*. As suggested above, a portion of al-Tha'labī's text provides an anthology of Islamic folklore that links Ezra to *Q* 9.30.<sup>52</sup> The chapter in focus furnishes a cache of legends that reaffirm the claim that "the Jews say: Ezra is the son of God."<sup>53</sup> Placed at

<sup>49</sup> Qur'an trans. from <http://quran.com>.

<sup>50</sup> See Al-Ṭabarī, *History*, IV, 65; also cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 54–55; Adang, *Muslim Writers*, 229–231.

<sup>51</sup> His earlier *Tafsir* offered more conservative explanations, initially limiting the claim to an individual known as Pinhas, eventually suggesting that multiple Median Jews exalted Ezra's status while greeting Muhammad at his arrival in Medina in 622 C.E. Abu-Rabi' ("Ezra," 155–156) notes that the claim is linked to a Median sūra.

<sup>52</sup> Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580–583.

<sup>53</sup> The basis for the statement is difficult to determine. As noted by Haïm Z'ew Hirschberg, "These words are an enigma because no such opinion is to be found among the Jews" ("Ezra: In Islam," *EncJud*, VI, 653).

the head of the chapter of al-Tha'labī's work, the indicting remark about "the Jews" from the Qur'an functions as an initial inclusio that introduces each of the three colorful vignettes which sequentially follow.<sup>54</sup> Each consecutive narrative sketch relays a tale in which the tragedy of Israel's loss of the Torah is neutralized by Ezra's remarkable recovery of the sacred text. The pivotal statement from the Qur'an, "the Jews say: Ezra is the son of God," is vindicated by the closing sentence of each of the three episodes. The content and concluding statements of the three accounts vouch for the authenticity of Q 9.30. An overview of the larger literary scheme suggests that each story was selected and arranged with a discrete rhetorical goal in mind. The literary arrangement supports the initial claim that "the Jews say: Ezra is the son of God." A summary sentence functions as a final inclusio that marks the structural bookend of the chapter. The following summary of the arrangement may add clarity:

The chapter is set in motion with an opening inclusio gleaned from Q 9.30, "God has said, 'And the Jews say: Ezra is the son of God.'"<sup>55</sup> The statement functions as a polemical refrain.

The first tradition, ascribed to 'Atiyah al-'Awfī from Ibn 'Abbās, reaches a point of resolve with an exclamation placed in the mouth of the Israelites that conveys a sense of deep awe in response to Ezra's accurate reception of the Torah, namely: "Ezra would not have been given this were he not the son of God!"<sup>56</sup>

The second segment, ascribed to Al-Suddī and Ibn 'Abbās from 'Ammār, bears essentially the same sentiment as the first story. This second sketch concludes with a statement that appears to be linked to the scholars who compared Ezra's work with the text returned to them in the Ark: "God gave this to him only because he is His son."<sup>57</sup>

The final narrative of the collection is attributed to al-Kalbī. The third account closes with a final indicting comment that shares rhetorical emphasis with the two previous anecdotes. The episode ends with a shocking response from the Israelites after comparing Ezra's reproduction of the Torah: "God would not have sent down the Torah into the heart of one of us after it had departed from our hearts, except if he were His son."

To make a cliché of the point, the chapter concludes with the final inclusio refrain, "Whereupon the Jews said that Ezra is the son of God."<sup>58</sup>

Ibn Ḥazm clearly took issue with the monotheistic claims of Judaism, though he was perhaps less determined than his contemporary to make an apothetic spectacle of Ezra the scribe. To be sure, Ibn Ḥazm's *Kitab al-fisal* publishes sentiment that concurs with claims of Q 9.30. He does limit charges that "the Jews say Ezra is the son of Allah" to the Ṣadūqiyya (i.e. Sadducees), a "politico-religious" sect that he considers distinct from other Jewish

54 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580.

55 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580 (Italics from *Qiṣaṣ al-anbiyā'*).

56 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580–581.

57 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 581–582.

58 Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 582–583.

subgroups due to their novel veneration of Ezra.<sup>59</sup> He notes that the Ṣadūqiyya lived in Yemen at one time, though by his own era the group had vanished.<sup>60</sup>

Another reference that may involve the deification of Ezra is linked to the figure of Metatron, a semi-divine angelic intermediary. In a conflated amalgam of rabbinic traditions Ibn Ḥazm alleges that the Jews worship Metatron as an auxiliary god with reference to Yom Kippur observance.<sup>61</sup> Steven M. Wasserstrom sees a tacit link between Metatron

- 
- 59 Nurshif‘Abd Al-Rahim Mustafa Rif’at, *Ibn Hazm on Jews and Judaism* (PhD Diss., University of Exeter; Exeter 1988) II/4, 306. Also cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 52, n. 7, also p. 68; Adang, *Muslim Writers*, 98. Kaya suggests that Ibn Ḥazm had likely never been to Yemen, and evidence fails to confirm that the Ṣadūqiyya ever settled there. Kaya does not charge the Ṣadūqiyya with the scandal of revering Ezra as the son of God. Instead, he posits that a faction of the Samaritan community, known as the Dustan sect, more likely account for the Jews who held Ezra to be the son of God. Kaya’s theory rests in part on the idea that, unlike other Samaritans, the Dustan community was favorably inclined toward Ezra. See Kaya, “The Figure of Ezra,” 471–476, esp. 476.
- 60 Rif’at, *Ibn Hazm on Jews and Judaism*, II/4, 306. Also cf. the content of *al-Radd ‘ala Ibn al-Naghriḷa*, written in opposition to his opponent, Ibn al-Naghriḷa (reproduced in Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 67–68). Rif’at notes that a similar claim was introduced in the ninth century by al-Jāḥiẓ’s *Risalat al-Radd ‘ala Nasara* which stated that a particular group “exaggerated” Ezra’s “importance and called him the son of God, and this is well known about them. A remnant of this group survived in Yemen, Syria and inside the Roman countries.” Al-Jāḥiẓ, *Risalat al-Radd* (Rif’at, II/4, 309). Al-Jāḥiẓ adds that Ezra was awarded this title “as a token of his obedience to God and of the respect in which the people hold him, because he is one of Israel’s sons.” *Ibidem*, 309. Al-Jāḥiẓ seems to suggest that two categories existed. In response to a miraculous restoration of the Scriptures one group overstated Ezra’s importance as the exclusive son of God. The other group esteemed every Jew of Israel as a bearer of the title son of God. Al-Ṭabari’s *History* and al-Tha’labi’s *Legends of the Prophets* represent the former example. Also cf. Rif’at, *Ibn Hazm on Jews and Judaism*, II/4, 309–310.
- 61 Reworking a talmudic text cited a century earlier by al-Mas’ūdi, he implicates a story from *b. Berakhot* 3a that depicts God mourning “as the dove moans” and saying, “Woe unto Me, that I destroyed My house, that I divided My sons and daughters from each other. My stature shall be bent until I build up My house and bring My sons and daughters back to it.” See Ibn Ḥazm, *Kitab al-fisal* (Rif’at, III, 476); also cf. Adang, *Muslim Writers*, 99–101; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 31–32, esp. n. 38. Ibn Ḥazm criticizes the anthropomorphic notion of God expressing sorrow over chastening the people. (The initial context refers to the demise of the Second Temple.) Ibn Ḥazm’s *Kitab al-fisal* differs from the Talmud in details and contextual placement. The text appears to be mingled with *b. Ber.* 7a, involving the figure of Ishmael b. Elisha. Ishmael recounts a fabled encounter with God by stating, וראיתי אכרתיהל יהוה צבאות שהוא יושב על כסא רם ונושא—“And I saw Akhteriel Yah, the Lord of hosts, who is the one sitting on a throne, high and lifted up.” The talmudic tale derives phraseology and content from Isaiah’s calling in 6:1. The story continues with the direct instruction, “Ishmael, my son, bless me.” Ishmael responds by addressing God as a dependent being. Given the subservient expressions attributed to God it is little surprise that Ibn Ḥazm took issue with the anthropomorphic content. He also appears to draw content from *Shi’ur Qumah*, a mystical text featuring both R. Ishmael and Metatron. See Adang, *Muslim Writers*, 99; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 31–33. Haggai Mazuz (“Ibn Ḥazm and Midrash,” *JSS* 62/1 [2017] 143–144) compares the talmudic content with Ibn Ḥazm’s rendition, observing how the rabbinic material is misrepresented in order to suggest that “the sources are fabricated.” Ibn Ḥazm seems to intermix all three sources. Neither talmudic segment explicitly mentions Metatron. *Shi’ur Qumah* purports to relay corporeal measurements of the divine body as disclosed by Metatron. Ibn Ḥazm portrays the figure of Metatron simulating God’s anthropomorphic expressions as depicted by the talmudic stories, alleging that the Jews worship Metatron during Yom Kippur. See Adang, *Muslim Writers*, 100–101; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 31–32, esp. n. 38. Ibn Ḥazm (*Kitab al-fisal* [Rif’at, III, 478]) states that “these Jews” petition “another god, in addition to Allah,” which he regards as “sheer polytheism.” While this description displays the polemicist’s distaste for assigning anthropomorphic qualities to God, it also suggests that he had access to rabbinic tradition.

and Ezra the scribe in Ibn Ḥazm's claim that "the word 'Metatron' according to them [i.e., the Jews] means 'the little god'."<sup>62</sup> However, the esoteric link relies on tenuous scribal synonymity with Enoch as a "little lord" angel-creator.<sup>63</sup> While the idea that Ezra's identity as one of the collective "children of God" (*b'nei elohim*) may have caught the attention of Ibn Ḥazm (or even Muhammad),<sup>64</sup> Wasserstrom's overarching suggestion implies that the rabbinic community—not merely the Ṣadūqiyya of Yemen—were blameworthy for exalting Ezra's status to that of divine son.<sup>65</sup> The dependency on rabbinic literature to reach such a conclusion precludes the prospect of finding a link between Ezra and Metatron among any other Jewish sect.

#### 4. Ibn Ḥazm's Polemical Posture

Ibn Ḥazm's attitude toward Ezra the scribe was considerably less charitable than the approach of either his contemporary al-Tha'labī or al-Ṭabarī, a century earlier.<sup>66</sup> Al-Tha'labī issued an artful defense, at harmony with the Qur'an, that commends the marvel of Ezra's restoration of the biblical text. Nothing is said to impugn or disrespect the character of Ezra the scribe. By commending his recovery of the Bible, both al-Ṭabarī and al-Tha'labī imply that Ezra functioned as a prophetic agent. To the contrary, expanding the charges against Christianity for tampering with the Gospels,<sup>67</sup> Ibn Ḥazm launched criticisms that discredited both the textual legacy and the ethical integrity of Ezra the scribe. Earlier legends about Ezra's heroic rewriting of the Bible are modified and restructured to account for an indictment of *tahrīf al-naṣṣ* (i.e., "textual alteration"). Ezra is accused of having deliberately falsified the Scriptures.<sup>68</sup> Although during the tenth century both al-Ṭabarī and al-

62 See Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 183–184.

63 Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 183; G.D. Newby, *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Columbia, SC: University of South Carolina 1988) 59–61.

64 Newby, *A History of the Jews of Arabia*, 60–61.

65 His does link Ibn Ḥazm's argument about worship of an angelic agent to a rabbinic subgroup, but falls short of identifying the object of exaltation as Ezra the scribe. See Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, 183–185.

66 Kaya ("The Figure of Ezra," 475) notes that both al-Ṭabarī and al-Tha'labī saw Ezra as a heroic figure. Lazarus-Yafeh notes that both al-Ṭabarī and al-Tha'labī were at harmony with the consensus of Jewish and Christian writers who also viewed Ezra as "a positive figure." See Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 59. Also cf. *4 Ezra* 14; Irenaeus, *Haer.* 3.21.2; ms. Hamburg 32 re: Ps 137 (commentary from northern France); *b. Sanh.* 21b.

67 Cf. Behloul, "The Testimony of Reason," 465–467; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 26–28; J.P. Monferrer Sala, "Ibn Ḥazm—*Kitāb al-ḥiṣāl*," *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History*. III. (1050–1200) (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2011) 141–143.

68 Ibn Ḥazm labels the scribe as a "Zindic"—heretic. See Kaya, "The Figure of Ezra," 475; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 34. Lazarus-Yafeh writes: "following earlier pre-Islamic sources, he accused Ezra the scribe of having purposely corrupted the Biblical text" (*ibidem*, 45). Ibn Ḥazm's attitude toward Ezra's act of textual recovery differed from other Muslim authors. While acknowledging that the Torah was burned, and that Ezra reminded a replacement, he sees Ezra's version as a product of his memory that involved subjective emendations. Ibn Ḥazm claims that the Jews admit that Ezra emended the text. See Adang, *Muslim Writers*, 245–246.

Maqdisi advanced claims that textual distortions existed, some of the sources undergirding Ibn Ḥazm's charges were likely of a pre-Islamic nature.<sup>69</sup> Given his ambition and familiarity with religious works outside the context of Islam, one may surmise that Ibn Ḥazm sought out non-Muslim sources to substantiate his point.

The earliest explicitly negative press directed toward Ezra's alleged revision appears to surface during the third century C.E. from the pen of Plotinus' student Porphyry. His *Adversus Christianos* contends that all of Moses' texts were reduced to ashes when the first temple was destroyed, "and all those which were written under his name afterwards were composed inaccurately one thousand one hundred and eighty years after Moses' death by Ezra and his followers."<sup>70</sup> It may be that Ibn Ḥazm was acquainted with this statement as he expressed personal interest in translating Porphyry's work.<sup>71</sup> His familiarity with Porphyry is further attested in a book called *al-Taqrīb*, which Ibn Ḥazm composed while in exile. As an introduction to logic, the text expounds on content derived from both Aristotle's *Organon* and Porphyry's *Isogoge*.<sup>72</sup>

Although Lazarus-Yafeh mentions Justin Martyr's second century *Dialogue with Trypho* regarding corruption of the biblical text, Ezra is shown no disrespect in Justin's work.<sup>73</sup> Justin does address the subject of omissions from the Scriptures as having taken place "only a short time [ago]" (*Dial.* 72.1), but only by the calculated efforts of Trypho's teachers.<sup>74</sup> According to Justin, the alleged tampering with the text took place after the production of the Septuagint translation. Although he mentions the legend about Ptolemy and the seventy elders who translated from Hebrew to Greek, Justin refers to verses from outside the Pentateuch that he claims have been altered or removed from the text. For whatever reason Justin chose to mention the Pentateuchal translation committee, he argues that someone meddled with the biblical text within the brief period of time subsequent to the initial

69 Al-Ṭabarī's exposition of *Q* 2.79 accuses the Jews of textual forgery. See Al-Ṭabarī, *Commentary*, I, 413. Given his positive portrait of Ezra elsewhere, presumably he sees corruption introduced after Ezra's redrafting of the Hebrew Bible. It is plausible that Ibn Ḥazm gleaned both the story of Ezra's recovery of the Bible and the idea of *tahrif al-naṣṣ* from Al-Ṭabarī. Possibly al-Maqdisi's *Kitāb al-bad'* also shaped Ibn Ḥazm's notions of textual alteration. Cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 45; Adang, *Muslim Writers*, 233, 251. Despite the fact that al-Maqdisi claimed the distortions took place at Sinai, Ibn Ḥazm blames Ezra as the scribal instigator. Steiner ("Biblical Redaction," 160) points out that al-Maqdisi claims that Ezra recovered the Torah to the letter before handing the text over to his student who became the source of corruption.

70 Porphyry, *Christ.* 465e (Stern, 423, 427–428). Cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 63.

71 Rif'at (*Ibn Ḥazm on Jews and Judaism*, II, 296) notes that in Ibn Ḥazm's *Kitāb al-taqrīb li bad al-mantiq* (p. 8) he reveals plans to translate material from both Aristotle and Porphyry on the subject of logic.

72 José Miguel Puerta Vilchez ("Inventory of Ibn Ḥazm's Works," *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* [eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke] [Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013] 743–746, esp. 746) refers to the book as "no more than a summary explanation of what is contained in Aristotle's *Organon* and Porphyry's *Isogoge*, that can be used [...] in the strictly Muslim area of jurisprudence and theology." Cf. Behloul, "The Testimony of Reason," 465–466.

73 Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 63; Justin, *Dial.* 72.1.

74 Trypho, Justin's interlocutor throughout the *Dialogue with Trypho* (71.1–72.1), was allegedly a pious Jew. Justin claims that the book of Ezra was among the books that were modified.

completion of the Greek translation. It is possible, though far from likely, that Justin's claims contributed to Ibn Ḥazm's overall criticism of the biblical text, viz. "the transmission is corrupt, interrupted, and unsound."<sup>75</sup> Given that the limited time interval between the late Greek and Roman periods affords merely a late and narrow margin of time for falsifying the text,<sup>76</sup> it requires one to embrace a glaring anachronism to pin the blame on Ezra. Further, pre-Nicene Christian texts seem to afford little to no basis for dishonoring Ezra as a purveyor of false tradition.<sup>77</sup>

The Samaritan tradition and general worldview may represent another source of influence tapped by Ibn Ḥazm by which he plausibly derived or supplemented his distaste for Ezra and his reproduction of the biblical text.<sup>78</sup> Already having dismissed the Tanakh as a counterfeit—in favor of their own Pentateuch—one may readily expect the Samaritan community to stand averse to Ezra and his legendary recovery of the Hebrew Scriptures. Contempt of this nature was perhaps galvanized by the talmudic claim that "even though the Torah was not given through him, its writing was changed through him."<sup>79</sup> If the script was changed in order "to build a greater barrier between the Samaritans and the Jews" (as may be implied)<sup>80</sup> it ought not be surprising to find that some from within the Samaritan community looked back on the person of Ezra with contempt. Despite the fact that Ibn Ḥazm acknowledges that he had never encountered the Samaritans, it remains possible that the contents of a Samaritan liturgical prayer contributed to the formulation (or reinforcement) of his polemical posture toward Ezra's alleged role in the process of scriptural transmission.<sup>81</sup> Within the context of a prayer linked to Yom Kippur, a brief imprecation targets Ezra and his textual legacy. The line of amalgamated Hebrew-Aramaic

75 Ibn Ḥazm, *Kitab al-fisal* (Rif'at, III, 485).

76 Justin lived during the mid-second century C.E.

77 To the contrary, Irenaeus, Justin's contemporary in the west, holds to an idea similar to 4 *Ezra*, namely, that Ezra "recast all the words of the former prophets" after returning from Babylon. Irenaeus (*Haer.* 3.21.2) records that the "Scriptures had been corrupted" prior to this point.

78 Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 60–63. Al-Mas'ūdi's tenth century *Muruj al-dhahab* relays that the Samaritans claimed that "the Torah of Moses" had been "forged, altered and changed" and produced by Zerubbabel based on "what certain Israelites had remembered." See Adang, *Muslim Writers*, 47, 232.

79 *B. Sanh.* 21b. The text suggests that the Assyrian script and the Aramaic tongue were given לישון הקודש—"the holy tongue" were for Israel, while the Hebrew script and the Aramaic tongue were given להדיוטות—"for the commoners." Marcus Jastrow (*s.v.* "הדיוט," *Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [ed. M. Jastrow] [Peabody, MA: Hendrickson 1926]) suggests alternate definitions of "ignoble" or "ignorant." The Talmud proceeds to inquire about who the הדיוטות are. The response identifies them as כותאי, a reference to the Samaritans. Thus, the account makes a separation between Israel and the Samaritan community that is bolstered by linguistic distinctives. The term הדיוטות, directed toward the Samaritans, is not one of endearment. The Michael L. Rodkinson translation (*New Edition of the Babylonian Talmud. Sanhedrin* [ed. I.M. Wise] [Boston, MA: Talmud Society 1918] VIII, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/FullTalmud.pdf> [access: 27.03.2023]) may capture the intent by interpreting the word simply as "idiots." See also Kaya, "The Figure of Ezra," 472.

80 Textual note culled from *b. Sanh.* 21b, The Soncino Edition, n. 49.

81 Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 60, esp. n. 31.



text reads: אָרוּר עֲזָרָה וְדַבְרֵיו דְּכַתָּב בְּבִישָׁאוֹ—“Cursed be Ezra<sup>82</sup> and his words that he wrote in his shame.”<sup>83</sup> The imprecation directed toward a priest (i.e., Ezra) in the context of a Yom Kippur prayer is striking. One can easily imagine that Samaritan animosity toward Ezra may have drawn the attention of Ibn Ḥazm as he hunted for additional Jewish sources to support his polemical claims.<sup>84</sup>

## 5. Rabbinic Sources and Ezra’s Scribal ‘Dots’—*Puncta Extraordinaria*

It remains uncertain which rabbinic source(s) may support Ibn Ḥazm’s claim that the Jews acknowledge that Ezra emended the Scriptures. Camilla Adang makes the reasonable suggestion that the polemicist’s reference to alterations is associated with the *tiqqunei soferim* (i.e., corrections of the scribes), a phrase associated with (usually eighteen) suspected scribal revisions to the biblical text.<sup>85</sup> Adang posits that the influence of al-Qirḳisānī, a tenth century Karaite author, may inform Ibn Ḥazm’s awareness of the subject matter.<sup>86</sup> A Karaite akin to al-Qirḳisānī may well account for Ibn Ḥazm’s acquaintance with the notion of Ezra’s emendations. Richard C. Steiner makes a fair point that scholars have not identified any explicit reference to the *tiqqunei soferim*, noting that Adang sees a tenable reference to the tradition in Ibn Ḥazm’s statement about the Jews’ admission that Ezra altered the text.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> The name Ezra (עֲזָרָה) is here spelled with a final ה rather than an א, but the context requires a noun and the scribal action seems to remove any ambiguity about the referent.

<sup>83</sup> Hebrew-Aramaic text from A.E. Cowley, *Samaritan Liturgy* (Oxford: Clarendon 1909) II, 514, line 2. It is difficult to reach decisive conclusions about the dating of the imprecation on a sheerly linguistic basis. The text combines a Hebrew nucleus with peripheral Aramaisms (e.g., the relative particle ך linked to the verb כַּתָּב). A chronology based on linguistic strata is corroborated by identification of a late fourteenth century writer, Abisha (אַבִּישָׁע). See A. Tal, “‘Hebrew Language’ and ‘Holy Language’ between Judea and Samaria,” *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (ed. J. Zsengellér) (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2011) 197. Abraham Tal notes that Abisha was a priest and a prolific writer (*ibidem*, 194–197). Cowley (*Samaritan Liturgy*, II, xxvii–xxviii) informs that this particular Abisha (*d.* 1376) was the son of the high priest, Phineas (*d.* 1368) b. Yosef. Though the fourteenth century post-dates Ibn Ḥazm’s era by hundreds of years, the written form of the Yom Kippur curse may reflect a considerably more antiquated liturgical tradition. The written liturgical form likely preserves an outlook of long-standing contempt for Ezra’s scribal activity.

<sup>84</sup> The possibility is heightened by his familiarity with the Samaritan community and their Scriptures. See H. Hirschfeld, “Mohammedan Criticism of the Bible,” *JQR* 13/2 (1901) 228.

<sup>85</sup> See Adang, *Muslim Writers*, 246–247; Steiner, “Biblical Redaction,” 156–158, 161, cf. 166. For additional content related to scribal emendations, cf. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Bible Hebraica*, 2 ed. (trans. E.F. Rhodes) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995) 17–18; Christian D. Ginsburg (*Introduction to the Massoretico-Edition to the Hebrew Bible* [London: Trinitarian Bible Society 1897] 347–363, esp. 347, n. 2) notes that the St. Petersburg Codex from 916 C.E. makes reference to eighteen scribal corrections (בְּנֵי יִיזָח תִּיקוּן טַפְּרִיִּים). Cf. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon 1985) 66–74; E.R. Brotzman, *Old Testament Textual Criticism* (Grand Rapids, MI: Baker 1994) 54–55, 116–118; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2 ed. (Minneapolis, MN: Fortress 1992) 64–67.

<sup>86</sup> See Adang, *Muslim Writers*, 245–246.

<sup>87</sup> See Steiner, “Biblical Redaction,” 124, 159–162, 166, esp. n. 143.

Granting that explicit references are not available to spell out which, if any, rabbinic texts or ideas may warrant Ibn Ḥazm's statement, Adang's theory about the *tiqqunei soferim* seems to be a sensible one. Though, a more intuitive explanation may thus far have been overlooked. Steiner maintains that "Byzantine Rabbanites" held to a theory about the editing process of Scripture that failed to take root in Spain on account of Muslim polemics involving Ezra the scribe.<sup>88</sup> Steiner demonstrates that the Byzantine theory spread in the regions of Germany, northern France, and eventually to Provence, where he suggests that the editing theory underwent changes.<sup>89</sup> The theory itself derives content from Palestinian sources, vividly featuring the scribal role of Ezra as characterized by a midrashic work known as *Avot d'Rabbi Natan* (c. seventh to tenth century).<sup>90</sup> Steiner persuasively argues that Ibn Ezra (1089–1167) avoided discussing concepts of textual variation in view of the polemical climate that dominated Spain.<sup>91</sup> There is logical merit to his proposal. However, Steiner's claim that Muslim polemics about Ezra inhibited the spread of the Byzantine redaction theory fails to acknowledge that the theory may have inadvertently informed Muslim polemicists in Spain. Steiner's ideas about the theory have roots in rabbinic textual notions that date back to the tenth century,<sup>92</sup> barely prior to the entry of Ibn Ḥazm's contribution to the religious-polemical dynamics of the region.<sup>93</sup> Accordingly, Steiner's thesis overlooks the possibility that the editing theory involving Ezra first reached Ibn Ḥazm and then served as a catalyst to fuel medieval Muslim polemics, which in turn offset the spread of the Byzantine theory in Sefarad.<sup>94</sup>

As previously suggested, traces of rabbinic influence linked to the theory may be discernible among the stories of al-Tha'labī's *Legends of the Prophets*. The exegetical narratives that expound on *Q* 2.259 and 9.30 assign a prominent role to both Ezra the scribe and Jeremiah the prophet. Variant episodes draw a parallel that casts each of the biblical figures in the role of "one who passed by a city which had fallen into utter ruin" (*Q* 2.259), the backdrop being the Babylonian siege of Jerusalem. These tales segue into al-Tha'abī's rendition of Ezra's recovery of the biblical text and the ensuing smear campaign linked to *Q* 9.30 about the Jews deifying Ezra. Given that sketches of Ezra's recovery of the Scriptures are almost certainly

88 Steiner, "Biblical Redaction," 124, 147–148, 153–155, esp. 158.

89 Steiner, "Biblical Redaction," 124, 159–162.

90 See Steiner, "Biblical Redaction," 124.

91 Steiner, "Biblical Redaction," 153–157.

92 Steiner, "Biblical Redaction," 124, n. 2.

93 While Steiner's contribution may accurately assess the spread of an editing theory among the medieval rabbinic community, the argument falls short of explaining how Muslim polemics managed to develop ideas about Ezra the scribe.

94 Steiner ("Biblical Redaction," 124) implies that Byzantine rabbinic tradents espousing the theory saw it as a liability in the territory of Spain in the wake of Islamic polemical ideas already in circulation. Perhaps *Q* 9.30 might be cited to support the idea, but the Qur'anic influence was not limited to the area of Spain. Ibn Ḥazm's polemical voice was not heard until well into the eleventh century. Prior to that time, the diatribe against Ezra's recovery of the biblical text was not likely an issue in the region. A letter from Emperor Leo III (probably from the eighth century) to the Umayyad Caliph 'Umar II implies that the supernatural recovery of Ezra (without mention of his name) was called into question, but the matter was not isolated to Spain. *Ibidem*, 158–159.

grounded in *4 Ezra*, the content and juxtaposed arrangement of al-Tha'labī's legends may betray encounters with an early strand of the redaction theory advocated by Steiner. That is, a latent source beyond *4 Ezra* may inform and take shape in the structure of al-Tha'labī's exegetical folklore.

In an exposition on Psalm 137, an anonymous medieval Jewish commentator writing in northern France states: וכשעלה עזרא מבבל וכתב כל הספרים—“And Ezra went up from Babylonia and wrote all of the [biblical] books.” The medieval exegete credits Ezra with having edited and arranged the Psalms in their current sequence (see Ps 137 [ms. Hamburg 32]).<sup>95</sup> The commentary suggests that Ezra personally added Ps 137 to the Psalter. The anonymous explicator claims that Jeremiah drafted the initial composition which was not placed within the order of Psalms until Ezra rewrote it, along with the other biblical books, after returning from exile.<sup>96</sup> Although the commentary post-dates al-Tha'labī's era, the commentator logs an understanding that may have circulated over a period of several centuries. While the Psalm itself laments the Babylonian captivity, the commentary showcases both Jeremiah's authorship and Ezra's agency in reproducing the text. Thus, key components of the commentary play out in sequence at the core of al-Tha'labī's *qiṣaṣ*. The setting relates to the siege of Jerusalem and the exile. Jeremiah, though not functioning as an author, plays a central role in one legendary account, while Ezra fills a corresponding role in the next chronicle. Both figures died and disappeared for a century before being revived after the captivity.<sup>97</sup> The subsequent interpretive tales, which enlarge on *Q* 9.30, make an exhibition of Ezra's miraculous recovery of the Bible before reporting that the Jews over-sensationalized Ezra's recovery work, divinizing him as the son of God.

It is possible that al-Tha'labī provides a link between notions that eventually circulated among rabbinic exegetes in northern France as well as among medieval Muslim polemical writers. Given the rapid exchange of ideas that potentially took place between Ibn Ḥazm in Spain and al-Juwaynī in Nishapur, it is conceivable that al-Tha'labī's legends were dispatched among Islamic spheres of influence that included the region of Andalusia. Accordingly, even al-Tha'labī's emphasis on Ezra's prominent role may have contributed to the phenomenal scarcity of the Byzantine theory among Andalusian Jews that Steiner observes.

<sup>95</sup> For a reproduction of the content of ms. Hamburg 32, see I.M. Ta-Shma,

“משהו על ביקורת המקרא באשקנו בימי הביניים,” *ספר זכרון לשרה קמין*, “משהו על ביקורת המקרא באשקנו בימי הביניים” (ed. S. Japhet) (Jerusalem: Magnes Press 1994) 457–458. Also cf. Steiner, “Biblical Redaction,” 131, 155.

<sup>96</sup> The narrator infers that Jeremiah is the author of the Psalm as the prophet brings a charge against the Edomites before God: ירמיה הנביא היה תובע עלבנו לפני הק' מאדום ששמחי על מפלתן של ישראל—“Jeremiah the prophet was expressing his claim before the Holy One against Edom, which rejoiced over the downfall of Israel; and in this you can understand that Jeremiah spoke about the rivers of Babylon” (cf. Ps 137:7). The anonymous commentator draws a parallel between the indictment against Edom in Ps 137 and Jeremiah's composition in Lam 4:21: שהרי מעניין אילו דברים אמר באיכה שנאי שישו ושמחי בת אדום גם עליך תעבור כוס וגו'—“After all, it is interesting that he said the words in Lamentations, as it says, ‘Be glad and rejoice, daughter of Edom,’ also upon you the cup will pass, etc.”

<sup>97</sup> The reference to Ezra's grandsons as elderly men in “the assembly” is suggestive of the men of the great assembly associated with Ezra and the editing theory. See Al-Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, 580; comp. with Steiner, “Biblical Redaction,” 149–151, 157.

More specifically, the influence of Ibn Ḥazm in Spain may have so charged the polemical atmosphere of the region that trademarks of the Byzantine redaction theory became targets of polemical lampoon in the religious culture of the territory.

Rabbinic traditions involving Ezra the scribe were plausibly pressed into the service of developing Islamic polemical views in Andalusia. On a mission to gather facts, Ibn Ḥazm may well have tapped al-Qirqisānī's work (or the ideas of other Karaites) with an aim to discover points of vulnerability in the compositional background of the Hebrew Bible. Haggai Mazuz posits that Karaite informants may account for his anti-rabbinic arguments.<sup>98</sup> The theory is convincing, though remains uncertain. Whether by Karaite influence or not, it is certainly conceivable that at some stage of inquiry Ibn Ḥazm became exposed to content from *Avot d'Rabbi Natan* regarding Ezra's activity as a scribe. The text itself preserves a rabbinic tradition inferring that Ezra placed dots above (or on one instance, below) a number of select consonantal clusters present in the Hebrew Bible, hinting that the marked content is disputed. Ezra's prominent role in the legend commends the theory that Ibn Ḥazm had some kernel of the story in mind when launching his polemical campaign against Ezra and the Hebrew Bible.

Details in the content of the Masoretic Text are on rare occasion offset by these scribal dots (i.e., "nequdot" or *puncta extraordinaria*), which allegedly signify uncertainty about the consonantal contents of fifteen brief textual units.<sup>99</sup> *Avot d'Rabbi Natan* elaborates on

<sup>98</sup> An oral source seems likely in light of traditions related to Ba'al Šafōn. See Mazuz, "Ibn Ḥazm and Midrash," 148–151.

<sup>99</sup> The following verses are offset by scribal dots (i.e., נקודות—"nequdot"): Gen 16:5, 18:9, 19:33, 33:4, 37:12; Num 3:39, 9:10, 21:30, 29:15; Deut 29:28; 2 Sam 19:20; Isa 44:9; Ezek 41:20, 46:22; Ps 27:13. See Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 16; Ginsburg, *Masoretico-Edition*, 318–334. Ginsburg (cf. *ibidem*, 321) notes that the St. Petersburg Codex from 916 C.E. displays the scribal dots. Cf. also Brozman, *Old Testament Textual Criticism*, 48; Steiner, "Biblical Redaction," 137–141; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 55–57. Emanuel Tov observes that the internal unity of Masoretic manuscripts is attested by the presence of the dots. Their consistent display became an anchor for the argument of de Lagarde who claimed that all the manuscripts derived from a single source known as the *Urtext*; *ibidem*, 17–18, 56, 165–166, 183. Romain Butin (See "The Ten Nequdōth of the Torah or The Meaning and Purpose of the Extraordinary Points of the Pentateuch" [PhD Diss., Catholic University of America; Baltimore, MD 1906] 23–25) focuses on the particular ten dots found in the Torah, alleging that the dots were most likely part of the Pentateuchal text by the dawn of Christianity. Butin notes that comments about the dots in early rabbinic works (e.g., *m. Pesachim* 9.2) fail to identify an authorial source for the dots apart from sixth or seventh century references to Ezra. The lack of references in earlier works leads Butin to conclude that the identity of the author of the nequdot has long been forgotten. While neither the Samaritan Pentateuch nor the Septuagint retain all of the dots featured in the Masoretic Text, Butin notes the presence of scribal dots in both texts that correspond with their placement in the MT. Whether or not Butin's reasoning is correct about the author of the dots being lost to history, he gives compelling reason to see the nequdot as ongoing features of the biblical record from long before the stage of history occupied by Ibn Ḥazm. Butin highlights additional early evidence of the 'dot' phenomenon from the early versions of the Samaritan Pentateuch and the Septuagint. While neither text corroborates all ten of the instances in the Torah of the MT where dots are recorded, both versions attest to more than one parallel example. According to Butin, the Samaritan Pentateuch preserves seven witnesses to the scribal dots (e.g., Gen 18:9; 19:33; 33:4; 37:12; Num 9:10; 29:15; Deut 29:28). Butin's record cites the following three examples of the dots in the Septuagint (e.g., Num 3:39; 29:15; Deut 29:28). See *ibidem*, 25.

the inconclusive nature of these unusual marked features of the biblical record.<sup>100</sup> A segment from ch. 37[A]/34.5[B] reads, “Why are all these letters dotted? This is what Ezra said: If Elijah comes and says: Why did you write this, I will say to him: I already dotted them; and if he says: You have written it well, I will remove the dots from the letters.”<sup>101</sup> Perhaps the apparent lack of certainty on Ezra’s part, as portrayed by the rabbinic sketch, provides occasion for Ibn Ḥazm to embrace its content as support for the notion that Ezra corrupted the biblical record. Granting that the rabbinic tale is sufficiently cryptic as to allow for a wide range of creative interpretation, the depiction of Ezra as lacking in certainty, as well as perhaps the competence, to transmit the content of the Scriptures accurately may not have escaped the attention of Ibn Ḥazm. Some schools of thought may find it simply unacceptable that any portion of sacred text might undergo corruption on account of scribal transmission. The tale from *Avot d’Rabbi Natan* and its explanation of the scribal dots as flagging ambiguous or uncertain content is prone to challenge such concepts of how a book from God ought to look and behave. As a Zāhirī theologian, Ibn Ḥazm’s background implies that his exegetical outlook placed a high premium on certitude with leanings toward the literal end of the interpretive scale.<sup>102</sup> Given that a literalistic hermeneutic presupposes that a text will generally comply with literalist interpretive expectations, one may infer that Ibn Ḥazm found that neither Ezra’s attitude as a scribe nor the text he allegedly recovered were compliant with Zāhirite standards.<sup>103</sup> Upon meeting with traditions linked to Ezra the scribe, it appears that Ibn Ḥazm gave attention to the perceived limitations of Ezra’s scribal efforts and looked with increasing skepticism on his literary legacy. Ezra is seen not as a hero, but as a fraud. His alleged recovery of the Hebrew Bible is dismissed as a sham. Though the matter remains uncertain, it is possible that rabbinic tradition and scribal

100 Similar expanded content is found in *Bamidbar Rabbah* 3.13. For rabbinic sources that mention the diacritical dots without reference to Ezra cf. *Tractate Soferim* 6.3; *Sifre Numbers* 69.2.

101 *Avot d’Rabbi Natan* (Saldarini, 224); cf. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 59.

102 Ibn Ḥazm’s leanings as a Zāhirī interpreter seem to be at tension with the sort of text critical questions introduced by the tale from *Avot d’Rabbi Natan*. The portrayal of Ezra’s lack of certainty concerning his alleged scribal handiwork may be problematic for a Zāhirī. Devin J. Stewart (“Muhammad b. Dawūd al-Zāhirī’s Manual of Jurisprudence,” *Studies in Islamic Law and Society. Studies in Islamic Legal Theory* [ed. B.G. Weiss] [Leiden: Brill 2002] XV, 111) suggests that “one would expect Dā’ūd [i.e., the founder of the Zāhirite movement] to uphold the need for certainty in the law and to reject the proposition that speculation (*naẓar*) can lead to the truth.”

103 Maribel Fierro (“Why Ibn Ḥazm became a Zāhirī,” 17) notes that the Zāhirite exegetical outlook maintains “a conviction that the texts of the Revelation should be understood in their literal, external, or apparent meaning, without recourse to deductive methods such as reasoning by analogy, which can only introduce an element of human arbitrariness into the divine plan.” As noted previously, Adang (*Muslim Writers*, 62) suggests that the Zāhirite position is characterized by a literal interpretation of the text. Kees Versteegh (“Ibn Maḍā’ as a Zāhirī Grammarian,” 207) posits that Zāhirite interpretive positions extend beyond literalism to rather emphasize the “obvious (apparent, manifest) meaning” expressed in either the Qur’an or hadith as “the only valid basis for legal or theological judgments.” Over a century ago, Hartwig Hirschfeld (“Mohammedan Criticism of the Bible,” 224–225) observed that Ibn Ḥazm was the first to subject the Bible to the Zāhirite interpretive technique, though he recognizes a developmental affinity between the Karaite and Zāhirite movements.

diacritics involving the mysterious dots gave traction to support Ibn Ḥazm's claim that Ezra the scribe corrupted the biblical text.<sup>104</sup>

## Conclusion

The writers reviewed in this study are not at one accord in their appraisal of Ezra's personal integrity nor his reproduction of the biblical text. The accounts of al-Ṭabarī and al-Tha'labī both commend the reputation of Ezra and his transmission of scripture as a miraculous feat, while Ibn Ḥazm rejects the work as the fraudulent byproduct of a compromised scribal agent. Pre-Islamic sources provide some, though probably not all, of the ideological grounds from which to leverage his criticism.

The final vision recorded in *4 Ezra* describes the legendary recovery of scripture through the agency of Ezra the scribe. Porphyry maintains that all of Moses' writings were destroyed during the Babylonian siege, but "Ezra and his followers" erroneously redrafted the text. The claim that Ezra rewrote the Scriptures is supported by later rabbinic reflections in *Avot d'Rabbi Natan* and later yet in a medieval commentary from northern France which affirms that Ezra returned from captivity and rewrote "all the books." Both al-Ṭabarī and al-Tha'labī appear to agree, characterizing the act of recovering the text with a sense of divine marvel. Much of the content of their Ezra legends almost certainly derives from familiarity with *4 Ezra*, though mention of Jeremiah in al-Tha'labī's *Legends of the Prophets* may betray links to an incipient rabbinic tradition. The tradition was anonymously committed to writing in northern France by way of a medieval exposition of Psalm 137. Ibn Ḥazm's views on the subject seem to be informed by a selective synthesis of rabbinic legend combined with dissenting criticisms. Porphyry's comment that Ezra's text is a faulty imitation of scripture represents one such critical voice.

<sup>104</sup> The high value that Ibn Ḥazm places on certainty is discernible in his brief exposition related to a clause from *Q* 53.28: "[...] conjecture is no substitute for the truth." Under the heading "Certainty is Not Replaced by Doubt" he states, "Doubt and conjecture are one and the same, because they both oppose the concept of certainty, except that conjecture is closer to one of two possibilities but it still is not certainty. That which is not certainty is still a form of doubt, and doubt is not decisive." Ibn Ḥazm, *Al-Nubadh (A Concise Introduction to the Principles of Islamic Jurisprudence)* (trans. of *Q* 53.28 and manuscript by Abu Nadm al-Zahiri) (2013) 48, <https://dokumen.pub/al-nubadh-a-concise-introduction-to-the-principles-of-islamic-jurisprudence.html> [access: 27.03.2023]. Later in the text Ibn Ḥazm again comments on the same clause from *Q* 53.28. He admonishes the reader by stating, "And what the Messenger of God said: Avoid conjecture as it is the most dishonest of speech. [...] He has prohibited us to speak without knowledge and resort to conjecture" (*ibidem*, 71). Noting his use of sharp dictums that make no allowance for ethical conjecture it follows that Ibn Ḥazm may have found content from the tradition about Ezra's 'dots' highly objectionable. The idea of emending the written form of a scriptural text on the basis of conjecture would stand at odds with such an outlook. Ibn Ḥazm candidly upholds an ideal of absolute certainty, further declaring that "with total certainty, and lack of doubt, the notion that any matter from the religion lacks a scriptural text or judgement from Almighty God and His Messenger (peace be upon him) has been disproven" (*ibidem*, 65–66).

Another dismissive utterance is found in a Samaritan prayer formulary designated for Yom Kippur. Samaritan rival attitudes are ventilated in the context of a liturgical imprecation directed toward Ezra and his writings. Though the written record of the imprecation dates from centuries after Ibn Ḥazm's era, the ongoing rhythm of the annual liturgical cycle involving Yom Kippur may reasonably imply that its content preserves long-standing tradition, perhaps spanning several centuries. Accordingly, the words of contempt for Ezra and his text plausibly circulated in conventional ritual and sentiment long before being committed to ink. If so, it is possible that the execration had been in observance long enough to have had a galvanizing effect on the focus of Ibn Ḥazm's heresiography, contributing in some sense to his bold censure of Ezra the scribe. While it is unclear how Ibn Ḥazm may have learned of the Samaritan hex, the printed form of the imprecation may represent a token of rival antipathy that continued in ongoing circulation from days of old.

Ibn Ḥazm may have stumbled on additional grounds for criticizing Ezra and the Hebrew Scriptures in learning of Ezra's enigmatic 'dots' as described in the brief tale from *Avot d'Rabbi Natan*.<sup>105</sup> Ezra's mythical exchange with Elijah depicts the scribe as unsettled about the final draft of his alleged literary achievement. The fabled sketch of Ezra as lacking assurance in his potentially flawed composition transforms the dots, which are attributed to the diffident scribe, into an apologetic liability, principally when handled by a religious opponent of Judaism. Given Ibn Ḥazm's outlook as a Zāhirite, coupled with his high regard for certainty, if he indeed met with the tale of Ezra's dots, he likely saw the *puncta extraordinaria* as a weak point in the transmission history of the Bible (pun not intended). To the mind of the heresiologist, the theoretically unreliable content of such a composition—as presented by rabbinic tradents via *Avot d'Rabbi Natan*—functioned to establish a borderline from which to look askance at both Ezra and the Hebrew Bible. That is, on the basis of Ezra's legendary recovery of the text—coupled with the rabbinic interpretation of the *nequdot*—Ibn Ḥazm might conveniently write off Ezra as a forger and excuse his redrafted text of the Hebrew Bible as a fabrication, i.e., an exemplar of *tahrif al-naṣṣ*.

The secondary concern of this article is the question of the compromise of Jewish monotheism. Despite the fact that present socio-religious dynamics fail to substantiate the claim of *Q* 9.30 that the Jews regard Ezra to be the son of God, the idea gained currency among the works of medieval Islamic writers. All three of the medieval authors considered in this study provide anecdotal support for the claim of *Q* 9.30 concerning the Jews' elevation of Ezra the scribe to divine status, revering him as the son of God. Ibn Ḥazm relegates these claims to the Ṣadūqiyya of Yemen who lived prior to his own day, imputing additional blame to Ezra for a flawed transmission of the Hebrew Bible.<sup>106</sup> Ibn Ḥazm's polemical tone

105 The presence of the dots themselves draws attention to the process of scribal transmission (or restoration) and its impact on the visual complexion of scripture.

106 Furthermore, he charges Jewish monotheism with widespread compromise by way of anthropomorphizing as well as for venerating Metatron as a second power. That is, his indictments draw conceptual borderlines that differentiate his more restrictive monotheism from models of deity characterized by divine passibility or that accommodate for more than one heavenly power.

wears no disguise, yet his condemnation of the Jews for deifying Ezra as the son of God is tempered in some measure by limiting his criticism to the Ṣadūqiyya.<sup>107</sup> Neither al-Ṭabarī nor al-Thaʿlabī lay any fault to Ezra. Amid their stories about the recovery of the Bible neither al-Ṭabarī nor al-Thaʿlabī make efforts to qualify which particular Jews may actually deify Ezra.<sup>108</sup> Instead, blame rests with the corporate Jewish response to his spectacular recovery of the Scriptures.

Finally, the portrayal of Ezra as a vehicle that effected the compromise of Jewish monotheism as well as the corruption of the Hebrew Bible may appear to spring from (a) common source(s). Yet, Ezra legends from late antiquity afforded an abundance of material for medieval heresiographers to work with. It may be that in campaigning to indict Ezra the scribe as a forger of the Hebrew Bible, Ibn Ḥazm managed to forge a tradition of his own.

## Bibliography

- Abu-Rabi', I.M., "Ezra," *The Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. J.D. McAuliffe) (Leiden: Brill 2002) II, 155–57.
- Adang, C., *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill 1996).
- Al-Jāhīz, *Risalat al-Rad*, trans. Nurshif 'Abd Al-Rahim Mustafa Rif'at, *Ibn Ḥazm on Jews and Judaism* (PhD Diss., University of Exeter; Exeter 1988) II/4.
- Al-Ṭabarī, *Commentary on the Qur'an* (trans. J. Cooper) (Oxford: Oxford University Press 1987) I.
- Al-Ṭabarī, *The History of Al-Ṭabarī (Ta'rikh al-rusul wa'l-mulūk)* (trans. M. Perlmann) (Albany, NY: State University of New York Press 1987) IV.
- Al-Thaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (*Lives of the Prophets*) (trans. W.M. Brinner) (Leiden: Brill 2002).
- Avot d'Rabbi Natan*, trans. A.J. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Leiden: Brill 1975).
- Behloul, S.-M., "The Testimony of Reason and Historical Reality: Ibn Ḥazm's Refutation of Christianity," *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke) (Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013) 455–483.
- Berman, J., "The Biblical Criticism of Ibn Hazm the Andalusian: A Medieval Control for Modern Diachronic Method," *Journal of Biblical Literature* 138/2 (2019) 377–390.
- Bosworth, C.E. "Al-Ṭabarī," *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (eds. P.J. Bearman *et al.*) (Leiden: Brill 2000) X, 11–15.
- Brotzman, Ellis R., *Old Testament Textual Criticism* (Grand Rapids, MI: Baker 1994).

107 Ibn Ḥazm identifies the Jews of Yemen, more specifically the Ṣadūqiyya as the perpetrators, though he does charge at least some other Jews with polytheistic practices that elevate the status of Metatron to that of a "little god." Wasserstrom points out that the phrase "little god" may be suggestive of an esoteric blending of identities between Ezra and Metatron. In addition, most likely drawing from the work of al-Maṣ'ūdī a century earlier, Ibn Ḥazm conflates stories from the Talmud (cf. *b. Ber.* 3a and 7a) that attribute anthropomorphic expressions to the Holy One. Accordingly, the charge of anthropomorphizing represents its own discrete indictment against Jewish monotheism. Yet, the figure of Metatron is imported (probably from *Sbi'ur Qumah*) into the fusion of talmudic tales within which the angelic intermediary echoes humanlike expressions previously linked to the Holy One. Ibn Ḥazm takes occasion to relay grief over the decline of Judaism, as he portrays it, into a sort of polytheistic disarray.

108 Al-Ṭabarī's earlier *Tafsīr* does specify Pinhas and then a larger segment of Median Jews.



- Butin, R., "The Ten Nequdoth of the Torah or The Meaning and Purpose of the Extraordinary Points of the Pentateuch" (PhD Diss., Catholic University of America; Baltimore, MD 1906).
- Cowley, A.E., *Samaritan Liturgy* (Oxford: Clarendon 1909) II.
- Epstein, I. (trans.), *B. Sanhedrin*, Soncino Edition (London: Soncino Press 1935) (= *b. Sanh.*).
- Fierro, M., "Why Ibn Ḥazm became a Zāhiri: Charisma, Law, and the Court," *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 4 (2018) 1–21.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon 1985).
- Gilliot, C., "Classical and Medieval Exegesis," *The Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. J.D. McAuliffe) (Leiden: Brill 2002) II, 99–100.
- Ginsburg, C.D., *Introduction to the Massoretico-Edition to the Hebrew Bible* (London: Trinitarian Bible Society 1897).
- Henze, M., "4 Ezra and 2 Baruch: The Status Quaestionis," *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall* (eds. M. Henze – G. Boccaccini – J.M. Zurawski) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 164; Leiden: Brill 2013) 2–27.
- Hirschberg, H.Z., "Ezra: In Islam," *Encyclopaedia Judaica*, 2 ed. (eds. F. Skolnik – M. Berenbaum) (Jerusalem: Keter 2007) VI, 653.
- Hirschfeld, H., "Mohammedan Criticism of the Bible," *Jewish Quarterly Review* 13/2 (1901) 222–240.
- Ibn Ḥazm, *Al-Nubadh (A Concise Introduction to the Principles of Islamic Jurisprudence)* (trans. of Q 53.28 and manuscript by Abu Nadm al-Zahiri) (2013) <https://dokumen.pub/al-nubadh-a-concise-introduction-to-the-principles-of-islamic-jurisprudence.html> [access: 27.03.2023].
- Ibn Ḥazm, *Kitab al-fisal*, trans. Nurshif 'Abd Al-Rahim Mustafa Rif'at, *Ibn Ḥazm on Jews and Judaism* (PhD Diss., University of Exeter; Exeter 1988) II/4, III.
- Irenaeus, *Against Heresies*, in: *The Ante-Nicene Fathers* (eds. A. Roberts – J. Donaldson) (Peabody, MA: Hendrickson 1994) I, 309–567.
- Jastrow, M. (ed.), *Dictionary of Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Peabody, MA: Hendrickson 1926).
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, in: *The Ante-Nicene Fathers* (eds. A. Roberts – J. Donaldson) (Peabody, MA: Hendrickson 1994) I, 194–270.
- Kaya, M., "The Figure of Ezra (Uzayr) and His Adoption as the Son of God by [the] Dustan Sect," *Turkish Academic Research Review* 5/4 (2020) 465–478.
- Lazarus-Yafeh, H., *Intertwined Worlds* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1992).
- Lazarus-Yafeh, H., "Tahrif," *The Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (eds. P.J. Bearman et al.) (Leiden: Brill 2000) X, 111–112.
- Lazarus-Yafeh, H., "Uzayr," *The Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (eds. P.J. Bearman et al.) (Leiden: Brill 2000) X, 960.
- al-Maghribi, Samau'al, "Ifḥām al-Yahūd. Silencing the Jews" [trans. M. Perlmann], *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964) 5–136.
- Mazuz, H., "Ibn Ḥazm and Midrash," *Journal of Semitic Studies* 62/1 (2017) 137–152.
- Monferrer Sala, J.P., "Ibn Ḥazm—*Kitāb al-fisal*," *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History*. III. (1050–1200) (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2011) 141–143.
- MS. Hamburg 32—Psalm 137 (Medieval Commentary from Northern France), in: I.M. Ta-Shma, "משהו על ביקורת המקרא באשקנז בימי-הבניים," *ספר זכרון לשרה קמיון*, "משהו על ביקורת המקרא באשקנז בימי-הבניים" (ed. S. Japhet) (Jerusalem: Magnes Press 1994).

- Najman, H., *Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra* (New York: Cambridge University Press 2014).
- Nagel, T., “*Ḳiṣaṣ al-anbiyā*,” *The Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (eds. P.J. Bearman *et al.*) (Leiden: Brill 1986) V, 180–181.
- Newby, G.D., *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Columbia, SC: University of South Carolina 1988).
- Ossandón Widow, J.C., *The Origins of the Canon of the Hebrew Bible. An Analysis of Josephus and 4 Ezra* (Leiden: Brill 2018).
- Porphiry, *Adversus Christianos*, trans. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. II. *From Tacitus to Simplicius* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 1980) 479–480.
- Puerta Vilchez, J.M., “Inventory of Ibn Ḥazm’s Works,” *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke) (Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013) 681–760.
- Reynolds, G.S., “On the Qur’anic Accusation of Scriptural Falsification (*taḥrīf*) and Christian Anti-Jewish Polemic,” *Journal of the American Oriental Society* 130/2 (2010) 189–202.
- Riddell, P.G., “Al Tabari,” *The Qur’an. An Encyclopedia (First Edition)* (ed. O. Leaman) (New York: Routledge 2006) 622–623.
- Riddell, P.G., “Al Tha’labi, Abu Ishaq Ahmad,” *The Qur’an. An Encyclopedia (First Edition)* (ed. O. Leaman) (New York: Routledge 2006) 653–655.
- Rippin, A., “Tafsīr,” *The Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. (eds. P.J. Bearman *et al.*) (Leiden: Brill 2000) X, 83–88.
- Rodkinson, M.L. (trans.), *New Edition of the Babylonian Talmud. Sanhedrin* (ed. I.M. Wise) (Boston, MA: Talmud Society 1918) VIII, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/FullTalmud.pdf> [access: 27.03.2023].
- Steiner, R.C., “A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification,” *Jewish Studies, an Internet Journal* 2 (2003) 123–167.
- Stewart, D.J., “Muhammad b. Dawud al-Zāhiri’s Manual of Jurisprudence,” *Studies in Islamic Law and Society. Studies in Islamic Legal Theory* (ed. B.G. Weiss) (Leiden: Brill 2002) XV, 99–158.
- Stone, M.E., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Philadelphia, PA: Fortress 1984).
- Ta-Shma, I.M., “משהו על ביקורת המקרא באשקנו בימי הביניים,” *המקרא בראי מפרשי: ספר זכרון לשרה קמין* (ed. S. Japhet) (Jerusalem: Magnes Press 1994) 457–459.
- Tal, A., “‘Hebrew Language’ and ‘Holy Language’ between Judea and Samaria,” *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (ed. J.Zsengellér) (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2011) 187–202.
- Thomas, D., “Al-Ṭabarī,” *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History*. II. (900–1050) (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2010) 184–187.
- Thomas, D., “Al-Juwaynī,” *Christian-Muslim Relations. A Bibliographic History*. III. (1050–1200) (eds. D. Thomas – A. Mallett) (Leiden: Brill 2011) 121–126.
- Tox, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2 ed. (Minneapolis, MN: Fortress 1992).
- Versteegh, K., “Ibn Maḏā’ as a Zāhiri Grammarian,” *Ibn Ḥazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker* (eds. C. Adang – M. Fierro – S. Schmidtke) (Handbook of Oriental Studies 103. Section 1. The Near and Middle East; Leiden: Brill 2013) 205–231.
- Wasserstrom, S.M., *Between Muslim and Jew. The Problem of Symbiosis Under Early Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1995).

Whittingham, M., “Ezra as the Corrupter of the Torah? Re-Assessing Ibn Ḥazm’s Role in the Long History of an Idea,” *Intellectual History of the Islamic World* 1 (2013) 253–271.

Würthwein, E., *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Bible Hebraica*, 2 ed. (trans. E.F. Rhodes) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).




**„Sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje” (Iz 57,1a) –  
obraz judejskiej elity w inwektywach Trito-Izajasza (Iz 56–57).  
Kryzys przywództwa w prowincji Jehud  
w połowie V wieku przed Chr.**

“The righteous perish, and no one takes it to heart” (Isa 57:1a) – a Picture of the Judean Elite in Trito-Isaiah’s Invectives (Isa 56–57). The Leadership Crisis in the Province of Yehud in the Mid-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 shows that Isa 56–57 is a collection of five images (56:1–8; 56:9–12; 57:1–2; 57:3–13; 57:14–21) created in *variatio* style. The introduction presents a single sentence from Tacitus as an example of the *variatio* employed and the effort of intellectual reflection that the reader must undertake to understand it. Then an extended exegesis of Isa 56–57 – linking seemingly unconnected passages into a coherent whole – leads to a depiction of the situation of Yehud in the mid-fifth century BC, on the eve of Nehemiah’s reform. The prophecy about the eunuch in Isa 56:1–8 is a historical allusion to Nehemiah and an attempt to give him credence. Indeed, a number of arguments indicate that he may have been considered a eunuch and a foreigner by the Judeans (even if he was not *de facto* one – the available sources are not conclusive). Receiving a vocation, he is prepared to face a socio-religious crisis. It is mainly a crisis of leadership: those in leadership are degenerate, subject to moral insensitivity, spiritual stupefaction, drunkenness, prostitution and idolatrous practices (child sacrifice, sacred fornication, worship of Moloch), compared to mute dogs, unable to see the impending danger. The negative portrayal of the elite is balanced by positive emphases: the presence of the righteous whose death is not fruitless, the activity of the prophetic community and the announcement of the intervention of God who forgives and proclaims peace. A brief conclusion highlights the theological significance of the texts under study: inclusivity, the death of the righteous (filled with a theology of vicarious suffering), God’s ontic holiness as the basis of mercy, and prophetic inspiration as the activity of God the Creator are some of the theological themes present in Isa 56–57. The article is strictly exegetical and descriptive with elements of humanism and spirituality.

**KEYWORDS:** Isa 56–57, Trito-Isaiah, theological inclusivity, *variatio* style, Nehemiah-eunuch, Nehemiah’s vocation, sons of the witch, Yehud, shepherds of Yehud, righteous

**SŁOWA KLUCZE:** Iz 56–57, Trito-Izajasz, teologiczna inkluzywność, styl *variatio*, Nehemiasz-eunuch, powołanie Nehemiasza, synowie wiedźmy, Jehud, pasterze Jehud, sprawiedliwy

Księga Trito-Izajasza (Iz 56–66) otwiera się dyptykiem zestawiającym sprawiedliwych (Iz 56,1–8) i bezbożnych (Iz 56,9–12). Ale jest to dyptyk nieregularny i – przy pierwszej lekturze – trudny do uchwycenia. Gdy jednak uważne oko czytelnika uchwyci w kakofonii

nagromadzonych obrazów zamierzony kontrast, dostrzeże również jego osobliwość wychodzącą poza szablon biblijnej retoryki i teologii: sprawiedliwym jest cudzoziemiec/eunuch przestrzegający szabatu i powstrzymujący swą rękę od zła (Iz 56,1–8); bezbożnikami są przywódcy ludu – pasterze (רֹעִים *rō'im* – Iz 56,11b), którzy porównani do niemych psów (כְּלָבִים *k'lābīm*), nie widzą czyhającego zagrożenia (Iz 56,9–12). Nie ma tu sztucznej stylizacji mądrościowego paradygmatu, wyabstrahowanego z życia, służącego jedynie jako pomoc dydaktyczna, by pokazać młodzieńcowi dobro i zło, odpowiednio w ich prawdziwych i chimerycznych odsłonach. W Iz 56 jesteśmy raczej postawieni przed obrazem rzeczywistym – fotografią sytuacji przeżytej i zapamiętanej przez proroka. W istocie szczegóły i ekspresja tego obrazu uwypuklają jego historyczność i żywe zaangażowanie mówiącego, by wzmóc i uwiarygodnić parenetyczną i homiletyczną siłę prorockiego wezwania: „Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości, bo moje zbawienie już wnet (קְרוּבָה *q'rōbā<sup>b</sup>*) nadejdzie i moja sprawiedliwość ma się objawić!” (Iz 56,1).

Retoryka Iz 56 opiera się na *variatio*, czyli na luźnym przeplataniu się scen, wyrażen i słów, które – owszem – są bliskie znaczeniowo, lecz nie znajdują się w symetrii składniowo-morfologicznej czy kompozycyjnej (jak w strukturze koncentrycznej czy krzyżowej). Bo wszystko tu jest tak asymetryczne, że samoistnie skłania czytelnika do poszukiwania jakiegokolwiek symetrii, która rozjaśniłaby sens przedstawionego obrazu. Odnaleziona symetria nie dochodzi do głosu w regularności składniowej, w uporządkowanym szyku myśli, w gramatycznych paradygmatach czy retorycznych harmoniach. Ona tworzy się niejako wtórnie we wnioskach, jakie czytelnik wyciąga z uważnej lektury. Dopiero wtedy ocena powagi sytuacji i zrozumienie kontekstu literacko-historycznego stają się możliwe<sup>1</sup>.

Styl Trita-Izajasza przypomina styl Tacyta, który łączył luźno formy składniowo-morfologiczne, sprzęgał ze sobą oderwane na pozór obrazy i słowa, by ukazać żywy tok myśli człowieka, tę mentalną kuźnię znaczeń znajdujących się – zanim zostaną wypowiedziane – na etapie embrionalnym, w oderwaniu od reguł gramatyki, z całym mnóstwem elips i niedomówień. ...*palam laudares, secreta male audiebant* („...publicznie byś [go] chwalił, [ale] [jego] życie prywatne było owiane złą sławą” – *Historiae* I,10,2)<sup>2</sup>. To Tacytowe zdanie może posłużyć za przykład *variatio*. Kondensuje w sobie uczucia pełne sprzeczności, jakie wzbudzał Licyniusz Mucjan, namiestnik Syrii, przyjaciel ludzi wpływowych, który, będąc w niełasce u cesarza Klaudiusza, trafił do azjatyckiej prowincji. Tacyt uwypukla sprzeczności jego charakteru, bo Mucjan to gorliwy mięczak, sympatyczny arogant, oblesny lubieżnik, który potrafił wziąć się w garść. Jego życie jest jak jeden wielki oksymoron, który znajduje wyraz w zacytowanym wyżej zdaniu. Brakuje tu spójnika „ale” i dopełnienia bliższego „go”.

1 Zmarły w marcu 2022 roku Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 19B; New Haven, CT – London: Yale University Press 2011] 132) zwracał niekiedy uwagę na styl Trita-Izajasza, który moglibyśmy nazwać *variatio*: „The point of view is therefore similar at both extremities of chs. 56–66, and it is not only different from but at variance with voices heard elsewhere in the section. We the readers have the task of distinguishing between the different speaking voices in these last 11 chapters of the book”.

2 E. Koestermann, *Cornelii Taciti Historiae* (BSGRT; Leipzig: Teubner 1957) I.

Te braki musi uzupełnić czytelnik, kiedy zrozumie zdanie, wyciągnie wnioski i osądzi Mucjana. Tacyt zestawia fakty, a czytelnik musi je ocenić. Tacyt nie osądza, lecz skłania czytelnika, by sam to zrobił. Elipsa i niedomówienie wyostrowają kontrast między dobrą reputacją i złym prowadzeniem się Mucjana. Jednak zastosowana *variatio* sprawia, że sprzeczności jego charakteru nabierają większego dramatyzmu i wyrazistości dopiero w zestawieniu dwóch członów zdania, których elementy składowe na różnych poziomach znajdują się w jakimś antytetycznym zmaganiu: z jednej strony stoją przysłówek *palam* „publicznie” i przymiotnik *neutrum pluralis* – *secreta* „sprawy osobiste”; z drugiej – *coniunctivus imperfecti activi* drugiej osoby *singularis* – *laudares* „chwalilibys” i *indicativus imperfecti activi* trzeciej osoby *pluralis* – *male audiebant* „były owiane złą sławą”: *palam-secreta* i *laudares-male audiebant*. Morfologicznie i składniowo wszystko tu jest asymetryczne (*inconcinnitas*). Jednak dwuczłonowa struktura zdania zachęca do szukania ukrytej symetrii, a w niej ukrytego znaczenia. I gdy wreszcie odnajdziemy pożądaną symetrię, zdamy sobie sprawę, że nie wynika ona ze „szkolniackiego” porządku składniowego (jak u Cycerona) czy z szyku form gramatycznych, które by sobie odpowiadały, lecz z intelektualnego wysiłku i głębszej refleksji nad postępowaniem Mucjana; tak jakby nakładały się na siebie dwa poziomy rozumienia: pierwszy związany ze znaczeniem słów, drugi – zbudowany przez czytelnika porządkującego je w odpowiednich relacjach. Przysłówek *palam* „publicznie” łączy się składniowo z czasownikiem *laudares* „chwalilibys” (pierwszy poziom zrozumienia), ale po zastanowieniu czytelnik zaczyna dostrzegać, że przysłówek *palam* należy połączyć logicznie z postępowaniem Mucjana (drugi poziom zrozumienia): to, co on robił *palam* „publicznie”, zasługiwało na pochwałę. Zasługiwał na pochwałę, bo chwalebna była jego publiczna postawa. W retoryce takie przeniesienie jednego składnika wypowiedzi na inny nazywamy *hypallage*. Podobnie słowo *secreta*, które w *pluralis* może oznaczać „tajemnice”, „sekrety”, ale również „ukryte miejsca” (pierwszy poziom zrozumienia), w antytezie do *palam* wyraźnie wskazuje na prywatne życie Mucjana (drugi poziom zrozumienia). W końcu czasownik *audiebant* pochodzi od *audio* „słyszeć”, jednak w połączeniu z przysłówkami *bene* lub *male* staje się czasownikiem nieprzechodnym i oznacza odpowiednio „cieszyć się dobrą reputacją” i „być owianym złą sławą”. Znowu można dostrzec antytetyczną symetrię między *laudo* „chwalić” – czasownikiem mówienia (*verbum dicendi*) i *audio* „słyszeć” – czasownikiem słyszenia (*verbum audiendi*). Jaki stąd wniosek? O Mucjanie jedno się mówi, drugie słyszy. To postać niebezpieczna i lepiej nie wchodzić jej w drogę. Zdanie Tacyta to kawałek dobrej literatury, bo wpływając na wyobraźnię czytelnika, mówi więcej niż *de facto* mówi.

Język hebrajski jest mniej plastyczny i z trudem osiągnąłby taką kunsztowną lapidarność. Jednak w Iz 56 zauważymy podobny zabieg, polegający na zestawieniu obrazów pełnych elips bez tworzenia między nimi formalnej symetrii. Tę czytelnik musi stworzyć samodzielnie. Przesłanki do jej stworzenia uwidocznia się, gdy odnosząc pierwsze werse-ty (Iz 56,1–8) do tradycji prorockiej, spostrzeże, iż opisują one powołanie cudzoziemca/eunucha. Powołanie tak szczególnej postaci, wnoszącej coś nowego i teologicznie doniosłego w historię Izraela, tworzy z jednej strony (Iz 56,1) hermeneutyczne napięcie z wezwaniem do życia w sprawiedliwości, z drugiej – z zapowiedzią o zgromadzeniu innych

osób (Iz 56,8) i z dwoma obrazami, które następują po sobie: zwierząt przychodzących na żer (Iz 56,9) oraz ospałych pasterzy, którzy nic nie widzą (Iz 56,10–12). Co łączy te pięć tak różnych obrazów? Kim jest cudzoziemiec/eunuch i jak zachowa się wobec Boga, który doń przemawia? Co zrobi wobec śpiących pasterzy i zagrożenia ze strony zwierząt? Czy jest to historyczna postać, czy jedynie wyidealizowany przedstawiciel wykluczonych, których włączenie do zgromadzenia Jahwe jest postulatem inkluzywnej teologii – czysto teoretycznym, bo trudno szukać rzeszy eunuchów w małej prowincji Jehud, liczącej ledwo 30 tysięcy osób<sup>3</sup>, z dala od królewskiego dworu i na obrzeżach perskiego imperium.

Analiza zaproponowana w niniejszym artykule wychodzi z założenia, że dwa pierwsze rozdziały Trito-Izajasza (Iz 56–57) są zbudowane na *variatio*. Artykuł jest więc egzegetycznym eksperymentem, stojącym w opozycji do rozpowszechnionej interpretacji, która głosi, że Iz 56–57 to antologia niepowiązanych tekstów, rodzaj brudnopisu z trudnym do odszyfrowania sensem, zmuszającym badacza do poszukiwania redakcyjnych warstw i dodatków, pochodzących z różnych okresów historycznych<sup>4</sup>. Ewentualnie Iz 56–57 byłby dowodem (w owej interpretacji) na to, że powygnaniowy kryzys literatury prorockiej doprowadził do rozkładu klasycznych gatunków literackich, z których korzystali przedwygnaniowi prorocy<sup>5</sup>. Punktem, co do którego egzegeci nie mają wątpliwości, jest fragment poprzedzający – Iz 55,12–13. Ze swą konkluzywną i eschatologizującą treścią jest bezspornym argumentem na to, że kończy się jedno i zaczyna drugie<sup>6</sup>. Jasno wskazuje, że Iz 56,1–8 jest nowym otwarciem.

## 1. Nehemiasz – cudzoziemiec/eunuch i jego status wobec Boga i Judejczyków w proroctwie Trito-Izajasza (Iz 56,1–8)

W pierwszym spośród pięciu obrazów, następujących po sobie w Iz 56–57 (56,1–8; 56,9–12; 57,1–2; 57,3–13; 57,14–21), wybrzmiewa wezwanie do życia w sprawiedliwości,

3 C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period* (JSOTSup 294; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999) 199–213, 215; O. Lipschits – J. Blenkinsopp (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003) 324–326, 355–360.

4 „[...] se vi è un libro di natura frammentaria, è proprio il Trito-Isaia. Per la maggioranza degli autori infatti si tratta di un'antologia di circa dodici passi, tutti di carattere diverso sia per la data, sia per l'intenzione [...]” (J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento* [BCR 14; Brescia: Paideia 1987] 420); albo w odniesieniu do Iz 56,9–12 – C. Westermann, *Isaia. Capitoli 40–66* (Antico Testamento 19; Brescia: Paideia 1978) 383–384, *passim*. Zob. też przypis BT V wyd. popr. do Iz 56,1. Wyjątkiem na tym tle jest Odil Hannes Steck („Beobachtungen zu Jesaja 56–59”, *BZ* 31/2 [1987] 228–246 [zwł. 234]), który uważał, że cały blok Iz 56,9–57,21 jest jednostką literacką (jednak nie dołączał do niego perykopy otwierającej Iz 56,1–8).

5 C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville, KY: John Knox Press 1991) 205–209.

6 Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 30) przytacza trafne spostrzeżenie Rolfa Rendtorffa: „[...] in biblical texts conclusions are generally easier to detect than beginnings [...]”; zob. też R. Rendtorff, „Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah”, *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress 1993) 181–189.



którego adresatem – ni stąd ni zowąd – okazuje się być cudzoziemiec/eunuch. Interpretacja tego obrazu jest poważnym i czasochłonnym wyzwaniem dla egzegety.

<sup>1</sup>Tak mówi Pan: «Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości (הַקְדָּשׁ *ḥāq̄dāš*<sup>h</sup>), bo (כִּי *ki*) moje zbawienie (יְשׁוּעָה; *yšū‘ā*<sup>h</sup>) już wnet (קִרְבָּה *q̄rōbā*<sup>h</sup>) nadejdzie i moja sprawiedliwość (הַקְדָּשׁ *ḥāq̄dāš*<sup>h</sup>) ma się objawić. <sup>2</sup>Błogosławiony człowiek, który tak czyni, i syn człowieczy, który się stosuje do tego, czuwając, by nie pogwałcić szabatu, i pilnując swej ręki, by się nie dopuściła żadnego zła. <sup>3</sup>Nawet cudzoziemiec (בֶּן־הַנֶּכֶר *ben-hannēkār*), który się przyłączył do Pana, niech nie mówi: Z pewnością Pan wykluczy mnie ze swego ludu. Rzeźnicę (חֲסָרִים *ḥassārīs*) też niech nie mówi: Oto ja jestem uschłym drzewem. <sup>4</sup>Tak bowiem mówi Pan: Rzeźnicom, którzy przestrzegają moich szabatów i opowiadają się za tym, co Mi się podoba, oraz trzymają się mocno mego przymierza, <sup>5</sup>dam w moim domu (בֵּיתִי *bē‘ētī*) i w moich murach stelę (דָּ; *yād*) oraz imię (שֵׁם *wāšēm*) lepsze od synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne. <sup>6</sup>Cudzoziemców zaś, którzy się przyłączyli do Pana, ażeby Mu służyć i aby miłować imię Pana i zostać Jego sługami – wszystkich zachowujących szabat bez pogwałcenia go i trzymających się mocno mego przymierza, <sup>7</sup>przyprawdę na moją świętą górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów». <sup>8</sup>Wyrocznia Pana Boga gromadzącego wygnanców Izraela, który [mówi]: «Jeszcze zgromadzę [kolejnych i dołączę] do niego, [to znaczy do tych, którzy] już [zostali] zgromadzeni przy nim» (Iz 56,1–8).

### 1.1. Gatunek literacki: opis powołania czy mowa prorocka?

W Iz 56,1–8 są obecne wszystkie elementy powołania charyzmatycznej postaci (por. Wj 3–4; Sdz 6,11–17; 1 Sm 9,17–10,7; Jr 1,4–8.10): cel powołania/misji (Iz 56,1–2), obiekcja osoby powołanej (Iz 56,3) i obietnica ze strony Boga (Iz 56,5.7–8).

Tabela 1. Schemat powołania cudzoziemca/eunucha w Iz 56,1–8

<b>Powołanie/misja</b>	Iz 56,1–2 (por. Wj 3,7–10; Sdz 6,14; 1 Sm 9,16–20; Jr 1,4)	Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości [...] błogosławiony człowiek, który tak czyni, i syn człowieczy, który się stosuje do tego, czuwając, by nie pogwałcić szabatu, i pilnując swej ręki, by się nie dopuściła żadnego zła.
<b>Obiekcja ze strony powołanego</b>	Iz 56,3b.3d (por. Wj 3,11; 4,10.13; Sdz 6,15; 1 Sm 9,21; Jr 1,6)	[...] Z pewnością Pan wykluczy mnie ze swego ludu. [...] Oto ja jestem uschłym drzewem.
<b>Obietnica za strony Boga</b>	Iz 56,5.7 (por. Wj 4,12; Sdz 6,16; 1 Sm 10,6–7; Jr 1,7–8)	[...] dam [im] w moim domu i w moich murach stelę oraz imię lepsze od synów i córek, dam im imię wiekuiste i niezniszczalne [...] przyprawdę na moją świętą górę i rozweselę w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów

Różnice w przedstawieniu sceny powołania cudzoziemca/eunucha na tle historii Mojżesza, Gedeona, Saula i Jeremiasza wydają się oczywiste. Brakuje tu klasycznej linearności, którą autor zapewniłby, przytaczając w całości dialog między Bogiem i człowiekiem (jak w Jr 1,6bc–7ab). Dlatego czytając Iz 56,1–8, należy uzupełnić brakujące elementy, składając je w spójny dialog. Ten retoryczny zabieg pokazuje, że słowo Boga, nawet wtedy, gdy wydaje się jednokierunkowe, bez wymiany zdań typowej dla zwykłej rozmowy, jest dialogiczne w swej istocie, bo istotą dialogu jest nie tyle zewnętrzna forma konwersacji, ile zdolność, by „uaktywnić” słuchacza, skłaniając go do myślenia, zostawiając mu przestrzeń i możliwość kontynuowania i rozwijania w sobie usłyszanego słowa. Odpowiedź na nie, jak i okoliczności mogą być różne. Zagajenie rozmowy ze strony Boga: „Kogo mam posłać?”, uderzy w powołanego jak grom z jasnego nieba, tak że zgłosi się na ochotnika i zanim podejmie jakąkolwiek refleksję, wyrazi gotowość: „Oto ja. Poślij mnie” (Iz 6,8). Wezwanie „Wołaj!” spotka się z niezrozumieniem: „Co mam wołać?” (Iz 40,6). Cudzoziemiec/eunuch na powołanie do sprawiedliwości (Iz 56,1–2) odpowie niedowierzaniem i wątpliwością: „[...] Z pewnością Pan wykluczy mnie [...] Jestem uschłym drzewem...” (Iz 56,3bc). Gotowość-niezrozumienie-powątpiewanie. Na początku Proto-, Deutero- i Trito-Izajasza jest powołanie: słowo Boga i reakcja człowieka. Człowiek może zachować się różnie, ale dialogiczna siła Bożego słowa pozostaje niezmienna.

Brak formalnej komplementarności między zestawionymi elementami w Iz 56,1–8 jest więc celowy, bo pokazuje, że najważniejsze są nie fakt powołania, nie osoba, nie reakcja powołanego, ale Bóg, który mówi, i słowo, które wypowiada. Bóg przytaczając obiekcje powołanego, uprzedza je i rozwiewa, odpowiada na wątpliwości, daje obietnice i w końcowej formule posłańca (poprzedzonej dwiema innymi w Iz 56,1a.4a) afirmuje swą tożsamość i działanie, a tym samym uwiarygadnia cudzoziemca/eunucha wobec wspólnoty, która ma go przyjąć. Jedyłą motywacją powołanego jest Bóg i Jego słowo.

Trzy formuły posłańca (Iz 56,1a.4a.8a) „dekonspirują” proroka. Ujawniają jego obecność i przekonania zbieżne z wolą Boga, której jest ambasadorem. Cudzoziemiec/eunuch ma więc bratnią duszę, kogoś, kto wspiera go w wypełnianiu powierzonego zadania. Dlatego Iz 56,1–8 jest również mową prorocką, która – jak każda inna – zapowiada sąd i zbawienie w zależności od odpowiedzi udzielonej Bogu (por. Jr 1,10)<sup>7</sup>.

Nawet jeśli widzielibyśmy tu tylko mowę prorocką (a nie opis powołania), ona również – jako gatunek literacki – byłaby „wybrakowana” i nieregularna. Nie ma w niej charakterystycznego spójnika wynikowego לָכֵן (*lākēn*) „przeto” umiejscowionego przed formułą posłańca; nie znajdziemy prorockiej parenezy czy nagany, ukazującej kontekst historyczny z uzasadnieniem zbawczego bądź karzącego działania Boga. Jedyne dwa elementy zdradzają miejsce i czas powstania tego tekstu: a) wyrażenie „moja święta góra” (הַר קְדֹשִׁי *har qodšî* – Iz 56,7a) pozwala domniemywać, że tekst pochodzi z Jeruzolimy bądź jest blisko z nią związany; b) tytuł „Pan gromadzący wygnańców Izraela”

<sup>7</sup> Claus Westermann (*Isaia*, 374) również zauważa w Iz 56,1–2 podobną dwubiegunowość między pocieszeniem i napomnieniem.

(לְיִשְׂרָאֵל יְהוָה מִקְבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל *yhwh m<sup>o</sup>qabbēš nidhê yiśrā'ēl* – Iz 56,8b) jest na tyle rozbudowany i charakterystyczny, że pozwala umiejscowić perykopę w okresie powygnaniowym (por. Pwt 30,4; Mi 4,6; So 3,19; Ps 147,2)<sup>8</sup>. Ponadto inkluzyjne użycie formuły posłańca na początku, w środku i na końcu (Iz 56,1a.4a.8a) też jest niespotykane, ale skutecznie wypukla autorytet i siłę Bożego słowa.

W Iz 56,1–8 przenikają się dwa gatunki literackie: mowa prorocka i opis powołania, oraz dwie perspektywy: zbawienie zapowiedziane przez proroka i powołanie cudzoziemca/eunucha do sprawiedliwości. Przenikają się także dwa znaczenia rzeczownika „sprawiedliwość” – *הַקְּדָשׁ* (*s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) – użytego dwukrotnie w Iz 56,1: w pierwszym *הַקְּדָשׁ* (*s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) jest synonimem powołania, w drugim – synonimem zbawienia (*הַשְׁלֵשׁ*; *s<sup>o</sup>šū'ā<sup>b</sup>*)<sup>9</sup>. Dodatkowo wizja kary pojawia się w umyśle czytelnika z podobną siłą jak perspektywa zbawienia (Iz 56,1). Jest bowiem jasne, jakie będą konsekwencje nieposłuszeństwa wobec Bożego wezwania. Mówiąc o jednym, myślimy o drugim, przenosząc znaczenia z jednej perspektywy na drugą i odwrotnie. I jak w symfonii parę motywów powraca, przeplata się, powtarza, łączy i rozdziela w nieustannych wariacjach, tak styl Trito-Izajasza oddziałuje na czytelnika w podobny sposób.

## 1.2. Problem z ustaleniem adresata Iz 56,1–8

W pierwszej chwili nie wiadomo, do kogo wezwanie „Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości!” (Iz 56,1b) zostało skierowane. Dopiero nagła obiekcja cudzoziemca/eunucha w w. 3 sugeruje, że te słowa – skoro czuje się ich odbiorcą – są skierowane także do niego. Zatem wezwanie jest adresowane do wszystkich, również do wykluczonych (por. Pwt 23,2). By to wypuklić, w tłumaczeniu należy dodać partykułę zdziwienia – „nawet”: „*Nawet* cudzoziemiec, który się przyłączył do Pana, niech nie mówi” (Iz 56,3a).

W zestawieniu ww. 1–2 z w. 3 sprawiedliwość (*הַקְּדָשׁ s<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*), będąca powołaniem wspólnoty, zostaje uświadomiona jako powołanie wszystkich ludzi, którym zawsze była. W ten sposób czytelnik, poszukując sensu prorockiej wypowiedzi, odnajduje go i otwiera umysł na inkluzywny przełom, który niczym metanoia prowadzi go do uznania prawdy, że – w świetle obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 12,3c) – Bóg wzywa każdego człowieka do sprawiedliwości, otwierając przed nim (również w jego inności i okaleczeniach) perspektywę zbawienia. Sposób obrazowania jest wymagający, niekiedy karkołomny, ale – tak jak każda *variatio* – za pomocą niedomówień unika banalności opisów i umożliwia spojrzenie na rzeczywistość w jej nielinearności i niejednoznaczności.

<sup>8</sup> „Questo predicato di Dio [che raduna i dispersi d'Israele] è così frequente e sottolineato nel periodo postesilico, che si può quasi dire che soppianti il precedente «che ti ha salvato dall'Egitto»” (Westermann, *Isaia*, 380). Podobnie Rendtorff, „Isaiah 56:1 as a Key”, 181–189.

<sup>9</sup> Coś podobnego sugeruje Westermann (*Isaia*, 374).

Rozróżnienie między cudzoziemcem i eunuchem (Iz 56,3,4–7) zastanawia, bo – skoro w Izraelu nie praktykowano kastracji<sup>10</sup> – eunuch też musiał być cudzoziemcem. Są trzy wyjaśnienia tego faktu: retoryczne (a), prawne (b) i historyczne (c).

- a) Prorok, przechodząc od kategorii szerszej (cudzoziemiec) do kategorii węższej (eunuch), i odwrotnie – od kategorii węższej (eunuchowie) do kategorii szerszej (cudzoziemcy), tworzy symetrię koncentryczną (A-B::B-A): cudzoziemiec-eunuch (w. 3) :: eunuchowie-cudzoziemcy (ww. 4–7)<sup>11</sup>. Wykorzystuje więc dwie kategorie ludzi jako przedstawicieli wszystkich wykluczonych, nadając Bożej deklaracji uroczysty ton wiecznej przysięgi. Ponadto symetria wskazuje, że nie można ludzi obcych wartościować, dzieląc ich na lepszych i gorszych (eunuchowie bez wątplenia należeli do kategorii gorszej<sup>12</sup>), bo wszyscy, stając się depozytariuszami obietnicy zbawienia, są wezwani do sprawiedliwości.
- b) Rozróżnienie na cudzoziemców i eunuchów mogłoby nawiązywać do prawa Mojżeszowego, wykluczającego ze zgromadzenia Jahwe kastratów, bękarty (מַמְזֵר *mamzēr*) i cztery grupy etniczne: Ammonitów i Moabitów (zawsze), Edomitów i Egipcjan (do trzeciego pokolenia) – zob. Pwt 23,2–9. Ponadto prawo z Kpł 21,17–20 nie dopuszczało eunuchów (i mężczyzn z jakąkolwiek skazą) do urzędu kapłańskiego. Nie ma jednak prawa, które wykluczałoby ze zgromadzenia Jahwe wszystkich cudzoziemców. Otwartość na prozelitów nie była zakazana. To z kolei podpowiada, że „cudzoziemiec i eunuch” to rodzaj hendiadys, nie tej właściwej<sup>13</sup>, lecz takiej z odcieniem epegegetycznym, która tworzy się samoistnie w umyśle czytelnika między dwoma wyrazami znajdującymi się w synonimicznym paralelizmie członów, i tu odniesionej do jednego człowieka, by uwypuklić jednocześnie jego obcość etniczną, cielesną skazę i wykluczenie społeczne. Cudzoziemiec/eunuch to wykluczony *par excellence*, który staje się pełnoprawnym członkiem wspólnoty zbawionych w Świątyni Jerozolimskiej (בְּבֵיתִי *b<sup>h</sup>bēti* – „w moim domu” – Iz 56,5aa).
- c) Zestawienie „cudzoziemiec i eunuch” może odnosić się do dwóch postaci historycznych, odpowiednio do Cyrusa II, króla Persów (ogłoszonego mesjaszem w Iz 45,1–6),

10 „[...] castration was not practiced in Israel, either for court and harem official or as a judicial punishment (as in the Middle Assyrian laws, *ANET*, 181); and it is even less likely that cultic self-mutilation was practiced. The *sārîsîm* [...] were therefore also [...] of non-Jewish origin, hence a subcategory of the *b<sup>h</sup>nē hannēkār*” (Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 137).

11 Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 131.

12 Egzystencja eunuchów była daleka od Bożego błogosławieństwa i dlatego wykluczano ich z życia społecznego i religijnego. Argument natury teologicznej był tu najważniejszy: kastracja (jak każde okaleczenie) była naruszeniem porządku stworzenia, bo istotnym elementem tego porządku była integralność cielesna. Eunuchowie byli więc rytualnie nieczysti i znajdowali się na samym końcu listy osób zmarginalizowanych. Jeśli sierota, bękart i podrzutek nie mogli wykazać się prawnym pochodzeniem, w przypadku eunucha jego genealogia kończyła się i traciła ciągłość.

13 Właściwa hendiadys jest figurą stylistyczną, wyrażającą jedno pojęcie za pomocą dwóch słów (z reguły rzeczowników) połączonych spójnikiem „i”. W omawianym fragmencie taka hendiadys nie występuje.

i do Nehemiasza, który był eunuchem<sup>14</sup> lub za takiego był uważany. Jeśli jednak – jak mówiliśmy – „cudzoziemiec i eunuch” to hendiadys wynikająca z paralelizmu członów, wówczas oba terminy odnosiłyby się do Nehemiasza. Jako wysoki urzędnik – podczaszy (מִשְׁקֵה לַמֶּלֶךְ *mašqê lammelek* – Ne 1,11) na dworze Artakserksesa I (464–424 przed Chr.), urodzony w diasporze, ze swym niejasnym pochodzeniem i podejrzenie uwikłany w politykę i kulturę perską z jej gorszącymi zwyczajami, mógł budzić wśród Judejczyków rozmaite obawy i wątpliwości co do szczerości intencji i słuszności wprowadzanych reform<sup>15</sup>. Oskarżając go o bycie obcym/eunuchem, łatwo można było podważyć jego reformatorskie działanie. Osoba rytualnie niegodna nie powinna dyktować praw, organizować życia Judejczyków i mieć dostęp do świątyni. Dlatego potrzebowała boskiej legitymizacji swej władzy. Triton-Izajasz w Iz 56,1–8 taką legitymację zapewniał.

### 1.3. Nehemiasz eunuchem?

Jest faktem, że eunuchowie byli licznie obecni na dworze perskich władców i pełnili ważne funkcje (szambelanów – κατακομιστᾶί, podczaszych – οἰνοχόοι, chiliarchów – χιλιάρχοι) związane z dostępem do osoby króla, jego apartamentów, żon (γαμεταί), konkubin (παλλακίδες), a nawet z wychowaniem dzieci<sup>16</sup>. Nehemiasz wpisywał się w ten schemat. Będąc podczaszym (Ne 1,11), przebywał w bliskiej obecności Artakserksesa I i jego żony, królowej Damaspilii (Ne 2,6)<sup>17</sup>. Ponadto w Biblii Hebrajskiej (Ne 8,9; 10,2) jest nazwany כְּהֵנֵשֶׁת ( *tiršāṭā* ) – pałacowym eunuchem (rdzeń czasownika *tārash* w języku nowoperskim

- 
- 14 Tak uważa większość egzegetów i historyków, np. J.M. Myers, *Ezra-Nehemiah. A New Translations with Introduction and Commentary* (AB 14; New York et al.: Doubleday 1965) LV: „His [of Nehemiah’s] cautious course of action may be attributable, in part, to the fact that he was a eunuch, a serious handicap in dealing with cultic matters”; J. Homerski, „Nehemiasz – świecki reformator”, *RTK* 36/1 (1989) 17–28 (zwl. 23); L.W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah* (ICC; Edinburgh: Clark 1913) 45; A.M. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (New York – London: Scribner’s Sons 1931) 588; W.F. Albright, „A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great”, *BA* 9/1 (1945) 1–16 (zwl. 11); J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, PA: Westminster 1959) 382; S. Schutz, *The Old Testament Speaks. A Complete Survey of Old Testament History and Literature* (New York: Harper 1960) 268; B.H. Kelly, *Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (Layman’s Bible Commentary; Louisville, KY: John Knox Press 1962) 27.
- 15 Joseph Blenkinsopp nie uważa Nehemiasza za eunucha (*Ezra-Nehemiah. A Commentary* [Philadelphia, PA: Westminster 1988] 212–213). Natomiast Edwin M. Yamauchi („Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, *ZAW* 92/1 [1980] 132–142) twierdzi, że nie można tej tezy w sposób jednoznaczny ani udowodnić, ani obalić.
- 16 Tak twierdził Platon, opisując wychowanie pierworodnego syna perskiego władcy. Zob. Platon, *Alcybiades*, 121d (J. Burnet, *Platonis opera* [Oxford: Clarendon 1967] II): „[...] μετὰ τοῦτο τρέφεται ὁ παῖς, οὐχ ὑπὸ γυναικὸς τροφῆς ὀλίγου ἄξιας, ἀλλ’ ὑπ’ εὐνοῦχων οἱ ἂν δοκῶσιν τῶν περὶ βασιλέα ἀριστοὶ εἶναι [...]” („[...] następnie dziecko jest wychowywane – nie przez kobietę nadającą się tylko do podstawowej opieki – lecz przez eunuchów, którzy – w ich mniemaniu – byłiby najlepsi spośród tych na służbie u króla”) (tł. własne).
- 17 Jedyny fragment wzmiankujący imię żony Artakserksesa I znajduje się u Focjusza: „Ἀρτοξέρξης τελευτήσαντος, Ἐέρξης ὁ υἱὸς βασιλεύει, ὃς μόνος ἦν γνήσιος ἐκ Δαμασπίας, ἣ ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἣ καὶ Ἀρτοξέρξης ἐτελεύτησεν ἀπεβίω” („Po śmierci Artakserksesa panuje [jego] syn Kserkses, który był jedynym prawowitym [następcą tronu, urodzonym] z Damaspilii, zmarłej tego samego dnia, co Artakserkses”) (tł. własne) – Photius, *Bibliotheca* LXXII, 41b, 40 (R. Henry, *Photius. Bibliothèque* [Paris: Les Belles Lettres 1959] I, 72).

oznacza „obcinać”<sup>18</sup>). Trzeba jednak zauważyć, że takie tłumaczenie może być nadużyciem, bo ten termin odnosi się też do Zorobabela (Ezd 2,63; Ne 7,65.70), który eunuchem nie był (występuje w ewangeliach jako ojciec Abiuda [ewentualnie Resy] – Mt 1,12; por. też Łk 3,27). Poza tym w języku staroperskim – jak udowadnia jeden egzegeta<sup>19</sup> – termin *tarsa* był po prostu honorowym tytułem ludzi, którym należał się szacunek, odpowiednikiem naszej „ekscelencji”. Z kolei LXX w kodeksie watykańskim (B) nazywa Nehemiasza οἰνοχόος („podczaszym”; dosł. „nalewającym wino”), ale w kodeksie aleksandryjskim (A) i synajskim (N) – εὐνοῦχος, co niektórym wydaje się błędem kopisty<sup>20</sup>, ale przez innych mogłoby być uznane za *lectio difficilior*, skrywającą pierwotną hebrajską *Vorlage*. Na podstawie tekstów biblijnych status Nehemiasza nie jest więc jednoznaczny: mógł być eunuchem, choć niekoniecznie.

Ponadto należy odnotować, że perski dworzanin, którym Nehemiasz był bez wątpienia, musiał znać dworską etykietę, być biegły w dyplomacji, wyróżniać się nieprzeciętną urodą, posługiwać się językami, znać się na winie, być towarzyskim, sympatycznym i wpływowym, a przede wszystkim musiał cieszyć się zaufaniem władcy<sup>21</sup>. Taka osoba z wyglądu i zachowania, kiedy znajdowała się wśród ludzi prostych – na tle dworskich zwyczajów, o których krążyły plotki – dawała asumpt do rozmaitych skojarzeń i złośliwości. Tak więc, choć nie sposób udowodnić, czy Nehemiasz był eunuchem, czy nie – mógł być za takiego uważany, szczególnie przez tych, którzy nie darzyli go sympatią. Prawdopodobnie z tego powodu hebrajskie słowo סָרִיס (*sārîs* – Iz 56,3c), wywodzące się z akadyjskiego *ša rēš šarri* i oznaczającego dosłownie „tego, który stoi przy głowie króla”, stosowano zamiennie na opisanie dworzan i eunuchów, ponieważ ich zachowanie, sposób ubierania i dbania o siebie były podobne<sup>22</sup>.

Ważniejsze od biologicznych konotacji, jakie słowo „eunuch” mogło przywołać na myśl, były cechy charakteru tradycyjnie przypisywane kastratom. Widać to w dwóch stereotypowych obrazach (negatywnym i pozytywnym), jakie stworzyli odpowiednio dwaj greccy historycy urodzeni w czasach Nehemiasza. Ktezjasz z Knidos (440–380 przed Chr.), lekarz na dworze Artakserksesa II, gdzie trafił jako niewolnik, w swoim dziele *Persica* (w 23 księgach) stworzył czarną legendę eunucha – spiskowca, intryganta, nikczemnika i królobójcy. Z kolei Ksenofontowi (430–355 przed Chr.) zawdzięczamy pozytywny obraz eunucha – wiernego sługi i powiernika<sup>23</sup>.

18 Tak twierdzi m.in. Eduard Meyer (*Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung* [Halle a.S.: Niemeyer 1896] 194). Cytat za: Yamauchi, „Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, 136.

19 W odniesieniu do Ne 8,9 zob. W. Rudolph, *Esra und Nehemiah* (HAT 20; Tübingen: Mohr Siebeck 1949).

20 Alfred Rahlfs w aparacie krytycznym do swojego wydania LXX uważa, że εὐνοῦχος w 2 Ezd 11,11 (=Ne 1,11) w obu kodeksach (ale też w kodeksie weneckim z VIII wieku i u Orygenesza) jest błędem kopisty. Józef Homerski w swoim artykule („Nehemiasz – świecki reformator”, 23, przyp. 10) też to sugeruje, ale myli kodeksy.

21 Cechy perskiego dworzanina wymienia i szczegółowo opisuje Edwin M. Yamauchi („Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, 134–135).

22 R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (tł. T. Brzegowy) (Poznań: Pallottinum 2004) 134–135. Na podstawie 2 Krl 20,17–18 również Daniel i jego towarzysze mogli być eunuchami lub uważani za takich.

23 Pozytywny obraz eunucha również u Herodota w dwóch miejscach (*Dzieje VIII*, 105, 107) (N.G. Wilson, *Herodoti Historiae* [Oxford: Oxford University Press 2015] II).

Z dzieła Ktezjasza zachowały się jedynie fragmenty u Diodora Sycylijskiego, Mikołaja z Damaszku, najwięcej u Focjusza (810–890), patriarchy Konstantynopola, który w swej *Bibliotece* zamieścił streszczenie 279 przeczytanych przez siebie ksiąg, a wśród nich dzieło Knidyjczyka – *Persica*. W obszernych fragmentach cytowanych przez Focjusza roi się od imion kolejnych eunuchów: Peteskasa, Bagapatesa, Izabatesa, Aspadatesa, Artasyrasa, Natakasa, Aspamitresa, Farnakiasa, Artoksaresa – wszyscy oni są źli i podli, czyhający (we współpracy ze złą kobietą) na życie władcy (wyjątkiem u Ktezjasza jest Bagapates<sup>24</sup>, który przez siedem lat, aż do śmierci, dbał o grób Dariusza II)<sup>25</sup>.

Ksenofont, w odróżnieniu do Ktezjasza, przedstawia eunuchów w korzystnym świetle. Nieposiadający rodzin, niewiukłani uczuciowo w związki z kobietami, okazywali się bardziej godni zaufania władcy. Troszczyli się o jego bezpieczeństwo lepiej niż ci, którzy chcieli zapewnić przyszłość własnym dzieciom i krewnym<sup>26</sup>. Ponadto eunuchowie – zdaniem Ksenofonta – wcale nie byli słabi, jak częstokroć przedstawiano. Dlatego uwypukla ich

24 „...καὶ ὁ Βαγαπάτης δὲ σήμα Δαρείου παρακαθίσας ἔτη ζ, ἐτελεύτησε” (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* [Leiden: Brill 1958] frag. 688, 3C:420–517).

25 Pomijając problem historycznej wiarygodności Ktezjasza jako historyka (choć są tacy, którzy go bronią: zob. J.P. Stronk, „Ctesias of Cnidus, a Reappraisal”, *Mnemosyne* 60/1 [2007] 25–58), negatywny stereotyp eunucha powielają inni: Kwintus Kurcjusz (zgorszony homoseksualnymi związkami, jakie niekórzy władcy utrzymywali ze swoimi ulubionymi eunuchami) – zob. Quintus Curtius Rufus, *Historiae* VI, 5,23: „Inter quae Bagoas erat, specie singulari spado atque in ipso flore pueritiae, cui et Dareus adsuerat et mox Alexander adsuevit; eiusque maxime precibus motus Nabarzani ignovit”; por. też *ibidem*, VI, 6,8: „spadonum greges, et ipsi muliebria pati adsueti, sequebantur”; *ibidem*, X, 1,26: „[...] moris esse Persis mares ducere, qui stupro effeminarentur” (W.H. Crosby, *Quintus Curtius Rufus. Life and Exploits of Alexander the Great* [New York: Appleton 1860]); Aelian z kolei opowiada o eunuchu Tiridatesie, kochanku Artakserksesa II, nieznajdującego ukojenia po jego śmierci (*Varia historia* XII, 1, 190–220: „...χρόνω δὲ ὑστερον Τιβριδάτης ὁ εὐνοῦχος ἀποθνήσκει, κάλλιστος τῶν ἐν τῇ Αἰσίᾳ καὶ ὠραιότατος γενόμενος” [... jakiś czas potem umarł eunuch Tiridates, najpiękniejszy i najprzystojniejszy spośród mieszkanców Azji... itd.]) – zob. R. Hercher, *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII. Varia historia, epistolae, fragmenta* (Lipsiae: Teubner 1866) II, 3–172; Plutarch wspomina o eunuchu Sparamidzie (Plutarch, *Artaxerxes* 15–16), o Masabatesie „starym eunuchu lądaku” („...διὰ γέροντα πονηρὸν εὐνοῦχον: *ibidem*, 17,8), czy też o eunuchu wprowadzającym skrytobójców do sypialni Artakserksesa II, choć – to prawda – potem uprzedzającym króla o spisku (*ibidem*, 29,1–3 – K. Ziegler, *Plutarchi vitae parallelae* [Lipsiae: Teubner 1971] III/1, 318–351); Diodor Sycylijski wspomina o eunuchu Mityratesie, który przystąpił do spisku Artabanusa, przeciw Kserksesowi (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* XI, 69,1,8), o zachlannym i niebezpiecznym eunuchu Bagoasie, który zyskał olbrzymi wpływ na Artakserksesa III, stając się najpotężniejszym człowiekiem (χιλιάρχος) w państwie w roku 343; zabił króla, a potem sam został otruty przez Dariusza III, którego wyniół był na tron (*ibidem*, XVI, 47–50; XVII, 5) – zob. K.T. Fischer (post I. Bekker – L. Dindorf) – F. Vogel, *Diodori bibliotheca historica* (Leipzig: Teubner 1906) IV. Choć eunuch Bagoas przyczynił się do klęski dynastii Achemenidów, stał się bohaterem wielu orientalnych opowieści (por. Jdt 12,11). Jego imię wymienia Teofrast i wspomniany wyżej Aelian (Teofrast, *Historia plantarum* II, 6,7 – zob. F. Wimmer, *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia* [Paris: Didot 1866] 192–319; Aelian, *Varia historia* VI, 8 – zob. Hercher, *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII*, 3–172).

26 „τοὺς μὲν οὖν ἔχοντας παῖδας ἢ γυναῖκας συναρμοττοῦσας ἢ παιδικὰ [Cyrus] ἔγνω φύσει ἡναγκάσθαι ταῦτα μάλιστα φιλεῖν· τοὺς δ' εὐνοῦχους ὁρῶν πάντων τούτων στερομένους ἡγήσατο τούτους ἂν περὶ πλείστον ποιείσθαι οἵτινες δύναντο πλουτίζειν μάλιστα αὐτοὺς καὶ βοηθεῖν, εἴ τι ἀδικοῖντο, καὶ τιμὰς περιάπτειν αὐτοῖς” (Xenophon, *Cyropaedia* VII, 5,60 – zob. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia* [Oxford: Clarendon Press 1910]). „Cyrus uważał, że ci, którzy mają dzieci albo kochające żony czy sympatie, z natury będą zmuszeni bardziej je kochać. Z kolei, kiedy uświadomił sobie, że eunuchowie są pozbawieni tego wszystkiego, zrozumiał, iż [to właśnie oni] najbardziej będą szanować tych, którzy będą mogli ich przede wszystkim wzbogacić i wesprzeć,

męstwo na wojnie i polowaniu: posługiwali się mieczem i dzidą, byli pełnowartościowymi żołnierzami, na równi z innymi mężczyznami<sup>27</sup>.

Jeśli Bagoas był czarnym charakterem orientalnych opowieści (zob. przyp. 24), Achikar był bohaterem pozytywnym (por. Tb 1,21.22; 2,10; 11,19; 14,10): niesłusznie skazany na śmierć, ocalony od śmierci przez żołnierza, który nie wykonał rozkazu, zostaje na końcu zrehabilitowany, gdy na jaw wyszła jego niewinność<sup>28</sup>.

Z zestawienia danych można wyciągnąć następujący wniosek: zarówno w wersji negatywnej, jak i pozytywnej eunuch, nie mając biologicznego dziedzica własnego dorobku, nosił w sobie ludzką ambicję, by zapisać się na kartach historii i coś trwałego po sobie zostawić. Ponadto, poruszając się w środowisku dworskim, pełnym ludzkich rywalizacji i ariwizmu, będąc całkowicie zależnym od władcy, był człowiekiem wyjątkowo nieufnym, co mogło skłaniać go do snucia intryg i rozwinięcia w sobie umiejętności ciągłej antagonizacji jednych przeciwko drugim, insynuując rozmaite oskarżenia tylko po to, by asekuracyjnie oddalić od siebie choćby cień podejrzenia. Choć psychologizowanie biblijnych postaci jest niebezpieczne (ze względu na brak wystarczającej ilości danych) – i rzetelna egzegeza unika raczej takiego podejścia – to jednak ten rys charakterologiczny, typowy dla eunucha, pasuje do Nehemiasza, jeśli weźmiemy pod uwagę jego autobiograficzne wspomnienia, tzw. memoriał spisany w pierwszej osobie (Ne 1–7; 11,1–2; 12,27–43; 13,4–31)<sup>29</sup>: kiedy przybył do Jerozolimy, dokonał nocnej inspekcji murów bez uprzedzenia lokalnych dygnitarzy (Ne 2,11–16). Czemu miał służyć ten sekretny rekonesans? Wystarczyło powiedzieć lokalnym oficjelom o celu swojego przybycia i za dnia obejrzeć mur razem z nadzorcami robót. Nigdzie nie słyszymy, żeby ktokolwiek patrzył na niego z podejrzliwością; przeciwnie, decyzję o podjęciu prac budowlanych przyjęto z entuzjazmem (Ne 2,17–18). Wydaje się więc, że to Nehemiasz przez swą nieufność prowokował szereg konfliktogennych sytuacji i przysporzył sobie wrogów, którzy w rewanżu – oskarżając go o chęć zostania królem (Ne 6,6–8) – mogli dostrzec w nim ambitnego eunucha. Również decyzja o pozostaniu na dworze perskim – w oczach Judejczyków – mogła dodatkowo obciążać Nehemiasza,

---

jeśliby coś zawinił, i obdarzyć zaszczytami. I stwierdził, że nikt nie mógłby go przewyższyć w okazywaniu takich względów” (tł. własne).

27 Przykładem może być eunuch Gadatas (Xenophon, *Cyropaedia* VIII,4,2 – zob. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia* [Oxford: Clarendon Press 1910]).

28 P. Briant, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2002) 271: „Xenophon [...] derived his theme of the honest minister from oral tradition and edifying moral tales coming from the Near East [...] the composers of one of these, the *Ahiqar romance*, situate the story in an Assyrian context, because Ahiqar is presented as the minister first of Sennacherib and then of Esarhaddon. The story is known in several versions, the most important being the Aramaic version [...] which is preserved on an Egyptian Aramaic papyrus from Achaemenid period (*DAE* 106–8 [*AP* pp. 204–48])”.

29 O wyjątkowej nieufności Nehemiasza, graniczącej z obsesją, pisze Lester 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] 299–300): „A [...] reason of opposition was clearly the personality of Nehemiah's himself. Time and again his actions are confrontational or, at best, insensitive. He evidently had the knack of antagonizing those around him [...] his actions said from the start that he did not trust them [=the local people and officials]”.



tym bardziej że jego bracia wrócili do Judy (Ne 1,2). Z jakiegoś osobistego powodu pozostał (musiał pozostać?) w Suzie, mimo wielkiego przywiązania do ojczyzny i ciągłego utrzymywania kontaktów z rodziną (Ne 1,4). Czy tym powodem była jego fizyczna ułomność, poczucie braku akceptacji ze strony własnego ludu i związana z tym nieufność wobec obcych? Jeśli tak, wyjaśniałoby to, dlaczego po odbudowie murów powierzył władzę nad Jerozolimą i jej bezpieczeństwem tylko bratu Chananiemu (Ne 7,2)<sup>30</sup>. Ponadto sam fakt pisania wspomnień, by przekazać potomności własne wyobrażenie o wielkości wprowadzanych reform, o podjętych trudach i wyrzeczeniach, by przełamać opór wrogów (prawdopodobnie wyimaginowanych), o działaniach (które okazywały się tymczasowe), by utrwalić stworzony przez siebie system teokratycznej władzy angażując Ezdrasza<sup>31</sup>, i wreszcie znajdując oparcie w bracie Chananim (być może późniejszym namiestniku z tzw. „papierusa paschalnego” z 417 roku, wysłanego do Żydów na Elefantynie<sup>32</sup>) – to wszystko sugerowałoby, że nosił w sobie wielkie pragnienie, by pamięć o nim i jego dziele nie zaginęła. I w pewnym sensie to mu się udało, bo o żadnym Żydzie z czasów perskich nie wiemy tak dużo jak o Nehemiaszu. O poprzednich namiestnikach (poza Zorobabelem i może Szeszbassarem) Biblia nic nie mówi i tylko dzięki artefaktom odkrytym przez archeologów znamy ich imiona: Elnatan (prawdopodobnie następcą Zorobabela), Jehoezer (początek V wieku przed Chr.) i Ahzaj (też początek V wieku przed Chr.)<sup>33</sup>. Ich imiona wskazują, że byli Żydami. Nehemiasz wyraża się o nich negatywnie, by uwypuklić swą populistyczną politykę: „dawniejsi namiestnicy, którzy byli przede mną, nakładali na lud ciężary i pobierali od nich na chleb i wino dziennie czterdzieści syków srebra; również ich słudzy wyzyskiwali lud. Lecz ja tak nie postępowałem z bojaźni Bożej” (Ne 5,15–18). Całość obrazu, osobowość i temperament

30 “His [of Nehemiah] lack of trust [...] is once again indicated by his appointing his brother Hanani to be in charge [...] It is possible that the first part of 7:2 should be translated: ‘Hanani my brother, even Hananiah the captain of the citadel’: in other words, only one person and not two is put in charge. The construction of the sentence favours this interpretation, but the matter is disputed” (L.L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* [London – New York: Routledge 1998] 167).

31 Istnieje dość prawdopodobna hipoteza, że Ezdrasz towarzyszył Nehemiaszowi nieoficjalnie podczas jego drugiego mandatu, by później – już po śmierci Nehemiasza – powrócić do Jerozolimy z królewskim namaszczaniem – V. Pavlovský, „Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung”, *Bib* 38 (1957) 275–305, 428–456 (zwl. 448).

32 ... [יְהוֹנָתָן] אֶל אֹהֵי יְדִנְיָה וְכַוְוָהָּ הַיְלִיאָה [יהודיא אחוכם חנני] ה' „do mojego brata Jedoniasza i jego towarzyszy z garnizonu żydowskiego, wasz brat Chanani...” (B. Porten – A. Yardeni (red.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* [Texts and Studies for Students; Jerusalem: Hebrew University, Department of the History of the Jewish People – Hebrew University Press 1999] A4 1,1). Po raz pierwszy taka hipoteza w: B. Porten, *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1969) 130, 279–280. Ciekawe jest, że na odbitych pieczęciach odnalezionych w Tel H̄arasim, a nawet w Babilonie widnieje imię „Chanani”, choć w żadnym z tych przypadków ta osoba nie nosi tytułu „namiestnika” (פְּרוֹזָא אֲבו פְּרוֹזָא): zob. A.F. Rainey, „A Persian Period Seal Impression”, *The Ninth Season of Excavation at Tel Harassim (Nabal Barkai) 1998* (red. S. Givon) (Tel Aviv: [nakł. redaktora] 1999) 50\*–53\*; J. Neveh, „Gleanings of Some Pottery Inscriptions”, *IEJ* 46 (1996) 44–47.

33 Briant, *From Cyrus to Alexander*, 488.

Nehemiasza, przedstawione w jego memoriale, odpowiadają sylwetce eunucha, jaką kreślą Ktezjasz i Ksenofont.

W obiegu naukowym pojawia się niesłuszna – choć propagowana przez niektórych<sup>34</sup> – sugestia, że pod koniec V wieku inny eunuch – Bagoas – miał być namiestnikiem Jehud. Istotnie dwa listy z Elefantyny z roku 407 przed Chr.<sup>35</sup> poświadczają, że był nim wtedy nijaki Bagohi: ... פחת יהוד אל מראן בגוהי בְּגוּהִי (‘l mr`n bgwhy pḥt yhwḏ) „Do pana Bagohi, namiestnika Jehud...”. Bagoiego utożsamia się z eunuchem Bagoasem, żyjącym w czasach Artakserksesa III (358–338 przed Chr.)<sup>36</sup>, i z Bagosesem, który wcześniej, za panowania Artakserksesa II Mnemona (404–358 przed Chr.), miał – według Józefa Flawiusza (*Ant.* 11 VII 1. §§ 297–301)<sup>37</sup> – sprofanować Świątynię Jerozolimską po tym, jak najwyższy kapłan Johannes zabił w niej swego brata. To prawda, że Bagoses jest opisany terminem wojskowym στρατηγός, ale Flawiusz używa tego słowa również w odniesieniu do urzędów cywilno-politycznych, a więc również do namiestników<sup>38</sup>. Jeżeli łatwo dostrzec podobieństwo imion Bagohi-Bagoses-Bagoas, to umiejscowienie w czasie każdej z tych trzech postaci jest inne. Najbliżej siebie znajdują się Bagohi z listu z Elefantyny (407) i Bagoses (404–358) od Józefa Flawiusza: można więc postawić hipotezę, że w obu przypadkach chodzi o tę samą osobę. Natomiast eunuch Bagoas z połowy IV wieku wydaje się kimś innym, chyba że Diodor Sycylijszy, który o nim pisze, pomylił władców. Choć można snuć rozmaite domniemania, czy Bagohi z listu z Elefantyny to eunuch Bagoas, na chwilę obecną, bazując na dostępnych nam źródłach, należy wykluczyć takie utożsamienie. Jedyne imię Bagohi mogłoby sugerować, że ów namiestnik był cudzoziemcem (choć i to nie jest pewne, bo Żydzi też nosili imiona nieżydowskie<sup>39</sup>).

Wszystkie „wrażliwe” dane zebrane odnośnie do postaci Nehemiasza pozwalają przypuszczać, że był eunuchem lub że jego temperament i sposób zachowania sprawiły, iż był za takiego uważany. Podobnie podważanie jego żydowskiego pochodzenia, traktowanie go jak obcego, mogło być reakcją na kontrowersje, jakie wywoływał swym publicznym działaniem.

#### 1.4. Czy Iz 56,1–8 jest opisem powołania Nehemiasza?

Nietrudno teraz połączyć opis powołania cudzoziemca/eunucha w Iz 56,1–8 z Nehemiaszem. Poza zbieżnością czasową (Nehemiasz i Trito-Izajasz działają w tym samym okresie) i podejrzeniami dotyczącymi osoby Nehemiasza (o których wyżej w § 1.3) warto podnieść fakt, że opisy powołania w Biblii zawsze odnoszą się do postaci historycznych, zaczynając

34 „In recent decades a number of influential scholars have connected this Bagoses with the minister of Artaxerxes III [...]” (Grabbe, *A History of the Jews*, 320).

35 Porten – Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, A4 7,1; 8,1.

36 Zob. przyp. 24.

37 B. Niese, *Flavii Iosephi opera* (Berlin: Weidmann 1892) III.

38 Obszerna dyskusja wokół tego problemu w Grabbe, *A History of the Jews*, 219–321.

39 Element irański „baga” oznacza „boga” i pojawia się w nazwie żydowskiej rodziny w Ezd 2,2; Ne 7,7. Zob. H. Tadmor, „Judah”, *Cambridge Ancient History* (red. J. Boardman *et al.*) (Cambridge: Cambridge University Press 1994) VI, 285.

od Abrahama, a kończąc na postaciach NT. Dlatego aluzja do historycznej postaci z czasów powstania tekstu byłaby oczywista dla adresatów i niosła ważne przesłanie na temat jej roli i posłannictwa. Wyjaśniłaby również, dlaczego prorok w małej prowincji Jehud – gdzie eunuchów raczej nie spotkano – nie wybrał innej postaci z listy wykluczonych (np. człowieka z nieprawego łoża, chromego, niewidomego czy garbatego – por. Kpł 21,18–21), skoro ich obecność pośród Judejczyków, przynajmniej w ujęciu probabilistycznym, była zjawiskiem częstszym.

Rodzajnik przy rzeczownikach „cudzoziemiec” בְּנֵי-הַנֶּחֱרָר (ben-hannēkār) i „eunuch” חֲסָרִים (hassārîs), owszem, nie jest decydujący. Może bowiem wskazywać na określoność kolektywną, opisując przedstawiciela całej grupy osób<sup>40</sup> – tym bardziej że w symetrii koncentrycznej (A-B::B-A) przechodzi się od *singularis* („cudzoziemiec/eunuch” w w. 3) do *pluralis* („eunuchowie/cudzoziemcy” w ww. 4–7). Jednak w większości przypadków rodzajnik wskazuje na określoność indywidualną konkretnej osoby, a już na pewno jej nie wyklucza. Jeśli więc jest tu odniesienie do Nehemiasza, przejście od *singularis* do *pluralis* oznaczałoby, że w jego powołaniu otwiera się perspektywa zbawienia dla takich jak on. Służba na dworze perskiego władcy wcale nie musiała być przeszkodą, by czuć się częścią narodu wybranego, i tak jak królowa Estera można było pozytywnie wpływać na losy Jehud.

Iz 56,1–8 jest mową prorocką (zob. wyżej § 1.1). Stoi za nią prorok lub grupa prorocka z Jeruzolimy, patrząca przychylnym okiem na Nehemiasza i jego reformy. Wiemy jednak, że relacje Nehemiasza z prorokami były skomplikowane. Kiedy jeden z nich – Szemajasz – przestrzegł go przed spiskiem i zachęcał do schronienia się w świątyni (Ne 6,10), Nehemiasz odmówił, mówiąc, iż nie jest godny wejść do świątyni: „czy ktoś taki jak ja, jeśli wejdzie do świątyni, pozostanie żywy?” (אֶל-הַהֵיכָל וְהָיָה חַי מִי כַמוֹנֵי אֲשֶׁר-יְבוֹא אֶל-הַהֵיכָל וְהָיָה חַי) *mi kāmônî ’ašer-yābô’ el-hahēkāl wāhāy* – Ne 6,11b). Powiedział tak, bo był świadomy swego rytualnego wykluczenia. Jednocześnie wążąc podstęp w propozycji Szemajasza, dał do zrozumienia, że jego problem jest powszechnie znany (Ne 6,12–13) i może być wykorzystany w niecnym celu, by postawić go w niezręcznej sytuacji – sytuacji człowieka, który złamał prawo<sup>41</sup>. Ten epizod potwierdza, że rytualna nieczystość Nehemiasza była faktem publicznym i bez wątpienia szeroko dyskutowanym. Nehemiasz odczytał działalność środowiska prorockiego, na którego czele stali prorok Szemajasz i prorokini Noadia, jako próbę zastraszania (Ne 6,14). W jego – jak się wydaje – niewłaściwej interpretacji troski Szemajasza ponownie dochodzi do głosu nieufność eunucha, całkowicie nieuzasadniona, bo skierowana do środowiska, które było mu życzliwe. Ciekawe jest jednak to, że Nehemiasz nazywa to ostrzeżenie

<sup>40</sup> B.K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990) 244, § 13.5.1f: „The article of class marks out [...] a class of persons [...]. Sometimes the class is regarded as a unity, while at other times an individual within the species is singled out to represent the genus”.

<sup>41</sup> Niektórzy uważają, że Szemajasz chciał, by Nehemiasz wszedł do przestrzeni świątynnej zarezerwowanej jedynie dla kapłanów i tym naruszył Prawo. Jeśli tak było (choć tekst tego nie potwierdza), Szemajasz był człowiekiem naiwnym i mało inteligentnym. „Nehemiasz rozpoznaje podstęp [...]. Zdaje sobie sprawę, że wejście do wnętrza świątyni, gdzie mogli przebywać tylko kapłani, byłoby wielkim przewinieniem przeciw Bogu” (M. Wróbel, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza* [NKB.ST 11; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016] 171).

proroctwem, jakie Szemajasz, przekupiony przez Sanaballata (jak niegdyś Baalam przez Balaka – por. Ne 13,2), miał o nim wypowiedzieć (הַנְּבוֹאָה דְּבַר עָלִי *hann'bu'ā<sup>h</sup> dibber 'alay* – Ne 6,12). To natchnione proroctwo o Nehemiaszu, by z woli Boga schronił się w świątyni, łączy się z proroctwem o Nehemiaszu z Iz 56,1–8 (zwłaszcza w motywie odnalezienia trwałego dla siebie miejsca w świątyni – zob. Iz 56,5.7a). Z tego połączenia można wyciągnąć trzy wnioski: po pierwsze, prorok Szemajasz, prorokini Noadia i inni prorocy działający w Jeruzolimie w czasach Nehemiasza z wielkim prawdopodobieństwem tworzyli środowisko prorockie, które nazywamy Trito-Izajaszem; po drugie, to środowisko było przychylnie Nehemiaszowi; i po trzecie, proroctwo z Iz 56,1–8 było próbą przezwyciężenia nieufności Nehemiasza i zjednania go sobie dla realizacji dalekosiężnych i trwałych celów. Wydaje się jednak (bazując na Księdze Nehemiasza), że Trito-Izajasz nie zdołał przełamać nieufności eunucha i w ten sposób próba stworzenia szerszego frontu działania na rzecz silniejszego i bardziej sprawiedliwego systemu religijno-politycznego w prowincji Jehud się nie powiodła. Nehemiasz pozostał nieprzejednany wobec ruchu prorockiego, nie rozpoznając w nim swojego sojusznika i zwolennika reform.

Opis powołania Nehemiasza w Iz 56,1–8 uwiarygadniał go jako człowieka, który choć – w odczuciu wielu (a może i faktycznie) – był rytualnie nieczysty, został przez Boga wyróżniony, by dzięki swej prawości przywrócił w państwie sprawiedliwość. Jak niegdyś poganin Cyrus został ogłoszony mesjaszem (Iz 45,1–6), by wypełnić dobrą nowinę o powrocie z wygnania babilońskiego, tak eunuch Nehemiasz zostaje powołany do życia w sprawiedliwości, by wypełnić religijny ideał Bożego prawa. Ten ideał został zsyntetyzowany w nakazie przestrzegania szabatu, trzykrotnie powtórzonym (Iz 56,2ba.4ba.6ca). Szabat to metonimiam całego przymierza<sup>42</sup> w czasach powygnaniowych<sup>43</sup> (Iz 58,13–14; Ez 20,12–13; 22,8; Jr 17,19–27), ale też „znak firmowy” Nehemiasza i jego religijnej wrażliwości, ujawnionej w surowym egzekwowaniu prawa o cotygodniowym odpoczynku (Ne 10,32–34; 13,15–22).

Gdyby dać wiarę Nehemiaszowi i spojrzeć na proroków nieprzychylnym okiem jak na środowisko obłudne i skorumpowane, szukające pretekstu, by Nehemiasza ośmieszyć i odesłać tam, skąd przybył, perykopa Iz 56,1–8 musiałaby być odczytana jako satyra na powołanie eunucha. Teoretycznie jest to możliwe, tym bardziej że z Izajaszowej tradycji znamy satyrę na śmierć tyrana (Iz 14,3–21). Jest to jednak mało prawdopodobne z przyczyn teologicznych: włączenie do satyry wypowiedzi Boga i wykorzystanie jej jedynie po to, by ośmieszyć eunucha, byłoby bluźnierstwem. Bóg w roli błazna, wypowiadającego pozornie poważną kwestię, w którą sam nie wierzy, zostałby strywializowany i skompromitowany o wiele bardziej niż sam Nehemiasz. Choć egzegeta bierze pod uwagę różne możliwości interpretacyjne, musi wykluczyć te, które absolutny monoteizm, chroniący transcendencję Boga, ocenzurowałby i odrzucił.

42 „[...] Sabbath observance can stand, by metonymy, for covenant observance [...]” (Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 135).

43 Do tego stopnia, że Żydzi w Judzie i w diasporze nadawali swym dzieciom imię Szabataj (por. Ezd 10,15; Ne 8,7; 11,16).

### 1.5. Powołanie cudzoziemca/eunucha i obietnice będące jego udziałem

Powołanie cudzoziemca/eunucha (wraz z całą wspólnotą) zapowiada i poprzedza<sup>44</sup> rychłe nadejście Bożej sprawiedliwości i zbawienia (Iz 56,1). By zrozumieć wagę tego werbetu, należy w pierwszej kolejności wyjaśnić, czym są dwa atrybuty przychodzącego Boga (§ 1.5.1). W drugiej kolejności (§ 1.5.2) zadaniem egzegety jest wypuklenie centralizującej roli Świątyni Jerozolimskiej jako miejsca wypełnienia się Bożych obietnic, otwartego dla wszystkich (Iz 56,5.7). Końcowa afirmacja Boga, który nie wyklucza nikogo (Iz 56,8), staje się dla cudzoziemca/eunucha dobrą nowiną-pocieszeniem, by przełamał swój opór, odrzucił wewnętrzne rozterki i włączył się w zbawcze dzieło odnowy Izraela w duchu usłyszanego proctwa.

Iz 56,1–8 mówi wiele zarówno o prorockim środowisku Trito-Izajasza, jak i Nehemiaszu, bo jeśli – i wszystko na to wskazuje – on był owym cudzoziemcem/eunuchem, to on też to proctwo odrzucił. Jego osobiste działanie i wprowadzane reformy poszły w innym kierunku.

#### 1.5.1. Przymierze synajskie jako zbawcza sprawiedliwość Boga otwarta dla wszystkich – teologiczny fundament proctwa Trito-Izajasza (Iz 56,1)

Sprawiedliwość Boga (הַקְּדָשׁ *š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) w ST to nie rzymska *iustitia*, rozumiana jako sprawiedliwość komutatywna, którą – w przypadku jej naruszenia – przywraca sędzia w trybunale na podstawie obowiązującego prawa pozytywnego. Ten rodzaj sprawiedliwości jest oczywiście obecny w Biblii, jednak nie w rzeczowniku הַקְּדָשׁ (*š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) i słowach wywiedzionych z rdzenia קדש (*šdq*), lecz w obrazie Boga sędziego i w rzeczowniku מִשְׁפָּט (*mišpāt*) – por. np. Rdz 18,25c. Rzeczownik הַקְּדָשׁ (*š<sup>o</sup>dāqā<sup>b</sup>*) odniesiony do Boga jest natomiast synonimem wierności obietnicom, jakie Bóg dał Abrahamowi i jego potomstwu. Objawienie się sprawiedliwości Boga to objawienie Jego wierności. Bóg sprawiedliwy to Bóg, któremu człowiek może zaufać i nigdy nie dozna zawodu.

Zbawienie zaś (הַיְשׁוּעָה *y<sup>o</sup>šū<sup>a</sup>*) jest wyniesieniem człowieka na poziom moralnej świętości Boga objawionej na Synaju (Kpł 19,2b). Innymi słowy, wypełnienie obietnic (=objawienie sprawiedliwości/wierności Boga) jest tożsame z momentem zawarcia przymierza synajskiego, kiedy Izrael otrzymał od Boga łaskę (חֶסֶד *hesed*), by naśladować Jego świętość moralną i w tej świętości się z Nim jednoczyć (=zbawienie). Iz 56,1 przypomina Judejczykom, że wierność Boga objawiona w przymierzu synajskim nadal jest dla nich podstawą zbawienia. Potwierdza to również sufiks pierwszej osoby *singularis* dodany do obu rzeczowników – „moje zbawienie” i „moja sprawiedliwość”. W ten sposób prorok ogłasza dobrą nowinę, od kogo pochodzi zbawienie i w kim należy pokładać nadzieję (por. też Iz 7,9b; 30,15).

Prorok rzadko używa technicznej terminologii związanej z przymierzem synajskim. Terminy בְּרִית (*b<sup>o</sup>rît*) i חֶסֶד (*hesed*) pojawiają się u Trito-Izajasza odpowiednio jedynie w Iz 56,4.6; 59,21; 61,8, i w Iz 57,1; 63,7 (2x). Dlatego dwa odniesienia w analizowanej perykopie (Iz 56,4.6) są znaczące i potwierdzają, że nie tylko rzeczowniki „sprawiedliwość”

<sup>44</sup> Na uprzedniość czasową w Iz 56,1 wskazuje spójnik przyczynowy כִּי (*ki*) „ponieważ”.

i „zbawienie” – wypełnione teologią przymierza – ale również jednoznaczne przywołanie sztandarowego terminu  $\text{בְּרִית} (b^{\circ}r\hat{i}t)$  wskazuje adresatowi, gdzie powinien szukać zrozumienia swej tożsamości i powołania.

Zauważmy szczególność obrazowania, które jest typowe dla stylu *variatio* u Trito-Izajasza: czytelnik otrzymuje niezbędne informacje, ale w ostateczności to on sam musi podjąć intelektualny wysiłek, by wywnioskować, że przymierze synajskie jest teologiczną podstawą całej perykopy i – w dalszej perspektywie – całego proroctwa w Iz 56–66. Jednocześnie środowisko Trito-Izajasza nie było, jak mówią niektórzy, grupą kompilatorów tworzących antologię luźno połączonych tekstów (jednych własnego autorstwa, innych rzekomo pochodzących z czasów Izajasza)<sup>45</sup>. Wszystko wskazuje na to, że było to środowisko żywotne teologicznie i intelektualnie i na tyle ważne, by odważyć się wpływać na reformy perskiego reformatora.

Pierwszy werset Trito-Izajasza jest więc afirmacją aktualności i zbawczej skuteczności przymierza synajskiego, w którym Bóg objawia się jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (Rdz 17,8; por. też Wj 16,12; Kpł 11,45; 22,33; 25,38; 26,12; Lb 15,41; Pwt 29,5) i podobnie jak niegdyś troszczył się o naród wybrany, tak i teraz pragnie, by wspólnota Jehud doświadczyła Jego miłości. Może dziwić jednak to, że – choć sprawiedliwość i zbawienie, wpisane w teologię przymierza synajskiego, należą do zamierchłej przeszłości – prorok mówi o ich objawieniu w najbliższej przyszłości (Iz 56,1c:  $\text{קָרִיב} q^{\circ}r\hat{o}b\bar{a}^b$  – „blisko”). Owa „bliskość” może odnosić się do odnowienia przymierza w czasach Nehemiasza i Ezdrasza (Ne 8; 10) i co za tym idzie – odnowienia doświadczenia miłości Boga, na co wszyscy członkowie narodu wybranego wraz z cudzoziemcem/eunuchem winni się przygotować. Ale może odnosić się również do nadchodzącego sądu i wyegzekwowania końcowych klauzul kontraktu synajskiego: błogosławieństw i przekleństw (Pwt 27,15–28,68). Iz 56,2 wypukła jedynie błogosławieństwo będące udziałem człowieka pobożnego, przestrzegającego szabatu i stroniącego od zła. Jednak jest tu zawołowana również aluzja do kary dla tych, którzy – przeciwnie – nie zachowują szabatu i dopuszczają się zła. Inny tekst z Trito-Izajasza – i poza Iz 56,1 jedyny w BH łączący sprawiedliwość Boga z Jego zbawieniem – zapowiada karę (nie błogosławieństwo) i czyni to w języku wojskowej dyscypliny:

<sup>47</sup>[Bóg] przywdział sprawiedliwość ( $\text{הַקָּדוֹשׁ} s^{\circ}d\bar{a}q\bar{a}^h$ ) jak pancerz i helm zbawienia ( $\text{יְשׁוּעָה} y^{\circ}s\hat{u}(\bar{a}^h)$ ) włożył na swą głowę. Przyoblekł pomstę jako suknię i jak płaszczem okrył się zazdrosną miłością. <sup>18</sup>Stosownie do uczynków odplaci każdemu: swoim przeciwnikom – gniewem, swym wrogom – odwetem [...] (Iz 59,17–18).

Oba teksty – Iz 56,1 i 59,17–18 – nawiązują do teologii przymierza synajskiego i do jego końcowych klauzul. Różnica między nimi tkwi w wypukleniu odmiennych skutków Bożego przybycia. Jeśli w Iz 56,1 bliskość Bożej sprawiedliwości i zbawienia staje się nagłym wezwaniem do przygotowania i zachętą, by trwać w sprawiedliwości, w Iz 59,17–19 jest ona powodem do trwogi przed nadciągającą karą. Prawdopodobnie oba teksty zostały

<sup>45</sup> Zob. przyp. 4.

napisane z innej perspektywy czasowej, raz w kontekście napawającym nadzieją (początek reform Nehemiasza?), innym razem w obliczu rozlewającego się zła (nieobecność Nehemiasza i oczekiwanie na jego powrót? – Ne 13,6).

Iz 56,1–2, w odróżnieniu od Iz 59,17–18, kierując przesłanie do ludzi sprawiedliwych, otwiera perspektywę nowego, pozytywnego, związanego z osobą Nehemiasza, przełomu w historii wspólnoty powygnaniowej. Bóg akceptuje Nehemiasza w jego inności i okaleczeniu jako pełnoprawnego członka narodu wybranego ze wszystkimi przywilejami. Jego jedynym zadaniem jest to wspólne dla wszystkich: przestrzegać prawa i sprawiedliwości (Iz 56,1a) – „zachowujcie prawo (מִשְׁפָּט *mišpāt*) i przestrzegajcie sprawiedliwości (מִצְדָּקָה *ṣḏāqāh*)”. Jeśli – jak mówiliśmy wyżej – sprawiedliwość Boga jest synonimem wierności obietnicom, to sprawiedliwość człowieka jest synonimem wierności zobowiązaniom synajskim. Z kolei prawo (מִשְׁפָּט *mišpāt* – Iz 56,1a) jest konkretnym (również legislacyjnym) dążeniem do tego, by wszędzie tam, gdzie te zobowiązania zostały złamane, zrywając jedność z Bogiem, tę zerwaną jedność na nowo przywrócić.

Przymierze synajskie jako zbawcza sprawiedliwość Boga jest obrazem charakterystycznym dla teologii Trito-Izajasza. Nigdzie bowiem w BH nie znajdziemy takiego obrazu przymierza, łączącego w sobie sprawiedliwość Boga ze zbawieniem. Jednocześnie jest to opis najbardziej syntetyczny z możliwych, najlepiej oddający istotę przymierza, którego odnowienie będzie ważnym osiągnięciem Nehemiasza i Ezdrasza. Trito-Izajasz, chcąc uwiarygodnić teologicznie reformatorskie wysiłki Nehemiasza, buduje swoje prorocstwo wokół tak rozumianego przymierza, które – i dobrze by Judejczycy to dostrzegli – prowadzi nie tyle ku „zbawieniu od” (np. od niewoli babilońskiej jak u Deutero-Izajasza), ile – w odmienionej sytuacji historycznej – ku „zbawieniu dla”, będącemu przyjęciem Boga, uświęceniem życia Jego świętością, nowym zagospodarowaniem Ziemi Obiecanej i zorganizowaniem społeczności judzkiej w zgodzie z przykazaniami Dekalogu.

1.5.2. Świątynia Jerozolimska jako miejsce wypełnienia się obietnic, otwarte dla wszystkich. Miejscem wypełnienia się obietnic, jakie otrzymuje cudzoziemiec/eunuch<sup>46</sup>, jest Świątynia Jerozolimska (Iz 56,5,7). Radosna obecność na świętej górze i składanie ofiar miłych Bogu nie wymagają głębszego wyjaśnienia, ponieważ same w sobie są oczywiste: naśladując świętość moralną Boga, przestrzegając Dekalogu w konkretnie swego życia, starotestamentowy człowiek (kimkolwiek by był, nawet cudzoziemiec/eunuch) ma dostęp do świątyni,

<sup>46</sup> W Iz 56,5 TM ma jednocześnie *pluralis* לָבֶמ (labem) i *singularis* לֵל (lō): „dam im” – „dam mu” (tak samo jest w 1QIs<sup>b</sup> = 1Q8 24:20–21), ale 1QIs<sup>a</sup> i LXX – na podstawie Iz 56,5, gdzie mówi się o eunuchach w liczbie mnogiej – uniformizują obie formy do *pluralis* לָבֶמ (labem)/אוֹתוֹם. Dominique Berthélemy (*Critique Textuelle de l'Ancien Testament* [OBO 50/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986] 410–411) uważa, że *singularis* לֵל (lō) w TM należy utrzymać i rozumieć „każdemu z nich”: „Il semble qu'il faille donner à ce suffixe une valeur particularisante: «à chacun d'entre eux», indiquant qu'un nom éternel sera attribué en propre à chacun [...] En effet, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse [...] d'un nom inscrit sur la 7<sup>e</sup> mentionnée en 5a; car cela obligerait à donner deux sens distincts à לֵל en deux membres parallèles [...]” (*ibidem*, 411). Berthélemy daje lekcji masoreckiej Iz 56,5 ocenę [B] – jest więc bardzo prawdopodobna, choć rodzi pewne wątpliwości. Ten niuans tekstualny nie wpływa jednak na egzegezę perykopy Iz 56,1–8.

by w liturgicznym akcie oddać Bogu chwałę, zjednoczyć się z Nim i doświadczyć radości z dobrze przeżytego życia i z bezinteresownego przebywania ze swoim Stwórcą i Zbawcą.

Pośród obietnic jedynie pierwsza, opisana wyrażeniem  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏ wāšēm*) w Iz 56,5, stanowi problem. Samo wyrażenie może być rozumiane jako hendiadys: „imienny pomnik”. Tak też wyjaśnia się nazwę muzeum holokaustu w Jerozolimie: pomnik i imię. Istotnie w 1 Sm 15,12 i 2 Sm 18,18 odpowiednio Saul i Absalom stawiają sobie  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏ*) – pomnik, choć ten rzeczownik w podstawowym znaczeniu oznacza rękę. Fakt, że Absalom uzasadnia wystawienie sobie pomnika własną bezdzietnością („nie mam syna, który by upamiętnił moje imię” – 2 Sm 18,18b), wyjaśnia, dlaczego Bóg chce bezdzietnemu eunuchowi wystawić podobny monument ( $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$ ): imię eunucha wypisane w świątyni, w której mieszka święte Imię Jahwe, przetrwa na wieki. W ten sposób pragnienie eunucha, by jego dziedzictwo (=reformy Nehemiasza) nie zginęło, zostaje przez Boga wysłuchane i uwiarygodnione jako zgodne z Jego wolą. Imię Nehemiasza wraz z Imieniem Pańskim, które on umiłował (Iz 56,6b), znajdują się w tym samym miejscu. Teologia Bożego imienia ubogaca się o włączenie do niej nowego elementu – imienia człowieka, a człowiek zostaje wywyższony<sup>47</sup>.

Rzeczownik  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏ*) oznacza również „penis”<sup>48</sup>. Wystarczy przytoczyć dwa przykłady na takie erotyzujące, a niekiedy obsceniczne użycie rzeczownika  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏō*). W Pnp 5,4 oblubienica mówi: „Ukochany mój włożył swój  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏō*) przez otwór, a łono moje zadrżało od tego”. Z kolei Iz 57,8d.10 opisuje zabiegi wyuzdanej prostytutki: „lubiłaś z nimi spółkować, patrząc na  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (...) wzbudziłaś dla siebie wigor  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏ*), dlatego nie osłabłaś”. Niewykluczone również, że pomniki upamiętniające czyjeś imię miały kształt falliczny, co w przypadku eunucha, pozbawionego genitaliów, mogło być dwuznaczne: Bóg da eunuchowi  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (*yāḏ*), który już nigdy nie zostanie mu odjęty<sup>49</sup>. Dzięki temu eunuch będzie mógł szczycić się duchowym potomstwem<sup>50</sup> (=środowisko Trito-Izajasza?), rozwijającym jego dziedzictwo.

Ostatni werset, kończący perykopę (Iz 56,8), jest formułą posłańca zbudowaną z dwóch części. Pierwsza część („wyrocznia Pana Boga, który gromadzi wygnañców Izraela” – Iz 56,8a) nie stanowi problemu i – jak mówiliśmy wyżej (§ 1.1) – jest potwierdzeniem powygnaniowego pochodzenia perykopy. Druga zaś (Iz 56,8b) jest mową Boga w pierwszej osobie i może być zinterpretowana jako odrębna, krótka wyrocznia. Jednak w połączeniu z pierwszą częścią (Iz 56,8a), uzupełniona o czasownik „mówi”, może

47 Po raz pierwszy w egzegezie teologię Bożego imienia w ST zauważył i pogłębił Gerhard von Rad (*Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* [Biblioteca teologica; Brescia: Paideia 1972] 211–219; *Deuteronomio* [Antico Testamento 8; Brescia: Paideia 1979] 99–102).

48 L. Koehler – W. Baumgartner, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2008) I, 367.

49 Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 139.

50 „In some contexts, the word  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  means family line or descendants, A man with no descendants has no  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  (Isa. 14.22). Elsewhere in Isaiah, YHWH promises to give to the eunuchs, ‘a hand and name’ ( $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$ ) [...]. The reference to ‘eunuchs’ in Isa. 56.4 implies an association, in certain contexts, between  $\text{נָשָׂא שְׁמִי}$  and ‘seed’ (J.P. Burnside, *The Signs of Sins. Seriousness of Offence in Biblical Law* [JSOTSup 364; London – New York: Sheffield Academic Press 2003] 85).



być przetłumaczona jako zdanie względne: עוֹד יִקְבְּצֵנִי עִלְיָי לְנִקְבָּשָׁא׃ (‘ôd ’aqabbēs ‘ālāw *l’niqbāšāw*): „Wyroczenia Pana Boga gromadzącego wygnańców Izraela, który [mówi]: «Jeszcze zgromadzę [kolejnych i dołączę] do niego, [to znaczy do tych, którzy] już [zostali] zgromadzeni przy nim»”. W ten sposób ciągle poszerzanie zgromadzenia Izraela o nowych sprawiedliwych znajduje teologiczne uzasadnienie w otwartości Boga potwierdzonej Jego własnymi słowami. Wyrażenie przyimkowe לְנִקְבָּשָׁא׃ (*l’niqbāšāw*) wprowadzone przez *lamed appositionis*<sup>51</sup> jest apozycją do עִלְיָי (*‘ālāw*) i do יִשְׂרָאֵל׃ (*yiśrā’ēl*). Innymi słowy, w tej formule posłańca jest obecna Izajaszowa teologia świętej reszty, według której nie trzeba być całym Izraelem, by być Izraelem. Wystarczy grupa zgromadzonych przez Boga, która się rozwija i łączy w siebie kolejnych wyznawców Jahwe.

### 1.6. Konkluzja historyczno-teologiczna

Wiedza, jaką czerpiemy z Księgi Nehemiasza, w połączeniu ze źródłami pozabiblijnymi, pozwala na przybliżenie historycznego tła Iz 56,1–8, tym bardziej że prorocy ST nigdy nie wypowiadali się abstrakcyjnie, w oderwaniu od historycznych realiów. Jest więc prawdopodobne, że w Iz 56,1–8 zarówno obraz cudzoziemca/eunucha, jak i teologiczna inkluzywność, nad wyraz odważna, były pozytywną reakcją jerozolimskich proroków na wydarzenia związane z przybyciem Nehemiasza i początkiem jego reformatorskiej działalności<sup>52</sup>. Z jednej strony widać, że to środowisko, pielęgnujące religijne tradycje Izraela, było na tyle otwarte i wnikliwie oceniło sytuację kraju, by dostrzec na horyzoncie ówczesnego świata nowe perspektywy, z którymi – jako ludzie wierzący – łączyli nowe działanie Boga. Z drugiej strony ci prorocy (podobnie jak wcześniej Malachiasz)<sup>53</sup> – jeszcze przed przybyciem Nehemiasza – aktywnie angażowali się w proces naprawy wspólnoty judejskiej, która przechodziła głęboki kryzys religijno-instytucjonalny, tożsamościowy, społeczny i ekonomiczny<sup>54</sup>. Przybycie Nehemiasza, z poparciem perskiej władzy, bez wątpienia było dla nich jedynie katalizatorem oczekiwanych zmian i wzmocniło ich reformatorskie dążenia. Ten niespodziewany znak Bożej Opatrzności – jak go odczytali w świetle tradycji i wiary – musiał wzbudzić religijny entuzjazm, którego namacalnym świadectwem jest Iz 56–66. Bo rzeczywiście na kartach Trito-Izajasza owi prorocy z czasów Nehemiasza przemówili radośnie i zuchwale własnym głosem.

51 Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 211, § 11.2.10h: „An apposition can be marked with *l*, be it subject [...], object [...], or prepositional object [...]”.

52 Ulrich Berges (*Jesaja 55–66* [HThKAT; Freiburg: Herder 2022] 421) mówi o inkluzywnym ekskluzywizmie u Trito-Izajasza. Trudno nie przyznać mu racji.

53 Również Chanani, brat Nehemiasza, wraz z grupą zatroskanych Judejczyków, którzy przybywają do Nehemiasza, przedstawiając trudną sytuację Jehud (Ne 1,2).

54 Obraz pogłębiającego się kryzysu społecznego i religijnego Jehud na 30 lat przed przybyciem Nehemiasza zob. w A. Zawadzki, „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *Bib.An* 5/2 (2015) 375–403 (zwl. 391–401). Zob. też R. Albertz, *Storia della religione nell’Israele antico. Dall’esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23; Brescia: Paideia 2005) II, 595–601.

Punktem wyjścia ich teologii jest zbawcza sprawiedliwość Boga będąca istotą przymierza synajskiego, otwartego dla wszystkich. Świątynia jest tego dowodem: hermetycznie zamknięta przestrzeń otwiera się dla tych, którzy – jak Nehemiasz – nie mieli do niej wstępu (Iz 56,5.7). Uniwersalistyczny zamysł Boga, obecny już w powołaniu Abrahama (Rdz 12,3c) i pośrednio – bo jako narzędzie wybawienia narodu wybranego – w powołaniu pogani- na Cyrusa (Iz 45,1–6), ukazuje się teraz w powołaniu cudzoziemca/eunucha, którym – jak się wydaje – jest Nehemiasz. Jednak przełamanie barier teologiczno-religijnych nie okazało się tak trudne jak przewyciężenie nieufności samego Nehemiasza, który w prorokach z Jerozolimy zaczął dostrzegać popleczników swych (prawdopodobnie wyimaginowanych) przeciwników (Ne 6). Obietnice, które miały uwiarygodnić go wobec ludzi, nie przełamują jego wrodzonej podejrzliwości.

I nawet jeśli Nehemiasz odrzucił proroctwo Trita-Izajasza i nie chciał przyjąć obietnicy swej rytualnej czystości wraz z zapewnieniem o utrwaleniu swego duchowego dziedzictwa, perykopa Iz 56,1–8, pomimo elips, przemilczeń, asyndezy i dwuznaczności, typowych dla stylu *variatio*, jest jasna w swym uniwersalistycznym przesłaniu. Bóg pragnie odnowić przymierze synajskie i ukazać je jako zbawienie, które stanie się udziałem każdego człowieka nie dzięki przynależności etnicznej czy kulturowej, lecz dzięki wierze. Mury dzielące ludzi upadną; nie będzie już tych, którzy są blisko, i tych, którzy są daleko – tych, którzy są godni, i tych, którzy są niegodni. Liczą się jedynie wiara i gotowość do zrealizowania we własnym życiu ideału Bożej świętości wyrażonej w Dekalogu.

Prorocy chcą przygotować czy wręcz „zewangelizować” Nehemiasza, by przed rozpoczęciem misji zrozumiał swe istnienie jako niezаслужony dar, jako istnienie podarowane przez Boga, które nie może pozostać zamknięte w sobie, przeżyte jedynie dla siebie, lecz które musi otworzyć się na innych, stając się darem dla wspólnoty, która go przyjmuje. Jeśli Nehemiasz tego nie zrozumie – chcą, wydaje się, powiedzieć prorocy – jego misja nacechowana dynamizmem Bożej miłości zostanie przerwana lub zniekształcona i zamiast być darem, stanie się próbą zawładnięcia innymi, zamiast służbą – zdobywaniem władzy.

W Iz 56,1–8 Nehemiasz dostaje od Boga misję, której treść i cel – poza ogólnym wezwaniem do sprawiedliwości (Iz 56,1–2.6) – nie są do końca jasne (podobnie jak w przypadku Jeremiasza w Jr 1,4–8). Dopiero w Iz 58 widać wyraźnie, że zostaje powołany do tego, by przywrócić wspólnocie godność, wolność i braterstwo – sprawiedliwość (zob. zwł. Iz 58,6–8.13–14)<sup>55</sup>. Również jego pierwotny plan odbudowy murów Jerozolimy i przywrócenia jej materialnego zabezpieczenia (Ne 2,11–6,16), okazuje się wpisany w Boży zamysł: Nehemiasz zostaje nazwany „naprawiaczem wyłomów” i „odnowicielem uliczek”<sup>56</sup> (Iz 58,12). Zanim ten plan zostanie skuteczny, prorok kreśli przed

55 Zob. Ne 5,7–13 i komentarz Klausa-Dietricha Schuncka (*Nehemia* [BKAT 23/2; Neukirchen-Vlyun: Neukirchen Verlag 2009] 156).

56 נְתִיבוֹת לְשָׂבֵת (*nṯîbôt lāšāḇet*) dosł. „uliczki do zamieszkania” (Iz 58,12). Karl Elliger i Wilhelm Rudolph w BHS proponują zmianę TM z נְתִיבוֹת לְשָׂבֵת (*nṯîbôt lāšāḇet*) na נְתִיבוֹת לְשָׂבֵת (*nṯîšôt lāšāḇet*) „ruiny mieszkalne”, „zruinowane domostwa”. Również Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 176) popiera tę zmianę, uważając, że wersja TM nie ma sensu. Jednak termin נְתִיבָה nie istnieje w języku hebrajskim biblijnym (pojawia się

Nehemiaszem deprymujący obraz sytuacji, za który odpowiedzialność ponoszą przywódcy niestający na wysokości zadania i przyczyniający się do spotęgowania już istniejących zagrożeń. Misja Nehemiasza nie była łatwa.

## 2. Pasterze „niezdolni do zrozumienia” (Iz 56,9–12)

Drugi spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 ukazuje pasterzy, którzy – jak nieme psy – nie widzą zbliżającego się zagrożenia i nie wydają głosu ostrzeżenia (Iz 56,9–12), ponieważ stali się „niezdolni do zrozumienia” (לֹא יָדְעוּ הַבַּיִת לֹא יָאֲדָוּ הַבְּחִין – Iz 56,11c).

<sup>9</sup>Wszystkie zwierzęta (חַיָּוִת *haytōt*) polne, przyjdźcie, by się napaść, i wy, wszystkie zwierzęta leśne! <sup>10</sup>Stróże jego (צִפְּיָו *sōpāw*) wszyscy (כֻּלָּם *kullām*) są ślepi, niczego nie widzą. Oni wszyscy (כֻּלָּם *kullām*) to nieme psy (כְּלָבִים *k’lābīm*), niezdolne do szczekania; marzą, wylegają się, lubią drzemać (הַזֵּים שְׁכָבִים אֲהַבִּי *hōzīm šōk’bīm ’ōh’bē lānūm*). <sup>11</sup>Lecz te psy (כְּלָבִים *k’lābīm*) są żarłoczne, nienasycone. Są to pasterze (רֹעִים *rō’im*) niezdolni do zrozumienia (לֹא יָדְעוּ הַבַּיִת לֹא יָאֲדָוּ הַבְּחִין). Wszyscy oni (כֻּלָּם *kullām*) zawrócili na własne drogi, każdy bez wyjątku (מִיֻּקָּשְׁהוּ *miqqāšēhū*)<sup>57</sup> szuka swego zysku (לְבִישׁוֹ *l’bis’ō*). <sup>12</sup>«Chodźcie! Mam ochotę napić się wina<sup>58</sup>; upijmy się [razem] sycera! Dzień jutrzejszy będzie podobny do dzisiejszego – wielki ponad wszelką miarę!» (Iz 56,9–12).

w hebrajskim misznaickim – M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [Peabody, MA: Hendrickson 2005] 944). Dlatego należy zachować lekcję masorecką jako *lectio difficilior*. Ponadto w paralelizmie do wyłomów w zewnętrznym murze (Iz 58,12ba – פָּרַץ *[peres]* „wyłom w murze”) wyrażenie תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ odnosi się do zwyczaju budowania podwójnego muru okalającego miasto. Między dwoma murami była przestrzeń, którą zasypywano ziemią do pewnej wysokości, tworząc pewnego rodzaju gościniec (to była owa תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ *n’tībōt lāsābet*), i na której można było budować małe budynki mieszkalne, wznoszące się niemal do samego szczytu muru zewnętrznego (jak w Jerychu; por. Joz 2,15b: „dom jej [Rahab] przylegał do muru miejskiego i jakby w murze mieszkała”). Zasadą rzetelnej egzegezy jest, by zanim zaproponuje się zmianę TM, wziąć pod uwagę nie tylko język, ale i zwyczaje kulturowe wpływające na sposób obrazowania – zob. ilustracja w B.G. Wood, „Did the Israelites Conquer Jericho?”, *BAR* 16/2 (1990) 47. Wyrażenie תִּבְרוֹת לְשִׁבְתָּךְ (*n’tībōt lāsābet*) sugerowałoby, że Nehemiasz miał pierwotnie zbudować podwójny mur. Jednak ostatecznie tak się nie stało, co może wyjaśnić szybkie zakończenie prac budowlanych (po 55 dniach – Ne 6,15; inaczej Józef Flawiusz: 2 lata i 4 miesiące [Ant. 11 V 8 §179]; Niese, *Flavii Iosephi opera*, III).

<sup>57</sup> מִיֻּקָּשְׁהוּ (*miqqāšēhū*) w Iz 56,11 pojawia się tylko u Ezechiela (Ez 25,9; 33,2) i oznacza „spośród swych granic”, „z ogółu”, „z całej wspólnoty”, stąd „bez wyjątku”.

<sup>58</sup> הִקָּחְהוּ (*’eqq’hā*) jako *cohortativus* „mam ochotę wziąć/napić się” w TM lub הִקָּחְהוּ (*’eqqah*) (teoretycznie to też może być *cohortativus*) „wezmę”, „mam ochotę się wziąć/napić się” w 1QIs<sup>b</sup> (= 1Q8 46:26). Lekcja הִקָּחְהוּ (*niqqaḥ*) jako *cohortativus 1 pluralis* w 1QIs<sup>a</sup> jest asymilacją do הִקָּחְהוּ (*nisb’ā*) „upijmy się” (Iz 56,12). Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 411) opowiada się za utrzymaniem lekcji TM, dając jej ocenę [B]. Warto odnotować, że Iz 56,12 nie ma w LXX, co może sugerować, że ten werset został dodany później lub jest marginalną głosem przypadkowo włączoną do TM. Jej obecność w tekście kanonicznym sugeruje, że autorowi/redaktorowi zależało na (aktualizującym?) uwypukleniu pijaństwa pasterzy, czego w pierwotnym tekście być może nie było. Jeśli jednak jest to marginalna głosa skryby, który zakończył swą pracę i szuka z kolegami chwili relaksu, mielibyśmy sytuację podobną do tej z benedyktyńskich skryptoriów, kiedy zmęczeni mnisi zostawali na marginesach uwagi na temat trudu swej pracy: „Karty są włochate..., Za rzadki atrament, zły pergamin, trudny tekst..., Dzięki Bogu, niebawem zapadnie zmrok. Niech kąpiście wolno będzie zakończyć swój trud” – pisał zmęczony mnich. „Wreszcie wszystkim przepisał – pisał inny. – Na miłość boską, dajcie mi pić”. Zob. L. Avrin, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago, IL – London: American Library Association – British Library 1991) 224.

## 2.1. Obraz zwierząt przychodzących na żer (Iz 56,9)

Gwałtowne przejście od (pozytywnego) obrazu Boga gromadzącego wygnańców Izraela (Iz 56,8) do (negatywnego) obrazu zwierząt gromadzących się na wezwanie anonimowego głosu, dobywającego się niejako zza sceny (Iz 56,9), jest kolejnym elementem charakterystycznego dla Trito-Izajasza stylu *variatio*.

Aramaizujący *imperativus* Qal 2 pl. m. יִתְּאָוּ (*'ēṭāyū*) – „przyjdźcie” (*nota bene* obecny w chrześcijańskim wezwaniu *Maran atha* [1 Kor 16,22; por. też Ap 22,20]) – pojawia się dwukrotnie na początku i na końcu perykopy (Iz 56,9.12), wpisując ją w inkluzję i podpowiadając, że ci, którzy zachęcają do pijaństwa i hulaszczego życia (w. 12)<sup>59</sup>, są tymi samymi, którzy (bezwiednie? w pijanym widzie?) wzywają na żer zwierzęta z pobliskich pól i lasów (w. 9), nie zdając sobie sprawy z konsekwencji swojego działania. Owym anonimowym – jak się wydawało początkowo – głosem jest głos pijanych pasterzy (por. Jl 1,5)<sup>60</sup>. Chwałę się swą beztroską o jutro (Iz 56,12) – pewni, że nie zakłóci go troska, i jednocześnie głupi, bo niepomni mądrości Salomona: „Nie chwal się dniem jutrzejszym, bo nie wiesz, co dzień ci przyniesie” (Prz 27,1).

Zastosowanie archaizującej formy *status constructus* חַיִּוֹת (*hayōt*), którą 1QIz<sup>a</sup> normalizuje w חַיִּוֹת (*hayōt*), może być ironicznym odtworzeniem podniosłego stylu, w jakim pasterze przemawiali do ludu (tu do zwierząt)<sup>61</sup>. W ten sposób prorok tworzy kontrast między działaniem Boga i działaniem pijanych pasterzy. Podczas gdy Bóg pragnie zgromadzić w jedno swój rozproszony naród, otwierając go na wszystkich sprawiedliwych, pasterze prowadzą swoją nieodpowiedzialną „kampanię agitacyjną” otwartą na zwierzęta, gotowe rozszarpać sprawiedliwego (Iz 57,1).

Obraz zwierząt przychodzących na żer na zawołanie pasterzy, przywodzi na myśl obraz spustoszenia, jakiego dokonują zwierzęta w winnicy Pańskiej w Ps 80,9–15 („dlaczego jej mury zburzyłeś, tak że zrywa z niej grona każdy, kto przechodzi drogą, że ją niszczy dzik leśny, a polne zwierzęta obgryzają?” – Ps 80,13–14). Tymi zwierzętami w Iz 3,14; 5,5 są sami pasterze (w tych tekstach czasownik Piel בִּעְרָה [*bi'ēr*]<sup>62</sup> opisuje czynność zwierząt, które przychodzą z pobliskich pastwisk i zrywając listowie – pęd po pędzie – powoli, ale skutecznie dopełniają dzieła całkowitego zniszczenia winnicy Pańskiej).

Kim są owe zwierzęta (jeśli nie pasterzami)? Może to być metafora wszystkich zagrożeń, przed jakimi stanęła wspólnota Jehud. Ale fakt, że przychodzą one niejako z zewnątrz, z pól i lasów, może wskazywać, że są to obcy (Samarytanie? Ammonici? Moabici? Edomici? – Ne 13,1–3), którzy dołączają się do narodu wybranego, lecz nie po to, by stać się wyznawcami Jahwe i żyć w sprawiedliwości, lecz przeciwnie, by odciągnąć Judejczyków

59 J.A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: InterVarsity 1993) 468–469.

60 „[...] the drunkenness of Israel's leaders typifies their complacency and their inability to grasp the true state of affairs described in Isa. 56.9” (Burnside, *The Signs of Sims*, 53).

61 Nic nie wskazuje na to – wbrew opinii Clausa Westermanna (*Isaia*, 384) – by Iz 56,9–12 był wyrocznią przedwyznaniową.

62 R.E. Clements, *Isaiah 1–39* (The New Century Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott 1980) 50, 59.

od przestrzegania Prawa i skłonić ich do przyjmowania zwyczajów obcych narodów. Jak wiemy ten problem był żywo obecny w reformach Nehemiasza (Ne 13,1–31)<sup>63</sup>.

## 2.2. Obraz pasterzy – „nieme psy” niewidzące zagrożeń (Iz 56,10–12)

Obraz pasterzy jest prosty i nie wymaga głębszej analizy. Za pomocą nagromadzonych inwektyw prorok piętnuje ich zachowania: nieokielzanie w picciu i jedzeniu, chciwość, lekkomyślność i nieodpowiedzialność. Opisuje ich jako „ślepych strażników”, „nieme psy”, „ludzi śniących, leżących na łożach, lubiących drzemać”, „psy żarłoczne”, „pasterzy, którzy nie potrafią zrozumieć”. Brak im czujności, bo zostali pozbawieni duchowej percepcji, a ich duchowe zdolności poznawcze przestały działać: „mają oczy, ale nie widzą; mają uszy, ale nie słyszą” (por. Iz 56,11c). Kto jest temu winien? Bóg, który zesłał na nich karę? A może oni sami doprowadzili siebie do zniczulicy duchowej i moralnej? Prorok nie odpowiada na postawione pytanie. Zauważmy jednak, że nie podejmuje też żadnej próby ich nawrócenia. To z kolei może sugerować, że owa „niezdolność do zrozumienia” – trzykrotnie uwypuklona przez  $\text{לֹא יִבְרָחוּ} \text{ } \text{לֹא} \text{ } \text{לֹא}$  (*lō' yāḇḥū* – Iz 56,10b.11bc) jest Bożą karą. Wcześniejsze wysiłki proroka, by przemówić do ich sumienia i nawrócić ich, zostały przemilczane celowo, by skutecznie uwypuklić to, że zatwardziałość, jaka dotknęła ich serce, jest wynikiem Bożego sądu – zostali przez Boga zostawieni własnemu losowi. Czy taka interpretacja jest możliwa? Na tle teologii Izajasza (Iz 1–39) wydaje się, że tak. Dla Izajasza bowiem grzech jest odrzuceniem Bożego panowania nad wszystkimi obszarami życia publicznego. Dlatego nieuczciwość, zepsucie, niemoralność, korupcja, żądza władzy, bogactwa i luksusu, nieodpowiedzialność, uciemnienie społeczne czy synkretyzm religijny są wielorakimi odsłonami tego samego grzechu pasterza buntującego się przeciw Bogu i Jego władzy. Wobec buntu pasterza Bóg może podjąć najbardziej drastyczne kroki – sprawić, by jego serce stało się twarde, ślepe i nie dosłyszało prorockiego przesłania, by nie zrozumiało i nie nawróciło się (Iz 56,11c; por. też Iz 6,9–10). U Izajasza człowiek dotknięty zatwardziałością własnego serca (*σκληροκαρδία*) jest zmuszony przebyć drogę wiary aż do końca, aż do doświadczenia największego opuszczenia ze strony Boga i niezrozumienia Jego woli – do tego, by uświadomić sobie, że życie bez Boga jest po prostu nieznośne (por. Iz 6,9–13; 29,9–14; też Am 8,11–12).

<sup>9</sup>Wpadnijcie w osłupienie i trwajcie w nim, zaślepcie się i pozostaniecie ślepi, bądźcie pijani, choć nie od wina, zataczajcie się, choć nie pod wpływem sycery. <sup>10</sup>Bo Pan spuścił na was sen twardy, zawiązał wasze oczy wieszczków i zakrył wasze głowy jasnowidzów. <sup>11</sup>Każde objawienie jest dla was jak słowa zapieczętowanej księgi. Daje się ją temu, który umie czytać, mówiąc: Czytaj ją, proszę. On zaś odpowiada: Nie mogę, bo ona jest zapieczętowana. <sup>12</sup>Albo dają księgę takiemu, który nie umie czytać, mówiąc: Czytajże to, a on odpowiada: Nie umiem czytać. <sup>13</sup>Wyrzekł Pan: Ponieważ ten lud zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie; ponieważ jego cześć dla Mnie jest tylko wyuczonym przez ludzi zwyczajem <sup>14</sup>[...], zginie mądrość jego mędrców i rozum jego myślicieli zaniknie (Iz 29,9–14).

63 W kierunku takiej interpretacji idzie Lech Stachowiak (*Księga Izajasza II–III* [PŚST 9/2; Poznań: Pallottinum 1996] 251).

Duchowe otępienie i niezdolność zrozumienia Bożej woli nie usprawiedliwia pasterza i nie zwalnia go od odpowiedzialności. Boża kara nie może być wymówką, by uchylić się od zadań, jakie nakłada sprawowanie urzędu. Ma być jedynie pouczeniem, że niosąc ciężar odpowiedzialności za naród, pasterz musi być świadomy, iż wypełnia misję wobec Boga, z Jego poruczenia i z Jego pomocą. Kiedy jednak odwraca się od Boga i zostaje sam ze swą odpowiedzialnością, natychmiast doświadcza ograniczoności egzystencjalnej, moralnej i duchowej – ryzykuje, że popadnie w duchowe otępienie. Z tego negatywnego obrazu można wysnuć wniosek, że pasterz – idąc za przykładem Salomona – powinien modlić się o Bożą pomoc i mądrość (1 Krl 3,5–15). Na tym tle Nehemiasz wydaje się wzorem dobrego pasterza: jego głęboka wiara wyraża się w modlitwie i ufności pokładanej w Bogu (Ne 1,5–11; 2,4; 4,3.8; 6,9).

Warte odnotowania są dwa elementy, które pełnią ważną rolę w retoryce tego obrazu. Po pierwsze, trzykrotne użycie wyrażenia קָלָאָם (*kullām*) w Iz 56,10–11 – „wszyscy oni” – podkreśla, że cała klasa rządząca, elity polityczne i religijne<sup>64</sup> zbuntowały się przeciw Bogu i działały na szkodę narodu wybranego. Nie chodzi więc o jakieś pojedyncze przypadki niesprawiedliwości czy zepsucia moralnego. Należałoby raczej powiedzieć, że cały system władzy był zepsuty i skorumpowany.

Po drugie, warto dostrzec w Iz 56,10–11 strukturę krzyżową:

- A. Strażnicy שָׁרְפָאִים (*šōpāw*) – w. 10ab
- B. Psy קָלָבִים (*kālābīm*) – w. 10c
- B'. Psy קָלָבִים (*kālābīm*) – w. 11a
- A'. Pasterze רֹעִים (*rō'im*) – w. 11b.

Z powyższego schematu wynika, że rolą pasterza jest czuwać i prowadzić – być jednocześnie שָׁרְפָאִים (*šōpē<sup>b</sup>*) i רֹעִים (*rō'e<sup>b</sup>*). Natomiast zdegenerowani pasterze – w punkcie ogniskowym obrazu (B-B') – są dwukrotnie nazwani psami קָלָבִים (*kālābīm*). Pies jest obrazem nieszczęścia (Wj 11,7), symbolem mężczyzny uprawiającego nierząd sakralny (Pwt 23,19), obrazem podstępного zła, czyhającego na człowieka, by go rozszarpać (Ps 22,17.21; 59,15). Psy to również obcy, którzy dołączają się do narodu wybranego (Mt 15,26–27), lecz w złym celu – by odciągnąć Judejczyków od przestrzegania Prawa i skłonić ich do przyjęcia obcych zwyczajów. Pasterz, który sprzeniewierzył się swej misji, staje się zagrożeniem dla wspólnoty na równi z bałwochwalcą, naturalnym kataklizmem czy złym obcym. Byłoby lepiej dla wspólnoty, gdyby takiego pasterza w ogóle nie było.

Iz 56,10 składniowo jest asyndetycznym zestawieniem aż siedmiu zdań, co nadaje werse-towi wyjątkową wartkość, dynamikę i siłę oskarżycielską. Na końcu wersetu trzy *participia*: הַזִּים שְׂרָפִים אֲדָבִי לְנוֹם (*hōzīm šōk'ḥīm 'ōh<sup>a</sup>ḥē lānūm*), przyczępione jedno do drugiego, są orzecznikami trzech zdań nominalnych z domyślnym podmiotem (psy). Potoczyście przy-spieszają rytm wypowiedzi, prowadząc czytelnika do gwałtownego zakończenia prorockiego

64 J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) 469: „The threefold imagery of watchmen, dogs, and shepherds suggests that the diatribe here is addressed not only to the prophets but, as elsewhere in the book, to the entire leadership cadre: priests, prophets, and royalty”.

*j'accuse*. Jednak zaraz – jakby po chwili namysłu – prorok za pomocą kolejnej *variatio* wprowadza korektę, bo słuchaczowi mogłoby się wydawać, że owi pasterze – ludzie rozleniwieni, nieskuteczni i nieporadni – są w sumie niegroźni. Ale tak nie jest. *Waw* rozłączne z odcieniem antytetycznym („lecz”) otwiera w. 11 i wprowadza przestrożę: uważajcie, to żarłoczne psy, które nigdy nie czują przesyty. Kolejne *waw* rozłączające (וְהֵמָּה *w<sup>h</sup>ēmā<sup>h</sup>* – w. 11b) ma odcień przyczynowo-wyjaśniający: ...nie czują przesyty, bo to pasterze, którzy nie potrafią używać rozumu i nie mają nad sobą kontroli.

Sposób obrazowania Trita-Izajasza jest dopracowany składniowo, literacko przemyślany i dzięki zastosowanej *variatio* skutecznie pobudza inteligencję i wyobraźnię czytelnika. Trudno zgodzić się z tymi egzegetami, którzy w Iz 56–57 widzą antologię luźno połączonych tekstów-wersetów, pochodzących z wcześniejszych okresów historycznych<sup>65</sup>.

### 2.3. Konkluzja

Zsyłając na grzesznych pasterzy karę duchowego ośpienia, Bóg opiera się próbom wykluczenia Go z życia publicznego, by uniemożliwić Mu przeprowadzenie Jego woli (por. też Iz 2,12–19). Tworzy to sytuację zagrożenia dla całej wspólnoty, czego zgubne konsekwencje zostaną ukazane w kolejnym, trzecim obrazie (Iz 57,1–2). Można więc przypuszczać, że uderzając w pasterzy, Bóg zsyła karę również na grzeszną wspólnotę: cały naród z przywódcami na czele pogрузił się w grzechach i potrzebuje duchowej odnowy i nawrócenia. To z kolei pozwala zrozumieć zasadność początkowego wezwania w Iz 56,1–2.

Wykorzystując styl *variatio* prorok skłania słuchacza/czytelnika, by z mozaiki zestawionych fragmentów sam odtworzył całościowy obraz sytuacji i dostrzegł, jak trudnej misji podjął się Nehemiasz i jak bardzo potrzebował wsparcia, jeśli nie ze strony przywódców, którzy okazali się ślepi i głupi, to bodaj ze strony środowiska prorockiego, które było mu przychylnie. Jednak Nehemiasz – wydaje się – nie przyjął tego wsparcia. Powodem była jego wrodzona nieufność, ale – wczytując się w sens drugiego obrazu – również uzasadniona ostrożność.

## 3. Znieczulica moralna wspólnoty wobec śmierci sprawiedliwego (Iz 57,1–2)

Trzeci spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 jest najkrótszy i najbardziej poruszający. Oddaje klimat znieczulicy moralnej, jaka dotknęła serca Judejczyków i inspiruje mądrościową zadumą nad smutnym losem sprawiedliwego w zdegenerowanym społeczeństwie.

<sup>1</sup>Sprawiedliwy (הַצַּדִּיק *haššaddīq*) ginie i nie ma nikogo, kto się tym przejmuje. Bogobojni ludzie (אֲנֹשֵׁי-חֶסֶד *’ansē-ḥesed*) znikają i nikt nie rozumie, że sprawiedliwy przegrywa w konfrontacji ze złem (מִפְּנֵי הָרָצָח *mipp<sup>n</sup>ē hārā’ā<sup>h</sup>*). <sup>2</sup>[Ale] pokój [na pewno] nadejdzie, [bo gdy sprawiedliwi] odpoczywają na łóżach [śmierci], [on już] idzie [im/mu] na spotkanie (Iz 57,1–2).

Werset 1 jest zbudowany na paralelizmie synonimicznym: sprawiedliwy (חַסְדִּיקַת *haššaddiq*) i bogobojni – dosł. „ludzie łaski” (אֲנֹשֵׁי-חֶסֶד *’ansê-ḥesed*, ci, którzy wiernie przestrzegają przymierza synajskiego). Ta charakterystyka jest teologicznie ciekawa<sup>66</sup>, bo ukazuje, że działanie חֶסֶד (*ḥesed*) „łaski” – kluczowy termin w teologii przymierza – uobecnia się z całym swym bogactwem w życiu sprawiedliwych, lecz nie przynosi im doczesnych korzyści, co więcej – nie chroni ich życia. Zamiast obiecanego błogosławieństwa zgodnie z zasadą retribucji<sup>67</sup> (Pwt 27,15–28,68), ich istnienie – zarówno życie jak i śmierć – w oczach ludzi bezbożnych nie ma wartości (Iz 57,1bd).

Dwa czasowniki opisujące śmierć sprawiedliwego tworzą prostą metaforę rolniczą: דָּבַד (’*ābad*) „ginać”, „marnieć”, „usychać” (por. Hi 4,9) i אָסַפ (’*asap*) „zbierać”, „zabierać” (por. Hi 34,14–15; 39,12). Pokazują kruchość ludzkiego życia: sprawiedliwi jak trawa, którą – gdy usycha – zbiera się z łąki na paszę lub na spalenie. Ta mądrościowa konstatacja przypomina styl Księgi Hioba i niektórych psalmów (np. Ps 37,2; 102,12; 103,15; 129,6). Jednak celem proroka nie jest uzalanie się nad kondycją ludzkiego rodzaju i szukanie zrozumienia w Bożej mądrości, lecz oskarżenie: sprawiedliwi nie mają należnego im miejsca we wspólnocie Jehud. Duchowe otępienie wspólnoty i przywódców (por. wyżej Iz 56,11c – zob. § 2.2) sprawia, że nikt nie dostrzega bogobojnych, ich dobrego życia i smutnego losu, na jaki sobie nie zasłużyli: „nikt nie bierze sobie tego do serca”, „nikt nie rozumie, że zło przemogło nad sprawiedliwym”. Ten obraz łączy się ściśle z poprzednim (Iz 56,9–12), bo pokazuje negatywne skutki nieodpowiedzialnej postawy pasterzy<sup>68</sup>.

Wyrażenie מִפְּנֵי הַרְעָה (*mipp’ne ḥārā’ā<sup>b</sup>*) „w konfrontacji ze złem” w Iz 57,1d uwypukla pewien rodzaj walki ze złem, którą sprawiedliwi przegrywają, ale mogłoby być również rozumiane w sensie przyczynowym („sprawiedliwy ginie z powodu zła”) lub jako miejscownik oddzielenia („sprawiedliwy jest wyrwany ze szponów zła). Niewykluczone, że jest tu zamierzona dwuznaczność: przegrana sprawiedliwego w oczach Boga okazuje się wygraną, bo został uwolniony od zła. Taką interpretację mógłby potwierdzić kolejny werset, gdyby jego tłumaczenie nie napotkało trudności.

U większości komentatorów Iz 57,2 jest rozumiany jako idylliczny obraz człowieka uczciwego, który odchodzi (=umiera?), by cieszyć się pokojem (שָׁלוֹם *šālôm*<sup>69</sup>). Każdy

66 Pojawia się jeszcze 2 razy w BH w liczbie pojedynczej w Prz 11,17; 20,6: חֶסֶד (’*š ḥesed*).

67 Starotestamentowa, przedwygnaniowa zasada retribucji głosi: Bóg wynagradza sprawiedliwego i karze bezbożnika w tej ziemskiej doczesności. Jedynym miejscem objawienia się Bożej sprawiedliwości była ziemska doczesność, ponieważ śmierć człowieka w teologii przedwygnaniowej była postrzegana jako jego całkowite unicestwienie. Szeol był rozplynięciem się w nicości. Dzisiaj niektórzy zasadę retribucji rozumieją w kluczu socjologicznym, czyli jako reakcję ze strony społeczeństwa, a nie Boga. Jednak trudno się z tym zgodzić, skoro perspektywa literatury mądrościowej jest *stricte* teologiczna (co oczywiście nie wyklucza, że Bóg posługuje się mechanizmami socjologicznymi): zob. B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019) 503–508; M. Rösel, „Tun-Ergehen-Zusammenhang”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang) (Zürich: Benziger 2001) III, 931–934.

68 Między innymi z tego powodu Paul Volz (*Jesaja II. Zweite Hälfte: Kapitel 40–66* [Leipzig: Deichert 1932] 208) widzi Iz 56,10–57,5a jako jedną perykopę.

69 שָׁלוֹם (*šālôm*) w tym tłumaczeniu jest rozumiany jako dopełnienie przysłówkowe – *accusativus adverbialis directionis*.



postępujący uczciwie znajdowałby ostatecznie wytchnienie na łożu (śmierci?) – por. BT V wyd. popr.<sup>70</sup> Werset wyrażałby więc myśl podobną do tej z Mdr 3,1–4. To tłumaczenie, choć teoretycznie możliwe, przedstawia trzy problemy: po pierwsze, בּוֹא (*ḥō*) oznacza „przychodzić” (zatem „pokój” byłby podmiotem gramatycznym); po drugie, *participium* Qal *activi* הֹלֵךְ (*hōlēk*) bez rodzajnika jest orzecznikiem, ewentualnie przydawką imiesłowową do שְׁלוֹמִים (*šālôm*) i odcina się od słowa poprzedzającego, co sugeruje akcent masorecki *ʾatnāh* pod מִשְׁכַּבְוֹתָם (*miškāḥōtām*); po trzecie, wokalizacja נִכְחֹ (n<sup>o</sup>*kḥō*) podpowiada, że jest to przymiotnik נִכְחֹה (*nāḥōḥ*) „prawy”, „uczciwy” z sufiksem, lecz wydaje się, że należałoby to słowo zwokalizować נִכְחֹה (*nikḥō*) od נִכְחֹה (*nōḥāḥ*) jako przyimek z sufiksem „naprzeciw niego” (jak w Rdz 25,21; 30,38; Wj 14,2; 26,35; 40,24; Lb 19,4; Joz 15,7; 18,17; Sdz 18,6; 19,10; 20,43; 1 Krl 20,29; 22,35; Jr 17,16; Ez 14,3.4.7; 46,9; 47,20; Prz 4,25; 5,21; Lm 2,19; Est 5,1; 2 Krn 18,34). Ważnym argumentem dla takiej wokalizacji jest Syr 33,14: וְנִכְחֹ חַיִּים מוֹת: נִזְכָּחַ אִישׁ טוֹב רָשָׁע וְנִכְחֹ חַיִּים מוֹת (,,naprzeciw życia – śmierć; naprzeciw człowieka dobrego – zły; naprzeciw światła – ciemność”).

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, tłumaczenie Iz 57,2 powinno brzmieć następująco: „[Ale] pokój [na pewno] nadejdzie, [bo gdy sprawiedliwi] odpoczywają na łożach [śmierci]<sup>71</sup>, [on już] idzie [im/mu] na spotkanie”. Prorok jest pewny, że trud sprawiedliwych nie pójdzie na marne: owocem ich życia będzie pokój, który już nadchodzi. Połączenie czasownika w formie osobowej z *participium activi* wyraża czynność, która zanim wypełni się w przyszłości, już nieubłagane rozwija się w teraźniejszości (בּוֹא [yāḥō] – הֹלֵךְ [*hōlēk*] „nadejdzie ... [już] idąc”).

Jest w Iz 57,2 ukryta pewna dwuznaczność. Pokój, który ma nadejść, jest nagrodą dla sprawiedliwych w życiu pozagrobowym, czy raczej jest to owoc ich dobrego życia, z którego będzie korzystała wspólnota Jehud? Kto będzie cieszyć się zapowiadany pokójem? Błogosławieństwo, którego sprawiedliwi nie doświadczyli w swym życiu, stanie się udziałem ich (po śmierci) czy całej wspólnoty w ziemskiej doczesności (por. Iz 57,18b-19)? Wiedza, jaką mamy o rozwoju teologii życia pozagrobowego w ST, sugerowałaby, że שְׁלוֹמִים (*šālôm*) jest pełnią Bożego błogosławieństwa, jaką człowiek otrzymuje w ziemskim życiu<sup>72</sup>. Z drugiej zaś strony, zdanie „[pokój] wychodzi (dosł. „mu”) naprzeciw” mogłoby wskazywać, że to sprawiedliwi po śmierci będą cieszyć się wiecznym pokojem. Ale i to nie jest jednoznaczne, ponieważ sufiks w נִכְחֹ (*nikḥō*) może odnosić się do całej wspólnoty judejskiej. Wydaje się, że ta niejednoznaczność jest zamierzona.

70 Tak też tłumaczą współczesne komentarze egzegetyczne, np. Tadeusz Brzegowy (*Księga Izajasza. Rozdziały 40–66* [NKB.ST 22/3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019] 613, 622).

71 מִשְׁכַּב (*miškāb*) jako grób pojawia się w Ez 32,25; 2 Krn 16,14.

72 J.D.W. Watts, *Isaiah 34–66. Revised Edition* (WBC 25; Nashville, TN: Nelson 2005) 829: „A promise looks beyond the disorder to the return of ‘peace’ (שְׁלוֹמִים). This anticipates not merely a cessation of hostilities but also the return of a healthy social order and a just application of law”.

Pokój, który wychodzi na spotkanie sprawiedliwemu, przypomina motyw znany z powygnaniowego Psalmu 85: „ucałują się sprawiedliwość i pokój” (Ps 85,11)<sup>73</sup>. Jeśli spotkanie ludzkiej sprawiedliwości z Bożym pokojem ma miejsce – w tradycyjnej teologii biblijnej ST – w ziemskiej doczesności, to Trito-Izajasz w Iz 57,2 poszedłby dalej – otwierałby się, tak jak autor Księgi Hioba z tego samego okresu, na perspektywę pozagrobową: pokój byłby darem, jaki sprawiedliwy otrzyma po śmierci. Ta interpretacja jest najbardziej intuicyjna i potwierdzają ją komentatorzy<sup>74</sup>.

Jednocześnie obraz sprawiedliwego, który ginie nie znajdując w społeczeństwie adwokata swej sprawy (Iz 57,1–2), przywodzi na myśl Abrahama troszczącego się o los sprawiedliwych w Sodomie: „czy naprawdę zamierzasz wygubić sprawiedliwych wspólnie z bezbożnymi?” (Rdz 18,23). To pytanie jest poważne i nie należy trywializować go literackim kontekstem targowania się z Bogiem. Abraham pyta bowiem, jakim kryterium kieruje się Bóg, kiedy sprawuje władzę nad światem: czy aby ukarać grzeszników, Bóg jest gotowy uderzyć w sprawiedliwych? A może sprawiedliwość nawet kilku osób jest dla Boga ważniejsza od niegodziwości wielu? Co przeważa w ocenie Boga? Co jest dla Niego ważniejsze? Unicestwienie wszystkich ze względu na zło wielu, czy ocalenie wszystkich ze względu na sprawiedliwość nielicznych? Aktualność i uniwersalizm tych pytań są oczywiste, bo ileż razy wydarzenia historyczne wydają się nie czynić różnicy między sprawiedliwymi i grzesznikami, między oprawcami i ofiarami. Trito-Izajasz w Iz 57,1–2, dotycząc uniwersalnego problemu, obecnego w Rdz 18,23–33, zdaje się odpowiadać: obecność sprawiedliwego jest ważna, bo chroni społeczeństwo w jego egzystencji. Można więc postawić konkluzję, że w Iz 57,1–2 prorok otwiera się na teologię zastępczego cierpienia człowieka sprawiedliwego (por. cztery pieśni o Słudze Jahwe – Iz 42,1–9; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12), ale robi to w swoim stylu, skłaniając czytelnika do myślenia<sup>75</sup>.

#### 4. Synowie wiedźmy i pomiot łajdaka – religijna degrengolada w Jehud (Iz 57,3–13)

Czwarty spośród pięciu obrazów w Iz 56–57 ukazuje Judejczyków jako wiarołomców, bałwochwalców i guślarzy.

<sup>3</sup>Lecz wy (אֲתֵם 'attem) zbliżcie się tutaj [na sąd], synowie wiedźmy (בְּנֵי עֲוֹנָה b'nē 'ōnā<sup>h</sup>). [Bo] pomiotem łajdaka (זֶרַע מְנָא zera' m'nā 'ēp) jesteście, by [chcieć dalej] się prostytuować (וַתִּזְנֶינָה wattiznē)! <sup>4</sup>Kto jest waszym guru (תִּיזְנֶנִּי tiz'annāgū)? Z kogo szydzicie? Kogo krytykujecie? Czyż wy (אֲתֵם 'attem) nie jesteście grzesznym potomstwem i zdradzieckim nasieniem? <sup>5</sup>Wy, którzy płoniecie żądzą (אֲתֵם הַיָּהוָה 'attem ha-jahwā)

73 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* (Heremencia; Minneapolis, MN: Fortress 2005) 364.

74 J. Goldingay, *Isaiah* (Understanding the Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Baker Books 1995) 320.

75 Podobnie twierdzi James D. Smart (*History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35,40–66* [Philadelphia, PA: Westminster 1965] 240–241) oraz Jan L. Koole (*Isaiah III* [HCOT; Leuven: Peeters 2001] 261, 263) przede wszystkim w odniesieniu do Iz 61.

*hannēhāmīm*) ku bogom (עֲלִיִּם *’ēlīm*)<sup>76</sup> i pod każdym zielonym drzewem mordujecie dzieci na ofiarę w [wyschniętych] korytach rzek, w rozpadlinach skalnych. <sup>6</sup>Wyschnięte koryta rzek są twym działem. One, [to właśnie] one są twym przeznaczeniem. A [przecież] to na nie w libacjach wylewałaś płyny i składałaś ofiary. Czy [nie] powinienem szukać zadośćuczynienia [za twe grzechy]? <sup>7</sup>Na górze wielkiej i wysokiej (הַר־גְּבוּהַּ וְנִשְׂאָה *har-gābōah w<sup>o</sup>niśśā*) rozłożyłaś swe łożo (מִשְׁכַּב – *miškāb*), tam też wstąpiłaś, by składać ofiary. <sup>8</sup>Za bramą i za słupami odrzwi postawiłaś dla siebie nieprzyzwoity obraz (זִיקָרֹן *zikārōn*). Tak, z dala ode Mnie się odkrywałaś, weszłaś i rozszerzyłaś swe łożo. Ugodziłaś się o zapłatę z tymi, których łożo umiłowałaś; mnożyłaś z nimi czyny nierządne, patrząc na męskie przyrodzenie (הַיְחִיָּוִי יָד *yāḏ hāzīṽ*). <sup>9</sup>Udałaś się do Molocha z olejkiem, użyłaś obficie twych wonnych olejków. Wysłałaś daleko swych gońców, aż do Szeolu się zniżyłaś. <sup>10</sup>[Mimo że] utrudziłaś się tyłoma zлотami (דַּרְכֵיךְ *dar-kēk*), [by zdobyć klienta], [nigdy] nie powiedziałaś: Dostyc! I dalej wzbudzałaś dla siebie wigor męskiego przyrodzenia, dlatego nie osłabłaś. <sup>11</sup>Kogo się lękasz i boisz, że [Mnie] chcesz oszukać? To o Mnie nie pamiętasz (לֹא תִירָאֵי לֹא תִירָאֵי *w<sup>o</sup>’ōtī lō’ zākart*). Nie dajesz Mi miejsca w swym sercu. Czyż nie tak [myślisz], że milczę i to od wieków (וְמֵעֲלָם *ūmē’ōlām*)? [Oto dlaczego] Mnie się nie boisz (לֹא תִירָאֵי *w<sup>o</sup>’ōtī lō’ ūrā’*). <sup>12</sup>Ja [jednak] objawię twoją „sprawiedliwość” i twoje czyny (שִׁדְּוֹתֶיךָ וְאִת־מַעֲשֶׂיךָ *šidqātēk w<sup>o</sup>’eṭ-ma<sup>a</sup>’šavik*) nieużyteczne. <sup>13</sup>Gdy będziesz wołać, niech cię ocala two obrzydłe [bożki]! Ale wiatr je wszystkie rozwieje, wicher je porwie. Kto zaś ucieknie się do Mnie, posiądzie ziemię i odziedziczy moją świętą górę (Iz 57,3–12).

Wezwanie skierowane do Judejczyków, by stawili się na sąd wobec ogromu grzechów w sferze życia religijnego (Iz 57,3; por. też Iz 41,1.5; 48,16), jest bardziej skomplikowane, niż na pozór by się wydawało. Konstruktor dopełniaczowy בְּנֵי עֲנִנָּה (*b<sup>o</sup>nē ’ōn<sup>o</sup>nā<sup>h</sup>*) „synowie wiedźmy” jest wołaczem i apozycją do podmiotu אַתֶּם (*’attem*) „wy”. Ale drugi konstruktor זֶרַע מְנַאֵם (*zera’ m<sup>o</sup>nā’ēp*) musi być orzecznikiem zdania nominalnego, ponieważ *waw consecutivum* (tu: וַתִּזְנֶה – *wattiznē*<sup>77</sup>) zawsze znajduje się w zależności od innego zdania (nigdy od rzeczownika<sup>78</sup>). Stąd tłumaczenie: „Lecz wy zbliżcie się tutaj [na sąd], synowie wiedźmy. [Bo] pomiotem łajdaka jesteście, by [chcieć dalej] się prostytuować”.

W wezwaniu na sąd kryje się charakterystyka dysfunkcyjnej i zepsutej rodziny, której potomstwo za przykładem rodziców dalej powtarza ich grzechy. Matka-wiedźma<sup>79</sup> gwałci pierwsze przykazanie Dekalogu, ojciec-cudzołożnik – szóste i dziesiąte, a ich dzieci uprawiają nierząd (זָנָה – *zānā<sup>h</sup>*)<sup>80</sup>. W języku teologicznym ST czasownik זָנָה (*zānā<sup>h</sup>*) „uprawiać nierząd” ma również znaczenie metaforyczne i oznacza oddalenie się od Boga w jakiegokolwiek formie i z jakiegokolwiek powodu. Nie chodziłoby więc jedynie o grzechy natury

76 Niektórzy (zob. BT V wyd. popr.) widzą tu אֵילִים (*’ēlīm*) „terebinty” od אֵילָה (*’ayyālā<sup>h</sup>*), ewentualnie od אֵיל (*’ayil*), choć ten drugi rzeczownik oznacza też „barana”. Ale nie ma potrzeby zmieniać TM, skoro myśl proroka pozostaje jasna.

77 2 sing. m. *imperfectum* Qal „abyś się prostytuował”. Przejście od 2 osoby *pluralis* אַתֶּם (*’attem*) do 2 osoby *singularis* וַתִּזְנֶה (*wattiznē*) może być rodzajem wyogniskowania oskarżenia na słuchacza, by się utożsamił z potomstwem wiedźmy.

78 Tak Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 153), ale jego wyjaśnienie nie przekonuje.

79 Wróżbiarstwo, zakazane przez Kpł 20,6, było prawdopodobnie związane z rytuałami seksualnymi, na co wskazuje cały kontekst Iz 57,3–7. Zob. też Burnside, *The Signs of Sins*, 132.

80 Joseph Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 156) widzi tu analogię z rodziną Ozeasza, ale takie porównanie jest nieostosowne.

seksualnej. Dwa pokolenia Judejczyków są więc złączone w grzesznym odrzuceniu przymierza synajskiego. Tu jednak prorok zwraca się do drugiego pokolenia<sup>81</sup>.

Kolejny werset za pomocą pytań retorycznych uwypukla nie tyle jego zepsucie moralne, ile stan umysłu i wyznawane wartości: „kto jest waszym guru? z kogo szydzicie? kogo krytykujecie?” (Iz 57,4ab). Czasownik תִּתְעַנְּגוּ (*tit'annāgû*) *imperfectum* Hitpael od עָנַן w Iz 57,4a nie oznacza „szydzić” (jak proponuje większość tłumaczeń), lecz „zachwycać się”, „odczuwać przyjemność”. Są w tym wersecie obecne trzy kategorie osób, z którymi Judejczycy się konfrontują i którzy metaforycznie uosabiają aksjologię ich myślenia: ludzie, którzy są dla nich autorytetami; ludzie, których lekceważą; i ludzie, z którymi walczą. Obraz wspólnoty Jehud nie jest tak jednoznacznie zły, jakby wynikało z pierwszej lektury. Są w niej bowiem i tacy, którzy zachowują się inaczej, co potwierdzał poprzedni obraz dotyczący ludzi sprawiedliwych (Iz 57,1–2). Wydaje się jednak, że element negatywny przeważa i dlatego prorok podnosi swój głos oskarżenia, by na końcu w. 4 ponownie przypomnieć Judejczykom ich niegodne pochodzenie: jesteście grzesznym potomstwem<sup>82</sup> i zdradzieckim nasieniem. Dopełniacz – עֲשָׂא (*peša*) i שָׂאָר (*šāqer*) – można potraktować jako *genetivus adiectivalis attributivus* i w odniesieniu do w. 3 jako inkluzyjnie domykający charakterystykę Judejczyków.

Wersety 5–10 są wyliczeniem grzesznych działań przeciwko pierwszemu i piątemu przykazaniu Dekalogu i dają dość precyzyjny obraz bałwochwalczych praktyk w przeddzień reform Nehemiasza. Najpierw w w. 5, który pełni funkcję rozbudowanej apozycji do אֲתֵם ('*attem*) „wy” z w. 4, są ukazane miejsca grzechu (zielone drzewa, wyschnięte koryta rzek i zwisające okapy skalne), w centrum znajdują się istota grzechu (składanie dzieci w ofierze) i jego powód (rozpalona gorliwość ku obcym bogom [אֱלִים '*ēlīm*] albo szukanie u nich pocieszenia – הַנְּחָמִים *hannēhāmīm* [od נָחַם w Nifal „rozpalać się”<sup>83</sup>] albo הַנְּחָמִים *hannihāmīm* [od נָחַם w Nifal „być pocieszonym”<sup>84</sup>]). Miejsca krwawych ofiar odpowiadają zwyczajowym miejscom kultu, gdzie ludzie naturalnie widzieli siłę odnawiającej się przyrody, życia i bezpieczeństwa. Innymi słowy, Judejczycy szukają u obcych bogów tego, czego powinni szukać u Jahwe.

Kolejny werset (w. 6) wprowadza aliterację opartą na sylabach הַל (*hl*) i הֵם (*hm*): בְּחַלְקֵי־הֵם הַחַלְקֵי־נַהַל הֵלְקֵקְ הֵם הֵם (*b<sup>h</sup>hal'qē-nahal helqēk hēm hēm*). Trudno powiedzieć, czy ta aliteracja jest przypadkowa, czy celowa, i co oznacza? Może jest to rodzaj ludowej przyspiewki, której echo ginie w przestworzach, tak jak nadzieje pokładane w obcych bogach. Znaczenie wersetu jest

81 Nie wydaje się, by przedstawiony obraz miał jedynie wartość literacko-teologiczną i – jako zapożyczony od innych proroków – nie miał żadnej zażyłości z realną sytuacją lub wskazywał ogólnie na bałwochwalstwo (jak chce P.V. Niskanen, *Isaiah 56–66* [Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville, MN: Liturgical Press 2014] 10: „Its imagery and language are reminiscent not only of Isaiah 1 but especially of Hosea and Ezekiel, who also use the motifs of adultery and licentiousness to speak about the people's idolatry”). Wszystko wskazuje na to, że jest to opis prawdziwej sytuacji.

82 W Iz 57,4c zamiast יָדִי jest יָדֵי. Należy to potraktować jako oboczność nic nieznaczącą.

83 Tak sugeruje wokalizacja masorecka.

84 Niewykluczone, że dwuznaczność (gorliwość czy pocieszenie?) jest tu zamierzona i retorycznie oddaje bałwochwalczą żądę idolatry, który chce ją zaspokoić w nierządzie sakralnym.

następujące: „Wyschnięte (dosł. gładkie<sup>85</sup>) koryta rzek są twym działem. One, [to właśnie] one są twym przeznaczeniem. A [przecież] to na nie w libacjach wylewałaś płyny i składałaś ofiary<sup>86</sup>. Czy [nie] powinienem szukać zadośćuczynienia [za twe grzechy]?”

Obraz wyschniętego koryta rzeki, które przestało prowadzić życiodajną wodę, jest obrazem zawiedzionych nadziei (por. Hi 6,15–17). Teraz jednak staje się obrazem samych ofiarników-bałwochwalców. Dezaprobata Boga zawarta w pytaniu retorycznym jest raczej zapowiedzią kary (Bóg domaga się satysfakcji), niż zwykłą konstatacją o niezadowoleniu z postępowania Judejczyków.

Werset 7 nawiązuje prawdopodobnie do góry świątynnej, ponieważ w teologii Triton-Izajasza pojęcie świętej góry jest mocno uwypuklone (Iz 57,13; 65,11.26; 66,20). „Wielka i wysoka góra” (הַר גְּבוּהָ וְנִשְׂאָה *har-gābōah w<sup>o</sup>niśśā*) przypomina ponadto „wysoki i wyniosły tron” Boga z wizji Izajasza (רַם כִּסֵּי רַם וְנִשְׂאָה *kissē’ rām w<sup>o</sup>niśśā* – Iz 6,1a). Jeśli owa kobieta-bałwochwalczyni tam rozkłada swe łożo (מִשְׁכַּב – *miškāb*), by składać niegodne ofiary obcym bogom, bezczęści święte miejsce i pokazuje, że dla niej nie ma żadnej świętości. Nie wydaje się, by należało ten obraz traktować dosłownie – by Świątynia Jerozolimska rzeczywiście stała się miejscem pogańskiego kultu. Jest to raczej rodzaj hiperboli – przesady literackiej, by spotęgować w czytelniku odczucie religijnej degrengolady.

Kolejne trzy wersety (8–10) są rozbudowanym opisem szeregu czynności, które wskazują jednoznacznie na nierząd sakralny (ww. 8.10) i kult Molocha (w. 9). Ustawianie znaku rozpoznawczego przed miejscem nierządu (זִכָּרוֹן *zikārôn* – „pomnik”, ale tu prawdopodobnie „podobizna nagiego mężczyzny” od זָכָר *zākār* „mężczyzna” jak w Ez 16,17; 23,14), obnażanie się, odkrywanie łoża, umawianie się z klientami o cenę usługi i wreszcie pożądlive spoglądanie na męskie przyrodzenie<sup>87</sup> (יָדַי *yād* – dosł. „ręka” – zob. wyjaśnienie wyżej § 1.5.2) są obrazami sakralnej prostytucji. Z kolei podróż, jaką owa kobieta – obla-na wonnymi olejkami – podejmuje, by spotkać się z Molochem, bóstwem Fenicjan<sup>88</sup>, może być rozumiana również w znaczeniu metaforycznym jako próba nawiązania kontaktów handlowych z Fenicjanami, którzy handlując w Jerozolimie w szabat, odciągali Judejczyków od przestrzegania Bożego Prawa (Ne 13,16–21). Podobnie wysyłanie posłańców aż

85 Większość komentatorów tłumaczy „gładkie kamienie”, nadając im różne znaczenia, np. zmarłych – zob. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 158.

86 Masoreci wokalizują tutaj wszystkie sufiksy i formy czasownikowe w rodzaju żeńskim. Adresatem tej wypowiedzi byłaby kobieta, ponieważ tak też sugeruje treść kolejnych wersetów.

87 יָדַי הָזֵי (yād hāzū) dosł. „patrzysz na członek”. To zdanie zostało pominięte w LXX. Poza tym wersja LXX wydaje się inspirować tekstami z Ez 16,25; 23,19. Niektóre współczesne tłumaczenia, idąc za LXX, poszerzają Iz 57,8 o „i mnożyłaś swe czyny nierządne” (וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנוּתְךָ *wattarbi et-taznuṭēk*) z Ez 16,25c. Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 412) daje lekcji masoreckiej ocenę [B] i tłumaczy יָדַי הָזֵי (yād hāzū) „[...] lorsque l’occasion s’en offre. Mais il n’est pas impossible qu’il s’agisse du membre viril, quoique le verbe qui suit ne rende pas ce sens très plausible”.

88 וַתִּשָּׂא לְמֶלֶךְ בְּשֵׁמֶן (wattāšuri lammelek baššemem) w Iz 57,8a (wersja LXX wyraźnie inspirowana wersją LXX Ez 16,25; w szczególności Ez 23,19; Wulgata tłumaczy *et ornasti te regi unguento* „i ozdobiłaś się dla króla olejkami”). Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 413) tłumaczy to zdanie „tu t’es présentée à Mélek avec de l’huile”, bazując na egzegezie Rasziego, który widzi w שֵׁן (*šūr*) ideę „naocznego widzenia” i „prezentu/daru” (Lb 24,17; 1 Sm 9,7).

do Szeolu – krainy mroku, może oznaczać kult zmarłych, ale też być metaforą handlowych i dyplomatycznych kontaktów z dalekimi ludami. Całość obrazu domyka się inkluzyjnie odniesieniem do nierządu (już bez znaczenia religijnego). Rzeczownik דַּרְכֵּךְ (*darkēk*) dosłownie „twoja droga”, ale w seksualno-bałwochwalczym kontekście oznacza „siłę” „popęd seksualny”, ewentualnie w dalszym znaczeniu „zaloty”, „zabiegi, by zdobyć klienta” (jak w Prz 31,3; Jr 3,13), będące jedynym trudem, jaki owa nierządnicza podejmuje – patrząc bezwstydnie na męską nagość (תִּיָּהָרָה יָדָה *yād hāzīt* – Iz 57,8d), wiecznie podniecona i niezaspokojona (por. Prz 9,13–18) – sprowadzając swą kobiecość do absolutnego minimum.

Warto odnotować, że między w. 5 i w. 6 przechodzi się od drugiej osoby *masculinum pluralis* do drugiej osoby *femininum singularis*. Uwaga czytelnika – od w. 6 do końca obrazu (w. 13) – będzie skupiona na postaci kobiecej, która popelnia opisane wszeteczeństwa. Jest to bez wątpienia postać kolektywna, która symbolizuje lud Boży<sup>89</sup>. W ST Izrael często był przedstawiany jako kobieta, a jej strach jako przedporodowe bóle, zapowiadające narodziny mesjasza (zob. np. Iz 26,17–18; 66,7). Trito-Izajasz, przedstawiając wspólnotę Jehud jako kobietę, przypomina o jej powołaniu, że ma wydać na świat mesjasza-zbawiciela ludzkości (Iz 66,7; ale też późniejsze proroctwo w Iz 26,17–18). Grzech Izraela-kobiety jest więc zaprzeczeniem otrzymanego powołania.

Środowisko prorockie Trito-Izajasza, wspierające Nehemiasza, daje więc szerszą i dalekosiężną podstawę teologiczną reformatorskich działań, ukazując ich ostateczny cel i kierunek: nie chodzi tylko o odbudowę dziedzictwa materialnego, o wypracowanie jakiegoś projektu tożsamościowego, w którym każdy Żyd mógłby się odnaleźć, o wzmocnienie polityczne prowincji pod rządami Persów; chodzi przede wszystkim o wewnętrzną odnowę i przyjęcie powołania, by dać światu mesjasza. Izrael postrzegający siebie jako kobietę, nawet pośród najgorszych grzechów, *volens nolens* musi pamiętać o swej misji. Musi pamiętać, że jest kobietą.

Od w. 5 styl staje się rozwlekły, a język proroka traci na wartkości. Tak jakby kamera operatora zbyt długo – w porównaniu z poprzednimi ujęciami – skupiła się na dokładnym przedstawieniu grzesznej kobiety. Ale dzięki temu prorok skłania słuchaczy, by – jak w lustrze – obserwując swe zachowanie w zwolnionym tempie, mieli czas na refleksję, zastanowili się nad własnym postępowaniem i zrobili rachunek sumienia, również w odniesieniu do tego, co Bóg ma im do powiedzenia (ww. 11–13).

Dwie wypowiedzi Boga, pełne emocji, z emfazą położoną na Boskim Ja: „to o mnie nie pamiętasz” (וְאַתָּה לֹא זָכַרְתָּ *w’ōtī lō’ zākart* – w. 11b) i „to mnie się nie boisz” (וְאַתָּה לֹא יָרָאתָ *w’ōtī lō’ tīrā’i* – w. 11e), niosą w sobie oskarżenie o wiarołomstwo i brak wiary. W istocie w języku deuteronomicznym „niepamiętanie o Bogu” jest synonimem zerwania przymierza (Pwt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7), a „bojaźń Boża” – synonimem wiary. Bóg jednak projektuje na wiarołomnych Judejczyków ich własne usprawiedliwienia, które spotykają się z natychmiastową kontrą z Jego strony: nasi bogowie,

<sup>89</sup> Inaczej John D.W. Watts (*Isaiah 34–66, 827*): „Vv. 6–13 address Jerusalem in feminine singular. YHWH enters the dialogue, speaking bitterly about a broken marriage and adultery, and accuses Jerusalem of apostasy”.

którym zaufaliśmy, są silniejsi (myślą Judejczycy) → ale kim są ci, w których wierzysz, że pozwalasz sobie Mnie oszukiwać i kłamać? – są niczym (odpowiada Bóg – w. 11a); Jahwe milczy i to od wieków<sup>90</sup> (myślą Judejczycy) → naprawdę tak myślisz, że milczę od wieków? (odpowiada Bóg – w. 11d). By wykazać swą boską obecność i czujność, zapowiada z nutą sarkazmu, że objawi niemoc ich rzekomo „sprawiedliwych czynów” (w. 12). Ponieważ hendiadys  $\text{יְשׁוּעָתְךָ וְצְדִקְתְּךָ}$  (*sidqātēk w<sup>o</sup> ’et-ma<sup>a</sup>śayik* – dosł. „twoja sprawiedliwość i twoje czyny”) odpowiada wezwaniu z Iz 56,1b:  $\text{וַיִּשְׁוֹרְךָ וְיַעֲזֹבֶנְךָ}$  (*wa<sup>a</sup>śūš dāqā*) – „czyńcie sprawiedliwość!”, słuchacz wie, co będzie przedmiotem Bożego sądu.

Końcowy werset (w. 13) – mało oryginalny w treści i stylu – wykorzystuje język psalmów (Ps 9,10; 14,6; 31,5; 32,7; 37,39; 46,2; 59,17; 62,9; 90,1; 91,9; 142,6) i przestrzega przed losem tych, którzy szukają schronienia w swoich „zgromadzeniach” ( $\text{קִבּוּצַיִךְ}$  – *qibbūšayik*: w swoich zamkniętych grupach?; ewentualnie idąc za 1QIs<sup>a</sup>  $\text{קִבּוּצֶיךָ}$  – *qōbbšayik* „w [ludziach] gromadzących ciebie”: przywódcach?), które w tekstach z Ugarit występują obok Refaim, cieni zmarłych<sup>91</sup>. Na podstawie ugaryckich tekstów wydaje się, że chodzi raczej o przebóstwionych herosów, ewentualnie obcych bogów, którzy w swej niemocy zostaną rozproszeni na wietrze jak plewy (por. Ps 1,4). Zapowiadając karę, Bóg jednocześnie otwiera perspektywę zbawienia przed tymi, którzy chronią się u Niego. Aluzja do obietnicy z Iz 56,7 jest oczywista: Świątynia Jerozolimaska stanie się dziedzictwem zbawionych i ich świętą ziemią. Teologizacja pojęcia ziemi może być oznaką dystansowania się od dążeń pewnej części powygnaniowego społeczeństwa, by w duchu rewanżyzmu odzyskać terytoria utracone po katastrofie roku 587 przed Chr. Może być też teologicznym zrelatywizowaniem pragnienia posiadania ziemi i przywiązania do ziemskiej doczesności albo duchowym pocieszeniem ludzi ubogich, dla których posiadanie bodaj skrawka ziemi było nieosiągalnym bogactwem (por. Mt 5,5).

Afirmacja monoteizmu, potęgi Boga i Jego sprawiedliwości – wiodące tematy Księgi Izajasza – wraz z uwypukleniem centralnej/centralizującej i eschatycznej roli Świątyni Jerozolimskiej jest ostatnim akcentem czwartego obrazu<sup>92</sup>.

90  $\text{וּמֵעַלְמֵי}$  (*umē’ōlām*) w Iz 57d „i to od wieków”, „zawsze”. Wielu (w tym BT V wyd. popr., LXX i Wulgata), idąc za aparatem krytycznym BHS, tłumaczy „i przymykam oczy”, widząc tu *participium* Hifil  $\text{מֵעַלְמֵי}$  od  $\text{עָלַם}$  (z wokalizacją odróżniającą od *participium* Hifil  $\text{מֵעַלְמֵי}$  od  $\text{עָלַם}$ ) – por. Ps 10,1. Nie jest to konieczne, bo TM jest jasny i potwierdzony przez *scriptio plen*  $\text{וּמֵעַלְמֵי}$  1QIs<sup>a</sup> i 4QIs<sup>d</sup> (=4Q 58 11:17); por. też Iz 42,14; 64,3; Ps 90,2. Poza tym zmienianie znaczenia tekstu przez dodanie spółgłoski do TM nie jest już uważane za właściwe w dzisiejszej egzegezie. Berthélemy (*Critique Textuelle de l’Ancien Testament*, 414) daje wersji masoreckiej niską ocenę [C], ponieważ uważa ją za asymilację do Iz 42,14.

91 M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1976) 1.15 III 3–4, 14–15: [b tk . rpi . ]ārš [b pḥr] . qbš . dtm . . . b tk . rpi . ār[s] b pḥr . qbš . dtm: zob. A. Herdner (red.), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (MRS 10; Paris: Geuthner 1963) I, 67–71 (zwł. 69); M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, „Die Ugaritischen Totengeister rpu(m) und die biblischen Rephaim”, *UF* 8 (1976) 48; G.C. Heider, *The Cult of Moloch. A Reassessment* (JSOTSup 43; Sheffield: JSOT Press 1985) 381; Koehler – Baumgartner, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 133.

92 Por. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 162.

Na zakończenie warto odnotować, że – obok asyndezy, elipsy i niedomówień – wieloznaczność słów w Iz 57,3–13 jest kolejnym elementem *variatio*, który utrudnia zrozumienie tekstu. Obrazuje to poniższa tabela.

Tabela 2. Wieloznaczność słów w Iz 57,3–13 (według Josepha Blenkinsoppa)

Wersety	Słowa	Znaczenia
w. 5	הַנְּחָמִים	rozpaleni (żądzą), szukający pocieszenia
w. 5	אֱלִים	bogowie, bożki, duchy zmarłych, święte drzewa, terebinty
w. 6	הַלֵּק	gładki, zwodniczy, zmarły
w. 7	מִשְׁכָּב	łóżko, fotel, grób, stosunek seksualny
w. 8	זָכְרוֹן	znak, podobizna mężczyzny
w. 8	תַּעֲלִי	wstępowałaś, wchodziłaś (do łóżka), wywoływałaś duchy
w. 8	גִּלִּית	obnażyłaś się, odkryłaś tajemne sprawy
w. 8	יָד	ręka, stela, pomnik, penis
w. 9	מֶלֶךְ	król, Moloch
w. 10	דֶּרֶךְ	droga, postępowanie, siła, moc, popęd seksualny, zaloty
w. 12	צְדָקָה	sprawiedliwość, zwycięstwo, podbój, zbawienie
w. 12	קְבוּצָה	kolekcja bożków, zgromadzenie zmarłych przodków (przebóstwionych)

## 5. „Pokój dalekim i pokój bliskim!” – obietnica uleczenia grzesznego narodu (Iz 57,14–21)

Piąty, ostatni obraz (Iz 57,14–21) – podobnie jak poprzedni w. 13 – wykorzystuje znane Izajaszowe tematy: świętość Boga, absolutny monoteizm, grzech jako bunt przeciwko Bożej władzy, uleczone miłosierdzie i sprawiedliwość. Różnicę stanowi gwałtowna zmiana perspektywy: od inwektywy czwartego obrazu (Iz 57,3–13) przechodzi się do obietnicy zbawienia, niczym niezasłużonego i nieuwarunkowanego, a samo zbawienie zostaje przedstawione jako dar uprzedzający nawrócenie grzesznika.

<sup>14</sup>Powiedział (וַאֲמַר *w'amar*) [Pan]: Budujcie, budujcie, uprzątnijcie drogę, usuńcie przeszkodę z drogi mego ludu (עַמִּי *'ammī*)! <sup>15</sup>Tak bowiem mówi (כִּי כֹה אָמַר *kī kōh 'amar*) Wysoki i Wzniosły, a Jego imię wiecznie przebywające (שְׁכֵן עַד *šōkēn 'ad*) [na Syjonie] i święte: «Zamieszkuję miejsce wzniesione i święte, [lecz jestem] z człowiekiem uciemiężonym (דַּכָּא *dakkā*) i upokorzonym (שִׁפְלֵ-רִוּחַ *š'pal-rūah*), aby ożywić ducha upokorzonych (רוּחַ שְׁפִלִים *rūah š'pālīm*) i tchnąć życie w serce uciemiężonych (נִדְכָּא-יָמ *niḏkā'im*). <sup>16</sup>Bo Ja nie będę wiecznie prowadził sporu ani nie będę zawsze rozgniewany; inaczej zniknęłyby sprzed mego oblicza tchnienie i istoty żyjące, które Ja uczyniłem. <sup>17</sup>Bo ilekroć zawrzałem gniewem



z powodu jego grzechu chciwości (בָּצְעוּ בְּעוֹן *ba'awōn biš'ō*<sup>93</sup>) i cios mu zadałem, ukrywszy [się/go] (הִסְתַּר *hastēr*<sup>94</sup>) w swym gniewie, on [dalej] szedł zbuntowany drogą swego serca,<sup>18</sup>[choć] drogi jego widziałem. Ale Ja go ulecę i pokieruję nim (וְאֶתְּרָהוּ וְאֶנְהִיחֵהוּ *w'erpā'ēhū w'anḥēhū*<sup>95</sup>), i udzielił pociechy jemu i pogrążonym z nim w smutku.<sup>19</sup>[Ja], Stwórca (בּוֹרֵא *bōrē*) [stwarzający] to, co wargi człowieka mówią, [sam ogłaszam]: Pokój! Pokój dalekim i bliskim, bo go uleczyłem (וְרִפְּאתִיו *ūr'pā'īw*)! – mówi Pan».

<sup>20</sup>Bezbożni zaś są jak morze wzburzone, które się nie może uciszyć i którego fale wyrzucają muł i błoto.

<sup>21</sup>Nie ma pokoju – mówi mój Bóg – dla bezbożnych (Iz 57,14–21).

Jeśli Iz 57,14 jest echem Iz 40,3: „Drogę Panu przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościńiec dla naszego Boga”, początkowe אָמַר (*w'amar*) jest wprowadzeniem parafrazy znanego zdania, które teraz jest aktualizowane<sup>96</sup>. W Iz 40,3 przygotowanie drogi miało przyspieszyć przyjsie Boga, tu – w Iz 57,14 – ma utorować drogę wygnańcom, którzy jeszcze nie wrócili. Wezwanie współgra z tytułem Boga „gromadzącego kolejnych wygnańców” (Iz 56,8 – zob. wyżej § 1.5) i łączy we wzajemnej współpracy Jego łaskę z wysiłkiem wspólnoty: „Budujcie, budujcie, uprzętnijcie drogę, usuńcie przeszkody z drogi mego ludu!”. Bóg związany kontraktem synajskim, nazywa ich „swoim ludem” (עַמִּי *'ammī*; por. Wj 19,5; Pwt 7,6; 26,18) i prowadzi – jak niegdyś ich ojców z Egiptu – do Ziemi Obiecanej. Kolejne wersety sugerowałyby, że nowy exodus ma raczej charakter duchowy i jest odnową religijnego życia w zdeprawowanym społeczeństwie. Wydaje się jednak, że oba aspekty – duchowy i doczesny – są tu ze sobą powiązane, podobnie jak w Iz 56,1–8. Odnowa moralna ma bowiem utorować drogę i zachęcić niezdecydowanych do powrotu. Pozytywnym impulsem, by sformułować prorocstwo pełne nadziei w sytuacji całkowitego rozkładu moralnego, mógł być – biorąc pod uwagę tło historyczne – początek działalności Nehemiasza. Słowa prorocтва oddają więc klimat tamtych czasów i mówią wiele o rozbudzonych nadziejach i entuzjazmie, jaki zagościł w sercach proroków.

W w. 15 powtórzenie czasownika אָמַר wraz z uzasadnieniem כִּי כֹה קֹדֶשׁ (*kī kōh 'amar*) – „bo tak powiedział [wielki Bóg]” – uroczyście potwierdza aktualność zapisów przymierza,

93 בָּצְעוּ בְּעוֹן (*ba'awōn biš'ō*) „z powodu jego grzechu chciwości” w Iz 57,17 (por. Ez 38,12) jest potwierdzone przez 1QIs<sup>a</sup> i częściowo przez 4QIs<sup>d</sup> (=4Q 58 11:24), bo zachowało się tylko drugie słowo wyrażenia. Nie ma potrzeby zmiany TM, jak proponują nieliczni. Zob. Berthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 414–415.

94 הִסְתַּר (*hastēr*) *inf. abs.* Hifil od סָתַר (*sātar*) tu w znaczeniu przysłówkowym. Zatem uderzenie, o którym mówi prorok, dokonuje się przez ukrycie (kogo? czego? – סָתַר [*sātar*] w Hifil jest czasownikiem przechodnim). W istocie nie wiadomo, czy chodzi o ukrycie Boga (Jego oblicza jak w LXX), czy o ukrycie/pogrążenie grzesznika w Bożym gniewie. Dlatego należy lekcję TM uważać za *lectio difficilior*. Qumran widzi tu Nifal od סָתַר (*sātar*): 1QIs<sup>a</sup> tworzy nieregularną formę Nifal bez asymilacji ה do pierwszej spółgłoski rdzennej: וְאֶתְּרָהוּ (וְאֶתְּרָהוּ). Natomiast 4Q58 11:24 tworzy regularną formę Nifal וְאֶתְּרָהוּ (= וְאֶתְּרָהוּ *w'essāṭēr imperf.* Nifal „i ukrywałem się”). Obie formy z Qumran należy odrzucić jako *lectio facilior*. Berthélemy milczy na temat tej lekcji.

95 וְאֶתְּרָהוּ וְאֶנְהִיחֵהוּ (*w'erpā'ēhūw' anḥēhū*) „ale ja go ulecę i pokieruję” w TM, 1QIs<sup>b</sup> i 4QIs<sup>d</sup> (=4Q8 58 12:1), ale w 1QIs<sup>a</sup> nie ma drugiego czasownika (ze względu na *homeoarcton* albo *homeoteleuton*?). Być może drugi czasownik powinien brzmieć וְאֶנְחִיחֵהוּ „i go pocieszę” (jak w LXX παρηκαλέσα αὐτόν), jak uważa wielu. Berthélemy (*Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 416) po wyczerpującej dyskusji daje wersji masoreckiej ocenę [C].

96 Tak J. Blenkinsopp (*Isaiah 56–66*, 169).

którego gwarantem pozostaje „Bóg Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a [Jego] imię «Święty»”. Rozbudowana formuła posłańca (w odróżnieniu od tej z Iz 56,8), wypełniona teologią Syjonu, łączy się aluzyjnie z Iz 6,1–3. Świętość Boga, świętość Bożego Imienia, wiecznie przebywającego na Syjonie, i troskliwa opieka, jaką Bóg – ze świętej góry – rozlata nad uciemżonym (דַּכָּא *dakkā*<sup>97</sup>) i upokorzonym to cechy Boga, który w teologii Proto-Izajasza jest jednocześnie transcendentny i immanentny, daleki i bliski, oddzielony i uwikłany w ludzką historię (por. Iz 1,24–25)<sup>98</sup>; jest troskliwym Ojcem (por. Iz 63,16; 64,7).

Godna odnotowania jest tu mikrostruktura koncentryczna (A-B::B-A), podobna do tej w Iz 56,4–7 (zob. wyżej § 1.2): uciemżony (דַּכָּא *dakkā*)–upokorzony (שְׁפַל־רִוּחַ *šepal-rûah*) :: upokorzeni (רִוּחַ שְׁפַל־יָמַי *rûah šepālîm*)–uciemżeni (לֵב נִדְכָּאִים *lēb nidkā'im*). Podobnie jak w Iz 56,4–7 każda z dwóch par słów tworzy hendiadys; i podobnie jak tam przechodzi się od *singularis* do *pluralis*, co z jednej strony uwypukla retorycznie otwartość Bożej obietnicy na wszystkich uciemżonych, z drugiej zaś – kładzie nacisk na zaogniającą się kryzys społeczny, za który odpowiedzialność ponoszą elity rządzące. Jediną różnicą jest brak rodzajnika, który w Iz 56,4–6 był obecny zarówno przy formach *singularis*, jak i *pluralis*.

Świętość Boga w w. 15 może być rozumiana dwojako – jako świętość ontyczna i świętość moralna. W istocie teologia biblijna rozdziela te dwa przymioty Boga, by wyjaśnić filozoficzny paradoks wezwania „bądźcie świętymi jak Ja” (Kpł 19,2) – paradoks, bo czyż człowiek może stać się święty świętością Boga? Rozwiązanie paradoksu dokonuje się przez rozumowe rozszczepienie pojęcia świętości na dwie kategorie, by spojrzeć na istnienie Boga w Jego relacji do człowieka niejako na dwóch płaszczyznach: ontycznej i moralnej. Jeśli bowiem świętość ontyczna Boga (będąca synonimem Jego transcendencji) pozostaje dla człowieka niedostępna (bo nie może stać się Bogiem), to naśladowanie Go w moralnej świętości przez wypełnianie przykazań jest nie tylko możliwe, ale i konieczne, by cieszyć się pełnią błogosławieństwa i pokoju. Wezwanie „bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 19,2) jest więc wezwaniem człowieka do świętości moralnej Boga, który objawił się na Synaju.

W Iz 57,15 prorok uwypukla świętość ontyczną Boga, która – jak wynika z kontekstu (ww. 16–18) – staje się podstawą Bożego miłosierdzia. Można wręcz powiedzieć, że świętość ontyczna Boga kryje w sobie tajemnicę przebaczenia. Jeśli bowiem Bóg zasiadający na Syjonie objawia się człowiekowi w świętości ontycznej jako *ganz Andere* (łac. *totaliter Alter*) – całkowicie Inny, to między innymi w tym celu, by pokazać, że – jak mówi Ozeasz – kieruje się wobec grzesznika innymi kryteriami niż człowiek ograniczony ludzką logiką: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11,9; por. Iz 57,16).

97 Ten przymiotnik oznacza również kastrata w Pwt 23,2.

98 „[...] the earthly counterpart to the heavenly location is the divine presence among the contrite and humble, meaning also the poor and the oppressed” (Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, 170–171).

Iz 57,15–16 potwierdza, że prorok, działając 60–70 lat po odbudowie świątyni (w 515 przed Chr.), pozostaje wierny dziedzictwu Izajasza i rozwija je, wplatając nowe wątki teologiczne z Ozeasza, Ezechiela i Deutero-Izajasza. Dar ożywczego ducha, nawiązujący do Ez 36,26–27, w świetle w. 16 jest darem miłosierdzia i wyrazem wierności obietnicom danym Noemu (por. Rdz 8,21–22). Obietnica „nie będę wiecznie prowadził sporu” jest kolejnym echem z Oz 11,9. A bezwarunkowość zbawienia (w odpowiedzi na wszelkie pelagiańskie nurty *ante litteram*) jest aluzją do Iz 44,22.

Moment historyczny poprzedzający reformy Nehemiasza – bez wątpienia trudny – pomimo rozlewającego się grzechu<sup>99</sup> i całej historii niewierności (Iz 57,17: zob. wyżej § 2.2), zostaje zinterpretowany w kluczu teologicznym i w ocenie proroka jest przełomem otwierającym nieoczekiwaną perspektywę przebaczenia. Zastanawia, co skłoniło Boga do podjęcia takiej decyzji? Prorok, nie odpowiadając, daje do zrozumienia, że jednym wytłumaczeniem zaistniałej sytuacji jest niezrozumiała i niezasłużona przez człowieka Boża łaska: „[...] ilekroć zawrzałem gniewem z powodu jego grzechu chciwości i cios mu zadałem, ukrywszy [się/go] w swym gniewie, on [dalej] szedł zbuntowany drogą swego serca, [choć] drogi jego widziałem. Ale Ja go ulecę i pokieruję nim [...]” (Iz 57,17–18b). Tak jakby słysząc prowokacyjne pytanie Hioba: „Zgrzeszyłem [...]. Czemu mojego grzechu nie zgładzisz, nie zmażesz mej nieprawości?” (Hi 7,21), Bóg nagle przypomniał sobie własne słowa: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby były czerwone jak purpura, staną się [białe] jak wełna” (Iz 1,18b). W Iz 57,17–18 dochodzi do głosu intuicja teologiczna – charakterystyczna dla autorów natchnionych tamtego okresu – podważająca przedwzrostek „dogmatykę” z jej retribucyjnym modelem (zob. przyp. 61): człowiek nie jest w stanie poradzić sobie sam z własną grzesznością – potrzebne jest Boże przebaczenie, które raz na zawsze zgładzi ludzkie grzechy.

Końcowe wersety (ww. 18–21) – proste w swej wymowie – przedstawiają uleczenie (powtórzone dwukrotnie: najpierw jako perspektywę przyszłości וַיִּוֹצֵאָהוּ [wə 'əpā 'əhū] „uleczę”, następnie jako ukończone dzieło וַיִּוֹצֵאָהוּ [úrapā 'ítw] „uleczyłem” – por. też Oz 6,1; Hi 5,18) jako działanie Boga, który widzi („a drogi jego widziałem” – Iz 56,18a). W udręce i w grzechu człowiek postrzega Boga jako Tęgo, który widzi i niejako przypomina sobie o swych obowiązkach Stwórcy i Zbawcy (por. Rdz 16,13). Uleczenie/zbawienie jest ukazane w istocie jako dzieło Stwórcy (בֹּרֵא bôrē' – *participium Qal activi*; w 1QIs<sup>a</sup> jest בּוֹרֵא bbwr' „w Stwórcy”, „przez Stwórcę”), który – choć potrafi natchnąć myśli i język człowieka/proroka – ogłasza osobiście: Pokój! Pokój tym, którzy są daleko i tym, którzy są blisko! (por. Ef 2,17).

Dwie rzeczy są tu warte odnotowania. Po pierwsze, Bóg Stwórca jest Bogiem Zbawcą (wbrew późniejszym oświeceniowym deistycznym przekonaniom) i obwieszcza, że dzieło zbawienia Izraela zapowiedziane w Iz 56,1 staje się pojednaniem wszystkich ludzi (jak w Iz 56,3–7). Uleczenie Izraela otwiera więc drogę do pojednania podzielonej

<sup>99</sup> W Iz 57,17 uwypuklony zostaje grzech chciwości בִּישׁוֹׁת biš'ót – ten sam, który w Iz 56,11 był wyrzucany pasterzom.

ludzkości („Pokój..., bo go uleczyłem”)<sup>100</sup>. Jednak ci, którzy je odrzuca, nie zaznają pokoju (ww. 20–21)<sup>101</sup>. Zbawienie – owszem – jest bezwarunkowym darem, lecz decyzję o jego przyjęciu Bóg pozostawił człowiekowi, który w swej wolności może je również odrzucić. Jest tu obecny niewątpliwy wpływ teologii Deutero-Izajasza, który jako pierwszy w ST (dystansując się od wszelkich protopelagiańskich teologii) wyraził przekonanie, że zbawienie pochodzące od Boga uprzedza nawrócenie człowieka: „Usunąłem twe grzechy jak chmurę i twoje wykroczenia jak obłok. Nawróć się, bom cię odkupił” (Iz 44,22).

Po drugie, Bóg, który ma moc natchnąć myśli i słowa proroka, jest ukazany jako Stwórca (אֱלֹהֵי בֹרֵא; łac. *creator*). Natchnienie zostaje powiązane ze stwórczym działaniem Boga. Jest to ciekawe i aktualne, bo w czasach, gdy wszyscy w miejscach pracy cenią sobie kreatywność, tak naprawdę jedyną, godną podziwu i adoracji jest kreatywna wyobraźnia Boga, który – okazuje się – objawił się nie tylko w dziele stworzenia, ale również w natchnionych myślach proroka. Świadomy tego prorok oddaje teraz głos Bogu, Twórcy wszystkiego, i w Nim widzi źródło własnej kreatywności, inspirowanej Bożą mądrością. Oddać głos Bogu w akcie kreatywnego wzmocnienia, na zakończenie własnego dzieła, jest aktem pokory i uwielbienia i przywodzi na myśl słowa Psalmisty: „chcę błogosławić Pana w każdym czasie, Sie, Jego chwała zawsze na moich ustach” (Ps 34,2).

## Zakończenie

Iz 56–57 stanowi mozaikę pięciu obrazów stworzonych w stylu *variatio*, które – choć wymagają intelektualnego wysiłku czytelnika i szeregu uzupełnień (zaznaczonych w tłumaczeniu nawiasami kwadratowymi) – ukazują sytuację prowincji Jehud w przełomowym momencie historii, jakim było przybycie Nehemiasza i rozpoczęcie działań reformatorskich w połowie V wieku przed Chr. Środowisko prorockie Trito-Izajasza rozpoznało bowiem w Nehemiaszu męża opatrnościowego, który w swym programie reform – pomimo ludzkich ograniczeń i ułomności – ucieleśniał miłość i troskę Boga o swój naród. Jednak sytuacja była na tyle trudna i skomplikowana, że bez odpowiedniego wsparcia misja Nehemiasza mogła się nie powieść. Przyczyn możliwej porażki było bardzo dużo. Sama postać Nehemiasza była kontrowersyjna: prawdopodobnie był uważany za eunucha i cudzoziemca, co rodziło szereg plotek i wykluczało go z przestrzeni świątynnej. Ponadto

100 Odpowiada to uniwersalistycznej misji Izraela w teologii Deutero-Izajasza (Iz 55,1–5). Zob. A. Zawadzki, „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3–5. Studium egzegetyczno-historyczne”, *Bib.An* 7/1 (2017) 49–85 (zwl. 69–70).

101 W świetle teologii Deutero- i Trito-Izajasza ww. 20–21 są integralną częścią perykopy i nie powinny być traktowane jako dodatek redakcyjny (co sugeruje Blenkinsopp [*Isaiah* 56–66, 172]), bo jak słusznie zauważa Watts „grace is neither blind nor stupid” (*Isaiah* 34–66, 836). Można jednak przypuszczać, że w. 21 został przeniesiony do Iz 48,22 i w kanonicznej Księdze Izajasza służy jako element strukturalnego podziału Iz 40–66 (Whybray, *Isaiah* 40–66 [New Century Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975] 134; Blenkinsopp, *Isaiah* 56–66, 173).

jego wrodzona nieufność i ostrożność (w wielu przypadkach uzasadniona) nie ułatwiała współpracy.

Prorocy, ukazując powołanie eunucha/cudzoziemca w Iz 56,1–8, zachęcają Judejczyków, by spojrzeli na Nehemiasza okiem Boga jako na Bożego wybrańca wezwanego do sprawiedliwości, by siebie i naród przygotował na nadchodzące zbawienie. Z drugiej jednak strony chcą, by sam Nehemiasz był świadomy czyhających zagrożeń, głównie ze strony elity rządzącej, której obraz odzwierciedla wszystkie bolączki wspólnoty Jehud: znieczulica moralna, duchowe otępienie, pijaństwo, prostytucja i bałwochwalcze praktyki (składanie dzieci w ofiarach, nierząd sakralny i kult Molocha). Mimo tego złowróżbnego obrazu pełnego inwektyw i oskarżeń, w końcowym fragmencie (Iz 57,14–21) rozbłyśka wielkie światło nadziei, które miało dodać otuchy namiestnikowi: Bóg ogłasza, że pomimo ogromu grzechów swego narodu, Jego pokój stanie się udziałem nie tylko Judejczyków, ale również – za ich pośrednictwem – całej ludzkości. Nie należy bowiem zapominać, że prorocy – choć działają w konkretnym czasie historycznym i mają na uwadze realia misji Nehemiasza – nadal pozostają ludźmi wiary, otwartymi na działanie Bożej łaski, która pozwala im dostrzec na horyzoncie ówczesnego świata obecność Boga i znaki nadchodzącego zbawienia. Nieprzypadkowo, wychodząc z teologii przymierza synajskiego, będącego fundamentem wiary w Boga, który dochowuje wierności swym obietnicom, włączają szereg innych motywów teologicznych z Ozeasza, Ezechiela, Proto- i Deutero-Izajasza. Pośród znanych tematów warto jednak odnotować kilka nowych akcentów, które stanowią osobisty wkład Trito-Izajasza w rozwój teologii ST: poszerzenie pojęcia inkluzywności o ludzi, których ułomność fizyczna, naruszająca porządek stworzenia, była wykluczająca w świetle prawa Mojżeszowego; progresywne otwieranie się etnicznej wspólnoty Jehud na cudzoziemców (co nie do końca współgrało z późniejszymi działaniami Nehemiasza i Ezdrasza); śmierć sprawiedliwego ukazana w kluczu cierpienia zastępczego jako źródło pokoju dla całej wspólnoty (widać tu wyraźną inspirację czterema pieśniami o Słudze Jahwe); Boże przebaczenie okazane Judejczykom jako preludium eschatycznego zgromadzenia całej ludzkości; świętość ontyczna Boga jako podstawa miłosiernego działania względem grzesznika; stwórcze działanie Boga objawiające się w prorockim natchnieniu.

Środowisko prorockie Trito-Izajasza swym przepowiadaniem, działalnością intelektualną i formowaniem wspólnoty od wewnątrz stanowiło wyraźną przeciwwagę dla skorpumpowanych i zdegenerowanych elit politycznych i religijnych kraju. Choć obraz elit, jaki ci prorocy przedstawili (Iz 56,9–12; 57,1–13), jest bardzo negatywny, to jednak obecność ich samych, żywotność ich myśli teologicznej, niewątpliwy dostęp do tradycyjnej literatury Izraela, odwaga w przedstawianiu paradoksalnego działania Boga, wychodzącego poza szablony obyczaju religijnego, wrażliwość na los uciemiężonych – to wszystko świadczy, że pośród tych samych elit, tak negatywnie scharakteryzowanych, byli ludzie sprawiedliwi i szlachetni, którzy potrafili stworzyć tekst prorocki, ciekawy teologicznie i literacko: w pierwszym obrazie (Iz 56,1–8) skierowanym głównie do Judejczyków, wzywają, by rozpoznać w Nehemiaszu Bożego posłańca i przyjąć go jak

członka religijnej wspólnoty. W ten sposób legitymizują jego misję i osobę. W kolejnych trzech obrazach, niezwykle negatywnych (Iz 56,9–12; 57,1–2; 57,3–13), zwracają się z oskarżeniem do elit rządzących, ale pośrednio zwracają się również do Nehemiasza, by uświadomić mu ogrom pracy, jaka go czeka. W ostatnim obrazie (Iz 57,14–21), skierowanym do wszystkich – do Judejczyków i do Nehemiasza – ich prorocka mowa przybiera ton parenetyczny i pocieszający, stając się dobrą nowiną o Bogu miłosiernym, który – mimo braku nawrócenia i ciągłego popadania w grzechy – daje możliwość zbawienia tym, którzy zechcą ten dar przyjąć. Jeśli Nehemiasz przyjmie Boże wezwanie, usłyszy głos Boga, który go wzywa, by był Jego heroldem: „Krzycz na całe gardło, nie przestawaj! Podnoś głos swój jak trąba! Wytknij memu ludowi jego przestępstwa i domowi Jakuba jego grzechy!” (Iz 58,1).

## Bibliografia

- Albertz, R., *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 23; Brescia: Paideia 2005) II.
- Albright, W.F., „A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great”, *Biblical Archaeologist* 9/1 (1945) 1–16.
- Avrin, L., *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago, IL – London: American Library Association – British Library 1991).
- Batten, L.W., *The Books of Ezra and Nehemiah* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1913).
- Berges, U., *Jesaja 55–66* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg: Herder 2022).
- Berthélemy, D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 50/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986).
- Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster 1988).
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19B; New Haven, CT – London: Yale University Press 2011).
- Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2002).
- Bright, J., *A History of Israel* (Philadelphia, PA: Westminster 1959).
- Brzegowy, T., *Księga Izajasza. Rozdziały 40–66* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 22/3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019).
- Burnet, J. (red.), *Platonis opera* (Oxford: Clarendon 1967) II.
- Burnside, J.P., *The Signs of Sins. Seriousness of Offence in Biblical Law* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 364; London – New York: Sheffield Academic Press 2003).
- 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).
- Clements, R.E., *Isaiah 1–39* (The New Century Commentary; Grand Rapids, MI – London: Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott 1980).
- Crosby, W.H., *Quintus Curtius Rufus. Life and Exploits of Alexander the Great* (New York: Appleton 1860).
- Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartin, J., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1976).

- Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J., „Die Ugaritischen Totengeister ru(m) und die biblischen Rephaim”, *Ugarit-Forschungen* 8 (1976) 45–52.
- Fischer, K.T., (post I. Bekker – L. Dindorf) – Vogel, F., *Diodori bibliotheca historica* (Leipzig: Teubner 1906) IV.
- Goldingay, J., *Isaiah* (Understanding the Bible Commentary Series; Grand Rapids, MI: Baker Books 1995).
- Grabbe, L.L., *Ezra-Nehemiah* (London – New York: Routledge 1998).
- Grabbe, L.L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud. A History of the Persian Province of Judah* (The Library of Second Temple Studies 47; London – New York: Clark 2004).
- Heider, G.C., *The Cult of Moloch. A Reassessment* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 43; Sheffield: JSOT Press 1985).
- Henry, R., *Photius. Bibliothèque* (Paris: Les Belles Lettres 1959) I.
- Hercher, R., *Claudii Aeliani de natura animalium libri XVII. Varia historia, epistolae, fragmenta* (Lipsiae: Teubner 1866) II.
- Herdner, A. (red.), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (Mission de Ras Shamra 10; Paris: Geuthner 1963) I.
- Homerski, J., „Nehemiasz – świecki reformator”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36/1 (1989) 17–28.
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E., *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* (Heremeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2005).
- Jacoby, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden: Brill 1958) 3C.
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Peabody, MA: Hendrickson 2005).
- Kelly, B.H., *Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (Layman’s Bible Commentary; Louisville, KY: John Knox Press 1962).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2008) I–II.
- Koestermann, E., *Cornelii Taciti Historiae* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1957) I.
- Koole, J.L., *Isaiah III* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven: Peeters 2001).
- Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2003).
- Marchant, E.C., *Xenophontis opera omnia* (Oxford: Clarendon Press 1910).
- Meyer, E., *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung* (Halle a.S.: Niemeyer 1896).
- Motyer, J.A., *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: InterVarsity 1993).
- Myers, J.M., *Ezra-Nehemiah. A New Translations with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 14; New York et al.: Doubleday 1965).
- Neveh, J., „Gleanings of Some Pottery Inscriptions”, *Israel Exploration Journal* 46 (1996) 44–51.
- Niese, B., *Flavii Iosephi opera* (Berlin: Weidmann 1892) III.
- Niskanen, P.V., *Isaiah 56–66* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville, MN: Liturgical Press 2014).
- Olmstead, A.M., *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (New York – London: Scribner’s Sons 1931).
- Oswalt, J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40–66* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998).

- Pavlovský, V., „Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung”, *Biblica* 38 (1957) 275–305, 428–456.
- Porten, B., *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1969).
- Porten, B. – Yardeni, A. (red.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* (Texts and Studies for Students; Jerusalem: Hebrew University, Department of the History of the Jewish People – Hebrew University Press 1999).
- von Rad, G., *Deuteronomio* (Antico Testamento 8; Brescia: Paideia 1979).
- von Rad, G., *Teologia dell'Antico Testamento. I. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (Biblioteca teologica; Brescia: Paideia 1972).
- Rainey, A.F., „A Persian Period Seal Impression”, *The Ninth Season of Excavation at Tel Harassim (Nahal Barkai) 1998* (red. S. Givon) (Tel Aviv: [nakl. redaktora] 1999) 50\*–53\*.
- Rendtorff, R., „Isaiah 56:1 as a Key to the Formation of the Book of Isaiah”, *Canon and Theology. Overtures to an Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress 1993) 181–189.
- Rösel, M., „Tun-Ergehen-Zusammenhang”, *Neues Bibel-Lexikon* (red. M. Görg – B. Lang) (Zürich: Benziger 2001) III,931–934.
- Rudolph, W., *Esra und Nehemiah* (Handbuch zum Alten Testament 20; Tübingen: Mohr Siebeck 1949).
- Schunck, K.-D., *Nehemia* (Biblischer Kommentar Altes Testament 23/2; Neukirchen-Vlyun: Neukirchen Verlag 2009).
- Schutz, S., *The Old Testament Speaks. A Complete Survey of Old Testament History and Literature* (New York: Harper 1960).
- Smart, J.D., *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35,40–66* (Philadelphia, PA: Westminster 1965).
- Soggin, J.A., *Introduzione all'Antico Testamento* (Biblioteca di cultura religiosa 14; Brescia: Paideia 1987).
- Stachowiak, L., *Księga Izajasza II–III* (Pismo Święte Starego Testamentu 9/2; Poznań: Pallottinum 1996).
- Steck, O.H., „Beobachtungen zu Jesaja 56–59”, *Biblische Zeitschrift* 31/2 (1987) 228–246.
- Stronk, J.P., „Ctesias of Cnidus, a Reappraisal”, *Mnemosyne* 60/1 (2007) 25–58.
- Tadmor, H., „Judah”, *Cambridge Ancient History* (red. J. Boardman *et al.*) (Cambridge: Cambridge University Press 1994) VI, 285.
- de Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu* (tł. T. Brzegowy) (Poznań: Pallottinum 2004).
- Volz, P., *Jesaja II. Zweite Hälfte. Kapitel 40–66* (Leipzig: Deichert 1932).
- Waltke, B.K. – O'Connor, M.P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).
- Watts, J.D.W., *Isaiah 34–66. Revised Edition* (Word Biblical Commentary 25; Nashville, TN: Nelson 2005).
- Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville, KY: John Knox Press 1991).
- Westermann, C., *Isaia. Capitoli 40–66* (Antico Testamento 19; Brescia: Paideia 1978).
- Whybray, R.N., *Isaiah 40–66* (New Century Bible Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975).
- Wilson, N.G., *Herodoti Historiae* (Oxford: Oxford University Press 2015) II.
- Wimmer, F., *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia* (Paris: Didot 1866).
- Wood, B.G., „Did the Israelites Conquer Jericho?”, *Biblical Archaeology Review* 16/2 (1990) 44–58.
- Wróbel, M.S., *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 11; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016).
- Yamauchi, E.M., „Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92/1 (1980) 132–142.



- Zawadzki, A., „Nowe tłumaczenie i interpretacja Iz 55,3–5. Studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 7/1 (2017) 49–85.
- Zawadzki, A., „Mesjaństwo w Ml 3,1–5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 5/2 (2015) 375–403.
- Ziegler, K., *Plutarchi vitae parallelae* (Lipsiae: Teubner 1971) III/1.



## What Are the Maccabean Insurgents Fighting For? The Theological Meaning of νόμιμων in 1 Macc 3:21

**Janusz Nawrot**

Adam Mickiewicz University in Poznań  
jannaw@amu.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-2498-5081>

---

**ABSTRACT:** In the discussed verse 1 Macc 3:21, there are two main motivations for the struggle of Judah Maccabee and his compatriots against the Seleucid army of Antiochus IV Epiphanes. The text combines the struggle for the physical existence of Jews with the defence of native customs established on the foundations of the Mosaic Law. There is a clear indissolubility of life and faith in the Jewish consciousness. One cannot survive without one's own religious tradition, which is the basis of national identity. This article aims to explore the meaning of the Greek adjective νόμιμος, -η, -ον, appearing in the analysed verse of the the book, as substantive (τὸ) νόμιμον, "custom" especially in the plural τὰ νόμιμα, "customs, usages, norms." This term will be presented from a theological and historical perspective in search of an answer to the question about its content and implied meaning in the speech of Judah to his countrymen before the beginning of the battle of Beth-Choron. This content will be both the justification of the struggle undertaken and its importance in the history of Israel in the middle of the 2<sup>nd</sup> century BC.

**KEYWORDS:** Old Testament, Septuagint, First Book of Maccabees, Mosaic Law, Judah Maccabee

The main goal of Judah Maccabee's insurgent campaign is to fight for both his family's life and Israel's religious independence. As a rule, every attacked person has to contend with the danger of losing even their life if they resist the enemy. However, even though the struggle for survival is undoubtedly a priority, it is worth emphasizing the connection of this struggle with the protection of native customs, which was accentuated by Judah as clearly as the effort to save his countrymen. By setting both goals at the same level, he wants to clearly indicate the unity of and the interdependence between the struggle for life and the struggle for native customs, built for centuries on the Mosaic Law. In this way, he wants to emphasize the indissolubility of life and faith in the Jewish consciousness. Jews are either to live only as Jews or perish. It is impossible for them to vegetate having betrayed their own tradition, which makes Israel unique among the nations of the world.

This article aims to explore the theological sense of the Greek substantive (τὸ) νόμιμον, which is – next to survival – the main goal of numerous battles of the Maccabean insurgents. Therefore, the discussion will remain solely on biblical grounds, and because of the length limitations imposed on articles, it will not extend the issue to its historical background,

which has already been explored in many scientific publications.<sup>1</sup> After a brief discussion of its general functioning in the Septuagint, a more detailed theological and historical presentation of νόμιμος will follow. It is about answering the question: what content may be included in this term which was used by Judah in the context of the battles with the pagan army of Antiochus IV Epiphanes. At the same time, this content will constitute the justification of the struggle undertaken and its importance in the history of the chosen people in the middle of the second century BC. The theological depth of the presented noun will be shown by the broad context of the Greek texts of the Old Testament in which it appears.

Despite the clear development of research on the Septuagint,<sup>2</sup> there is still much to be explored on strictly exegetical grounds with regard to the Hebrew books.<sup>3</sup> In turn, in research on both Books of Maccabees, historical orientation predominates and the theological analysis of the books seems to be lagging behind.<sup>4</sup> There are also many articles referring to specific passages of individual inspired works, but there is still a lack of those that treat their text as a canonical part of the Sacred Scripture, including those that try to gain better insight into the theological meaning of individual Greek terms. Suffice it to say that in the existing compilations of books and articles on the Books of Maccabees, the issue of terminology is rarely mentioned.<sup>5</sup> The proposed discussion attempts to fill this gap at least to some extent and perhaps it will appear in time to make a modest contribution to the presentation of the noun νόμιμος in the recently created *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint*.<sup>6</sup>

1 Among several works on this subject, it is worth mentioning *Judaism and Hellenism Reconsidered* (JSJSup 107; Leiden – Boston, MA: Brill 2006) by Louis H. Feldman, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (JSJSup 100; Leiden: Brill 2005) by John J. Collins or *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (trans. J. Bowden) (Eugene, OR: Wipf & Stock 1989) by Martin Hengel and Christoph Marksches.

2 In extensive research on the Greek Bible, mention should be made of, for example, the activities of The International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS) and the Journal of Septuagint and Cognate Studies (JSCS) published by it. An important event are also the annual meetings of scientists dealing with the relevant issues, resulting in the publication by the Society of Biblical Literature of conference proceedings containing papers, reports and reviews of the most important papers. Undoubtedly, two Hungarian exegetes are worth mentioning here: Geza G. Xeravitz and Jozsef Zsengeller.

3 E. Bons, "The 'Historical and Theological Lexicon of the Septuagint' (HTLS)," E. Bons – R. Hunziker-Rodewald – J. Joosten, *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (BZAW 443; Berlin – New York: De Gruyter 2015) 357–358.

4 J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1,1–6,16* (NKB.ST 14/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016) 27–28; J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 6,17–16,24* (NKB.ST 14/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020) 1109. Seleucid Research Bibliography from 1870–2021 was prepared by Rolf Strootman from Utrecht University, [https://www.academia.edu/33683483/Seleucid\\_Bibliography\\_1870\\_2021](https://www.academia.edu/33683483/Seleucid_Bibliography_1870_2021) [access: 9.08.2022].

5 Strootman has also compiled a comprehensive bibliography on the First Book of Maccabees. It can be viewed at [https://www.academia.edu/38916054/Maccabean\\_Bibliography](https://www.academia.edu/38916054/Maccabean_Bibliography) [access: 9.08.2022].

6 E. Bons (ed.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (Tübingen: Mohr Siebeck 2020) I–II.

## 1. The Meaning of νόμιμος in the Septuagint

The adjective νόμιμος, -η, -ον, is translated by the dictionaries of classical Greek as “that which is lawful, habits, “conformable to custom, customary”.<sup>7</sup>

Franco Montanari provides the following meanings of the adjective: “conforming to usage, customary, in accordance with the law, legal, legitimate, concerning the law.” In an adjectival sense in relation to persons, it is used to refer to those who are “conforming to customs or to laws, just.” As a substantive, νόμιμον, first means “custom” and as a plural, it means “usages, customs, norms, laws.”<sup>8</sup> So it can be seen that the ancient Greeks used this term both in relation to the prevailing and accepted customs in social life and more strictly to the procedure founded on the statutory law.

Customs, socially accepted norms of behaviour, moral patterns, conventions, norms, rites and rituals often become the source of statutory rights which are a codified consequence of the rules of behaviour generally accepted in communities, provided that they are considered to be fair.<sup>9</sup> Their importance and validity include their ancient functioning, rationality and pragmatism, continuity of duration, peaceful use by the community, the certainty of sound reason and understanding, compliance with public order and laws, and ethics.<sup>10</sup>

Nevertheless, the situation is different with Judaism for which it was not the custom that was the source of the law, but it was the law that was the source of the custom. This is because, in the beginning, God established His law, which he announced to the Israelites in Sinai through Moses, commanding all members of the community of believers to obey it.<sup>11</sup> The essence of the necessity to be faithful to God’s law, however, is not only a fear of the possible retaliation by angry God<sup>12</sup> but this necessity is also rooted in other motivations, as can be seen in this passage from Rabbi Ze’ev Greenwald’s *Shaarei Halachah*: “By observing the *mitzvos* and abstaining from the prohibitions of the Torah, we are obeying God’s will, as fulfilling our Divinely ordained task and purpose in life. Every Jew should strive for higher spiritual achievements by studying the Torah and observing his *mitzvos*. Our daily *mitzvos* and prayers deepen our faith and instill in us the awareness that we stand before God.”<sup>13</sup> Such encouragement has its justification in the biblical records, linking the imperative of faithfulness to the law with the action of God consisting in freeing His

7 Z. Abramowiczówna (ed.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958) III, 213; H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1940) 1179; A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 26 ed. (Paris: Hachette 1963) 1331; J.G. Schneider, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch beyrn Lesen der griechischen profanen Scribenten zu Gebrauchen* (Leipzig: Hahn 1819) II, 159.

8 F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2013) 1405.

9 D.J. Bederman, *Custom as a Source of Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2010) 27–41.

10 H. Thirlway, *The Sources of International Law* (Oxford: Oxford University Press 2014) 53–92.

11 Lev 22:31; Deut 1:18; 4:1–2,5; 5:32–6:3; 8:1; 30:16, etc.

12 Lev 26:14–39; Deut 8:19–20; 11:17; 28:15–68; 30:18; 2 Chr 36:16–17.

13 Z. Greenwald, *Shaarei Halachah. A Summary of Laws for Jewish Living* (Jerusalem – New York: Feldheim 2000) 3.

people in the past. The text of Exod 19:4–6, a classic in this matter, contains two essential elements that justify the call to fidelity:

- a) recollection of the blessings of the past (v. 4);<sup>14</sup>
- b) promise of a special relationship to God among all nations (v. 5b–6).<sup>15</sup>

It is impossible not to notice the freedom that God gives to His people. His demand to obey the law does not use force and does not deprive man of freedom, but makes him face a choice that is, on the one hand, motivated historically (v. 4), and on the other hand, future-oriented (v. 5b–6). This is in direct contradiction to the demand of the earthly ruler that Jews give up their own customs in 1 Macc 1:41–42. Undoubtedly, this was what the Maccabean insurgents, supported by other groups of Jews faithful to the law, were aware of (1 Macc 2:42).<sup>16</sup>

Νόμμος in the Septuagint is the Greek equivalent of the Hebrew words: הַקְּדָשׁ, הַקְּדָשׁ and תְּוֹרָה, which are *termini technici* for law statutes, decrees, orders or edicts, therefore strictly legal nouns.<sup>17</sup> Thus, νόμμος as a custom is based on pre-established provisions of law, the only source of which is the God of Israel, who appeared in Sinai.<sup>18</sup>

In most of the texts of the Septuagint, this noun refers to Israeli cultic laws such as the celebration of specific feasts,<sup>19</sup> sacrifices,<sup>20</sup> rites and rituals<sup>21</sup> and temple service.<sup>22</sup> In the wisdom tradition, it takes the connotation of instructions on how to live, consistent with the law,<sup>23</sup> and in the prophetic one – principles separating the Israelites from pagan cults<sup>24</sup> and generally understood duties that should be followed.<sup>25</sup> It can be said that all these senses fit well with the justification for the struggle of the Maccabean insurgents against the pagan invaders. However, it is necessary to prioritize those that concern the customs related to the broadly understood glory of God through the ceremonies performed in the temple. This is evidenced by the goal of the fight that was closest to the insurgents, which was to cleanse the temple and restore the cult in accordance with the law (1 Macc 4:35–56),

14 Deut 7:18; 29:2–3; Judg 6:13; Ps 77:11; 78:42–51; 105:5, 26–36; 135:8–10; 136:10–15; Isa 51:10; 63:11–15.

15 Janusz Lemański (*Księga Wypięcia* [NKB.ST2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009] 405–407) rightly notes that these verses are not about the exclusivity of Israel, but a unique place in the family of nations belonging to God due to the founding of their nation by Him.

16 Whether they were actually Hasidim is doubtful, despite the entry in the verse: Ἀσδαίων, D.R. Schwartz, “Hasidim in I Maccabees 2:42?,” *Scripta Classica Israelica* 13 (1994) 17–18.

17 W. Gutbrod, “νόμμος,” *TDNT* IV, 1089. These terms also appear in the prophetic writings, which will be mentioned later in this article. Interestingly, the very important noun מִשְׁפָּחָה, belonging to the legal family, is nowhere rendered by νόμμος in the Septuagint. However, this problem cannot be dealt with in this analysis.

18 Takamitsu Muraoka (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint* [Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters 2009] 475–476) lists three main areas of functioning of the analyzed noun in the Septuagint: (1) individual statute prescribing man's conduct, (2) customary and (3) conforming to the law.

19 Exod 12:14, 17; Lev 23:41.

20 Exod 29:28; Lev 3:16; 6:10; 7:34–35; 10:13–15; 23:14; 24:9; Num 18:8, 11, 19;

21 Exod 12:24; 27:21; 28:43; 30:21; Lev 10:9, 11; 16:29, 31, 34; 23:21, 31; 24:3; Num 10:8; 19:10, 21.

22 Num 18:23.

23 Prov 3:1.

24 Hos 8:12. As rules functioning in pagan communities, cf. Mic 7:11; Jer 10:3.

25 Ezek 18:19; 43:11; 44:5, 24.

the membership of the Maccabean family in the priestly caste, and probably the Sadducean roots of the author of the book, emphasizing above all matters related to the house of God and fidelity to the Mosaic Law.<sup>26</sup>

## 2. Νόμιμα in 1 Macc 3:21

In the speech of Judah Maccabee to his companions before the battle of Beth-Choron, Judah mentions the most important goal of the battles fought by Jewish patriots against the power of Antiochus IV Epiphanes and the entire Seleucid empire. In 1 Macc 3:21, this goal was presented as the struggle for ψυχή, “life”<sup>27</sup> and νόμιμα, understood as customs founded on the Mosaic Law.<sup>28</sup> Both concepts find their central place in the speech of the leader of the uprising:

ἡμεῖς δὲ πολεμοῦμεν περὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ τῶν νομίμων ἡμῶν  
*We fight for our lives and our laws.*

The quoted part of Judah’s speech before the battle in the defensive war with the Seleucid invaders belongs to the narrower context of v. 18–22, the words of encouragement addressed to comrades in the field who have run out of spirit to fight against the enemy (v. 17). The literary structure of Judah’s speech can be divided as follows:

- a) personal confession of Judah’s faith in God’s help (v. 18–19),<sup>29</sup>
- b) characteristics of the stance and purpose of the struggle of the Seleucid army (v. 20),<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1, 1–6, 17, 143–144.*

<sup>27</sup> Ψυχή belongs to the so-called stereotypical way of translating the Hebrew text by the authors of the Septuagint in relation to the term נַפְשׁ in the Hebrew Bible, which was most often rendered by this particular Greek noun. Both terms fit together almost perfectly in all the richness and breadth of their meanings, among which “life” occupies an important place, M. Harl, “La langue de la Septante,” *La bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (eds. M. Harl – G. Dorival – O. Munnich) (Initiation au christianisme ancien; Paris: Cerf 1988) 249–250.

<sup>28</sup> An interesting translation of νόμιμα as “religion” – without justifying this interpretation – was proposed by John R. Bartlett (*The First and Second Books of the Maccabees* [CBC; Cambridge: University Press 1973] 47), suggesting that true and deep Jewish religiosity does not function outside the law and its specific regulations. This interpretation by the exegete is also advocated in 1:42, but not in 3:29 and 6:59, although they also apply to Jewish legislation.

<sup>29</sup> However, this is synonymous with the fact that they have to do their best. Lack of bravery and proper strategy as well as the quietist treatment of aid from heaven will make it canceled by God, B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids* (Cambridge et al.: Cambridge University Press 2002) 215.

<sup>30</sup> All commentators of the book agree that the fight was fought not only against the invading army but also against the Jewish dissenters belonging to the richer classes of society and supporters of the Hellenisation of the whole country. The hagiographer mentions this fact in 1:43. Certainly, they included a part of the leading priestly caste, whose detailed analysis of activities aimed at Hellenizing Jewish society was included in, among others, Edouard Will and Claude Orrieux (*Judaïsme-hellénisme. Essai sur le judaïsme judéen à l’époque hellénistique* [Nancy: Presses Universitaires de Nancy 1991] 113–136). Undoubtedly, Mattathias and his priestly line, who did not have a decisive influence on the decision-making policies of the temple establishment, faced a sharp

- c) the goal of the Maccabean insurgents (v. 21),
- d) re-confession of Judah's faith and exhortation to abandon fear (v. 22).

The description of the battle belongs to the type of stories combining human effort with faith in God's intervention and represents the category of the so-called holy war, incorporating this belief in human action on the battlefield. Wars of this type are determined by God's will expressed either as actions carried out exclusively by Him (e.g. Exod 14:14) or as His help in a battle, which is precisely the case of 1 Macc.<sup>31</sup> Confession of faith in God's cooperation in a battle is made even before it begins, which fits perfectly into the tradition of holy wars conducted by faithful David.<sup>32</sup> On the other hand, argumentation of Judah about the wickedness of the enemy's actions (v. 20) and the noble purpose of the insurgents' fight (v. 21) strengthen the arguments in favour of the fight in his speech. It is also worth mentioning that the enemies fight for gain and satisfaction of their greed, while the insurgents fight for survival. It is obvious that the initiation of the military phase of Jewish resistance against the pagan invaders was not purely religious. It is impossible not to notice several other reasons accompanying Judah's religious struggle: the fiscal oppression of the inhabitants, the seizure of property of the supporters of the uprising by the Greek colonisers and their Jewish collaborators living in the Jerusalem Acre, the enslavement of women and children treated as the spoils of war,<sup>33</sup> and, finally, depriving priests of the possibility of exercising worship in the temple after its desecration.<sup>34</sup> The above motivations may conveniently fit the contextual understanding of ψυχή in this verse. In such conditions, the expectation of help from heaven becomes obvious. The immediate context of v. 20–21 thus juxtaposes defensive and offensive struggle, and right and wrong reasons for the campaigns carried out.<sup>35</sup> Historians point to the extremely widespread and strong influence of anti-Judaic and anti-Jewish superstitions among both ancient thinkers and the common people. They undoubtedly influenced the decision of Antiochus IV to completely exterminate the Jews

---

conflict with that group. This conflict was expressed in the fundamental question of fidelity to the law and the limits of compromises with pagan invaders in accordance with the dictates of Exod 23:32–33; Deut 7:2b; 20:16–17; Judg 2:2 and the attitude of Joshua, uncompromising in carrying out the Lord's commands (Josh 10:30, 32, 40, 42; 11:11–12; 21:44).

31 R. Firestone, *Holy War in Judaism. The Fall and Rise of a Controversial Idea* (Oxford: Oxford University Press 2012) 18–25.

32 The same elements of faith in God's help in a battle, His direct intervention and the delivery of His faithful warriors are visible there, S.-M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177; Berlin – New York: De Gruyter 1989) 194–223.

33 J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41; Garden City, NY: Doubleday 1976) 247.

34 D. Prévot, "La Judée sous les Séleucides," O. Picard et al., *Royaumes et cités hellénistiques de 323 à 55 av. J.-C.* (Paris: Sedes 2003) 204.

35 R. Doran, "The First Book of Maccabees," *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes* (eds. L.E. Keck – D.L. Petersen) (Nashville, TN: Abingdon 1996) IV, 57. In Chapter VII of his monograph, Jan Assmann (*Violence et monothéisme* [Paris: Bayard 2009] especially 137–153) carries out an excellent analysis of military violence as a factor in defending or attacking religious values, i.e. a religiously motivated factor.



(1 Macc 3:34–36).<sup>36</sup> One cannot overlook the fact that the quoted speech of the leader of the uprising appears at the stage of the struggle for freedom of faith and worship by the inhabitants of the provinces because νόμιμος belongs entirely to the religious vocabulary of the Septuagint.<sup>37</sup>

Another issue, not elaborated on in this article due to the breadth of the subject itself, is the common belief of exegetes and historians that the Maccabean rebellion did not represent the entire Jewish society of the second century BC. The inspired author presents the struggle of those whose goals he most identified with.<sup>38</sup>

The uniqueness of the situation described in the book is evidenced by the fact that nowhere, except for 1 Maccabees, does the Septuagint mention directly the motive of the struggle for life or customs of the fatherland. Probably never – except in the time of queen Esther – in the history of Israel was there such a dramatic situation in which the chosen people found themselves on the verge of religious annihilation. In 1 Macc 2:40, the reader will encounter the motive of the fight (πολεμήσωμεν) for life (ψυχής), but this time also for strict, although not directly mentioned, native laws (δικαιωμάτων).<sup>39</sup> Thus, it is not about generally understood customs (νομίμων) although these are also based on the law, in line with the tradition of the Old Testament.<sup>40</sup> Without them, the life of a faithful Judean loses its meaning.<sup>41</sup> Judah's speech is full of faith that God will help those who draw the sword for a just cause and will scatter those who pursue their selfish goals and start

36 For an overview of the opinions and beliefs prevailing among the Greeks about Jews, see, inter alia, L.H. Feldman, *Jew & Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1993) 107–176.

37 After the conquest of the temple and the resumption of worship (1 Macc 4:36–61), the fight was not over, which allows the conclusion that since then, the priorities of the uprising changed and the burden of fighting shifted to the political sphere, towards full independence of the entire country, S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia, PA: Westminster 1989) 30. It is possible, therefore, that the hagiographer is thus trying to remind readers of the fundamental reason and purpose of the uprising, which culminated in the spectacular victories in Gilead and Galilee (1 Macc 5:1–54). Its later stages, shifting goals from religious to political, revealed the more ostensible meaning of νόμιμα as the priorities slowly moved towards politics, not religion. After a series of brilliant victories, the religious struggle became more and more a cover for efforts to establish a royal dynasty, Will – Orrieux, *Judaïsmos-hellénismos*, 156–162.

38 The interested reader can learn a lot about this from the work by Martin Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. I. Text. II. Notes & Bibliography (Philadelphia, PA: Fortress 1981) especially I, 107–247.

39 The requirements concerning article length do not allow to deal with the relationship between various legal terms present in 1 Macc, therefore the relationship between νόμιμος, νόμος and δικαιωμα will not be considered here. For the same reason, the relationship between the two Books of Maccabees will also be omitted in the terminological issues raised. These issues may become a valuable topic for the next stage of research into the theological aspect of both books.

40 Some scholars are partially right to believe that the main struggle for νόμιμα focused primarily on rejecting acts that profane the sanctity of the Jerusalem Temple by sacrificing a pig on the altar of burnt offering and sprinkling its blood on the books of saints and on the menorah to extinguish it, M.-F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary – bohaterowie – męczennicy* (trans. E. Łukaszuk) (Kraków: WAM 2009) 137–138. However, the description found in 1 Macc 1:44–48 should be noted, significantly expanding the list of crimes against the Jewish law, approved by the decree of Antiochus IV.

41 Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1, 1–6, 17, 577*.

an unjust war.<sup>42</sup> This struggle will continue also under Jonathan's leadership, after Judah's death (πολεμήσωμεν περὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, 1 Macc 9:44).<sup>43</sup>

The military struggle for νόμιμα as understood by the author of 1 Macc broke out due to the decree of Antiochus IV Epiphanes mentioned in 1:42a, in which he ordered all the lands of the empire to abandon their own νόμιμα.<sup>44</sup> In those few places where 1 Macc mentions νόμιμα (1:14, 42, 44; 3:21, 29; 6:59), nowhere does the hagiographer specify which customs are meant. However, it can be partially deduced from passages 1:45–49, in which emphasis is placed on temple worship and feasts prescribed by law (v. 45), the prohibition of unauthorised places of worship and chastity of sacrifices (v. 46), circumcision and ritual chastity (v. 46), all of the law written in the Torah (v. 49). In 1:14, 44, the author mentions pagan customs,<sup>45</sup> and in the remaining verses – Jewish customs. From the context of individual records, however, it can be concluded that it is about the characteristic features of each nation in the Seleucid monarchy which allow it to distinguish itself from the others and thus confirm its own identity (2 Macc 11:24).<sup>46</sup> On the other hand, this diversity poses a danger to the uniformity of the monarchy. Undoubtedly, the ruler emphasised the good of his own state, not that of religious minorities. There is no room here for a description of the customs of all the nations making up the Seleucid empire, while the more general sense of νόμιμος in the Septuagint as presented above will allow a correct understanding of the reasons and the resultant sense of the struggle of the Maccabean insurgents who even agree to lose their lives in defence of νόμιμα.

### 3. Justification of the Fight for νόμιμα in 1 Macc

At this point, the question should be asked, what, in the opinion of the hagiographer, was the deepest and the most important motivation for the fight undertaken by the insurgents, that is, its theological meaning. It consists of both the immutability and durability of certain customs in the religious life of the Israelites and the prohibition implemented on the chosen people against adopting the customs of neighbouring nations. An important note to

42 W. Fairweather – J. Sutherland Black, *The First Book of Maccabees. With Introduction and Notes* (Cambridge: University Press 1897) 92.

43 In Isa 19:2, there is a connection of πολεμέω with νόμος, but in a completely different context of God's action, who will cause confusion and fratricidal struggle between the Egyptians, as a sign of their beliefs being false and in a different sense of possibly contradictory laws and commands of authority (πολεμήσει). [...] Νομὸς ἐπὶ νομόν.

44 1 Macc 2:27–30. This struggle was also directed against the supporters of the king, the Jewish dissenters from the law, although before it broke out in the form of armed clashes, it was conducted in the form of passive resistance, which, however, led to the gradual defeat of the supporters of the defense of the national law, Baslez, *Prześladowania w starożytności*, 139–149; J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1999) 244–246.

45 Against the Mosaic Law (2 Macc 4:11, also Jer 10:3; Ezek 16:27; 20:18).

46 Similar to the letter from the Persian ruler Artaxerxes to the Jews in the Book of Esther (8:12f, LXX).

supplement this sense is also the negative historical experience of the nation's deviations from faithfulness to God's commands for which the insurgents now have to fight.

### 3.1. The Eternity of Particular νόμιμα

The theological justification for the struggle derives its force from Moses' absolute ordinance that some statutes should be carried out eternally. Therefore, regardless of the times, the people are to make every effort to remain faithful to them. The term νόμινον αἰώνιον, "eternal law/order," was used by the Greek translators to describe this permanence of these provisions as the equivalent of the Hebrew term עֲלָמָה עוֹלָם.<sup>47</sup> The term νόμινον should be understood here as a particular, proclaimed command, and not as a subsequent custom developed on its basis because each verse gives the content of what is to be considered imperishable in the life of the Israelites. Custom will develop over time through adherence to legal orders. And so, in Exod 12:14, 17, the Israelites are to remember forever the day of their exodus from the Egyptian captivity.<sup>48</sup> They are to commemorate it in the form of a feast lasting a week during which they eat unleavened bread, concluded with the celebration of the Feast of Unleavened Bread. The feast is to be celebrated from generation to generation, and is to become a perpetual law (v. 17).<sup>49</sup> Another perpetual custom is the lighting of the candelabrum every day in the holy place of the Tent of Meeting (Exod 27:21; Lev 24:3).<sup>50</sup> The appropriate outfit for the worthy performance of priestly duties was established for centuries by the record of Exod 28:43. The garment is intended as an external form of respect for the sacred activities of lighting a candelabrum, replacing showbread or burning incense.<sup>51</sup> According to Exod 30:21, priests are forever required to ritually wash themselves before commencing their service. Also at this point, it is meant to be an external sign of the purity of heart and the dignity of a priest who enters into sacred activities in honour of the infinitely holy God and presents it to the people.<sup>52</sup> The perpetual command of the portion of the Israelite sacrifice to belong to Aaron and his descendants appears in Exod 29:28.<sup>53</sup> In turn, in Lev 10:9, there is a perpetual ban on priests entering into the service of the altar

<sup>47</sup> To be precise, in Exods 29:28 and 30:21, the construction of עֲלָמָה עוֹלָם appears with the same meaning as the main Hebrew phrase עֲלָמָה עוֹלָם under discussion.

<sup>48</sup> Exegetes indicate that the commandment of observance forever, that is through the generations (לְדֹרֹתֵיכֶם) applies to the generations that are yet to come. The living conditions of the generation receiving a particular commandment made it impossible to execute it immediately, W.H.C., Propp, *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2; New York et al.: Doubleday 1998) 402.

<sup>49</sup> The perpetual celebration of certain holidays in conjunction with the prohibition of work is also mentioned in Lev 23:14, 21, 31, 41.

<sup>50</sup> This task belongs to the priests, beginning with Aaron and his sons and successors, but since oil is always required to fulfill this command, all Israel is *de facto* responsible for faithfulness to this command, Lemański, *Księga Wjścia*, 559.

<sup>51</sup> W.H.C. Propp, *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A; New York et al.: Doubleday 2006) 454.

<sup>52</sup> D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 2; Nashville, TN: Broadman & Holman 2006) 642.

<sup>53</sup> This theme is further developed in the provisions of Lev 6:11; 7:34, 36; 10:15; 24:9; Num 18:8, 11, 19.

when they are drunk. The holiness of God, profaned by a drunken priest, could then be exposed to mockery and disrespect by the people. A priest's sobriety allows him to properly fulfil the obligations imposed by law.<sup>54</sup> Perpetual is also the command to fast on the day of atonement, combined with the obligation to abstain from work (Lev 16:29, 31) and to make sacrifices for the sins of the people (Lev 16:34),<sup>55</sup> and the absolute prohibition of making sacrifices to pagan demons (Lev 17:7) to eradicate their presence from the consciousness of the people.<sup>56</sup> Also the Book of Numbers is a source of knowledge on the customs commanded to the Israelites to practice for generations: trumpeting the gathering (Num 10:8), the ritual of the "red cow" (Num 19:10), the act of cleansing from all cultic impurity (Num 19:21).<sup>57</sup> Each of these activities expresses the enduring status of the Old Testament priesthood, not merely the occasional activities performed by altar ministers.<sup>58</sup>

Perpetual regulations, so diverse in themselves, have three characteristics in common:

- a) they all concern cultic life, strictly defining the relationship of the people with the one God of Israel,<sup>59</sup>
- b) they are all specific to the members of the chosen people, distinguishing them from the surrounding pagan nations,
- c) their preservation through the generations determines the religious and national identity of the Israelites, irrespective of historical turmoil.

Perhaps it is in this perpetual ordinance that one should see the gradual "penetration" of a specific legal provision into the community's consciousness by force of habit, which in turn develops into a specific custom.<sup>60</sup> It can be assumed that the awareness of the aspects shown above accompanied the Maccabean insurgents fighting for their physical and religious survival.

54 A. Tronina, *Księga Kapłańska* (NKB.ST 3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006) 168–169.

55 For example, because the sins of the people are constantly repeated and require annual expiation, M.F. Rooker, *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 3A; Nashville, TN: Broadman & Holman 2000) 223–224.

56 It is about various deities as well as various practices performed in their honour, J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas, TX: Word Books 1992) 272–273.

57 The same motive of sin as a permanently present reality of the members of the chosen people and those living among them. They should absolutely submit to the religious rules of the community so as not to become a cause of its infidelity, R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 3B; Nashville, TN: Broadman & Holman 2000) 308–309; T.R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993) 368.

58 As a characteristic feature of the presentation of priestly functions in the priestly tradition, Levine, *Numbers 1–20*, 306. The translation of individual texts in the LXX has kept this specificity in its entirety.

59 This meaning is emphasized by Helmer Ringgren ("תקק", *hāqaq*, תקה, *hāqā*, קה, *hōq*, תקה, *huqqā*," *TDOT V*, 144–145) in his discussion of the phrase עֲוֹנוֹת עֹלָמִית in the priestly tradition and the code of holiness, but without relating it to the period of the Second Temple. It is possible that the eternity of the laws concerning the prerogatives of priests is specifically intended to encourage exiles returning from Babylonian captivity to rebuild the temple and, in particular, restore worship. This would be consistent with the message from the prophets Haggai and Zechariah.

60 A certain – though not direct – parallel may be the Polish and Italian tradition of eating meatless Christmas Eve supper, founded on a centuries-old church order. Now the law itself has been abolished, but the custom has fortunately remained.

### 3.2. Prohibition of Seizing the νόμιμα of Pagans

The second theological justification of the struggle for the customs of the fatherland, which could have guided the insurgents, is the prohibition of adopting the customs of pagan nations, formulated in the Book of Leviticus. All the texts listed below emphasise the eternity of God's statutes (νόμινα αἰώνια) in the specific behaviour of His people. It is difficult to say whether the remark of Flavius Josephus about awarding Judah Maccabee the title of the high priest at a certain time (*Ant.* 12.10.6) is historically confirmed.<sup>61</sup> If so, then in exercising this office he should necessarily take into account the provisions of the book that directly pertains to priesthood duties. He is to observe them both in his personal life (Lev 18:4–5) and to instruct the people (Lev 10:11). It is because of the wickedness of the practices of the indigenous people that God expelled them from the Promised Land before the Israelites. Meanwhile, representatives of the Seleucid empire, in collaboration with Jewish apostates from the law, began to implement those practices in Judea (1 Macc 1:11–15; 2 Mac 4:11; 11:24). In the records of the Book of Leviticus, there are strict and unequivocal prohibitions against adopting the customs widespread in the world of the pagans.

The text of Lev 17:7 is where the term νόμιμον is used for the first time. It clearly prohibits any sacrifice to demons who were worshipped among the pagans who did not know the true God of Israel. To do so would make the Israelites more like them and would be against the law that connects God with His people, eventually, it would be a violation of the first commandment of the Decalogue. The Septuagint defines the deities with the term μάταιος, “vain, useless, lame, idle,” that is, ones who are of no use, no help, and sacrifice for whom is only a waste of time.<sup>62</sup> Νόμιμον αἰώνιον means in this case to protect the whole of human existence against giving up the sense of life, which can only be given to it in relation to the living, true God. Therefore, since Antiochus IV wants to force the Judeans back to the false idolatrous cults, the struggle of Judah and the insurgents is aimed directly at keeping the lives of the chosen people meaningful, as only in faithfulness to the true God can they be rational and fruitful.

Lev 18:3 relates the term νόμιμα to the customs cultivated by the pagans in the land to which the Israelites were heading. This noun was made more precise by the Greek author with a synonymous term, ἐπιτήδευμα, “occupation, habit, action.”<sup>63</sup> This noun can help in grasping the meaning of νόμιμα referring directly to idolatrous worship,<sup>64</sup> actions against

61 J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* (trans. Z. Kubiak – J. Radożycki) (Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979) 599.

62 Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1084. Μάταιος here extends the meaning of the Hebrew term עִשְׂבִּיל, “goat idol/demon,” which may refer to the old Semitic cults in which the idol was a symbol of fertility, cf. Rooker, *Leviticus*, 234. Thus, the author of the LXX probably deliberately develops the content of the verse, emphasising primarily the uselessness of such sacrifices. In the same sense, in relation to idols, see also, *inter alia*, 1 Kgs 16:13, 26; 2 Kgs 17:15; Wis 15:8; Hos 5:11; Amos 2:4.

63 Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, 666. This corresponds exactly to the Hebrew term עִשְׂבִּיל, “occupation, work, a piece of work,” which is an activity that becomes customary for practicing it.

64 Judg 2:19; 1 Kgs 15:12; Neh 9:35; Hos 9:15; 12:2; Zeph 3:11; Zech 1:4, 6; Jer 4:4.

others<sup>65</sup> or generally vicious, unwise, hardened deeds.<sup>66</sup> However, most likely, this general call to obey God's νόμιμα applies to an entire series of detailed recommendations, described in v. 6–23, referring to unclean and unacceptable relationships within the family (v. 6–16), between the sexes (v. 17–20), sacrificial infanticide (v. 21), homosexual relations and zoophilia (v. 22–23).<sup>67</sup> Thus, it can be seen that the deviation from the first commandment of the Decalogue is accompanied by the violation of moral principles and norms of social co-existence. The rejection of such an attitude is to be deeply motivated by the historical experience of the people's stay in Egypt when they encountered the rites and religious customs of the pagan inhabitants of the Nile. However, this memory is not enough, but an equally strong warning should be given to the Canaanites who inhabited the land to which the people were heading. A categorical rejection of these customs will make God's people radically different from the surrounding world of idolatrous pagans. The prohibition of the above deviations cannot be limited merely to not adopting pagan morality by God's people, but above all because of the moral value of one's own principles, ordering family and social life.<sup>68</sup> Therefore, the awareness of the Maccabean insurgents as to the uniqueness of God's prohibitions reinforces the meaningfulness of their fight for faithfulness to Him. Categorical separation from the customs of the pagans is inextricably linked with the introduction/preservation of the chosen people's own moral and social order within the community of believers.

Verse 26 belongs to the same context as v. 7–27, summarising Moses' discourse. Undoubtedly, the divine νόμιμα is in complete contradiction with the νόμιμα of the pagans mentioned in v. 30. The difference in approaching them is above all in their origin: for the Israelites, any νόμιμον is not a result of the development of rituals through the centuries of its use, but it results from God's categorical formulation. Second, all Israeli νόμιμα is the antipode to what the pagans did.<sup>69</sup> The theological meaning of this verse, however, should be shown in conjunction with the preceding verse 25, which emphasises the relationship between living in the promised land and observing the principles of worthy conduct there. This is because only faithfulness to what God gives can guarantee the possibility of permanent residence in it. The content of this text suggests that it is not people who sanctify the land, but they must grow up to the holiness of the land that God has chosen for

65 Mic 2:9; 3:4; 7:13.

66 1 Sam 25:3; Ps 13:1 (LXX); 27:4 (LXX); 80:13 (LXX); 98:8 (LXX); 105:29, 39 (LXX).

67 A detailed description of the individual orders is presented, *inter alia*, in J.M. Kimuhu, *Leviticus. The Priestly Laws and Prohibitions from the Perspective of Ancient Near East and Africa* (StBibLit 115; New York *et al.*: Lang 2008) 69–98.

68 This is pointed out by A. Schenker, "What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?," *The Book Of Leviticus. Composition and Reception* (eds. R. Rendtorff – R.A. Kugler) (Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 167.

69 This study does not aim to describe the customs of the peoples surrounding the Israelites, which the reader can learn from J. Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York *et al.*: Doubleday 2000) 1768–1790; M. York, *Pagan Ethics. Paganism as a World Religion* (Heidelberg *et al.*: Springer 2016) 23–35.

them. Since the pagans desecrated the holy land by their morally wicked conduct, they were ultimately expelled from it. For the same reason, the Israelites must behave differently so as not to deserve the same fate.<sup>70</sup> In this light, the struggle of Judah and the insurgents must contain an element of the awareness that firmly cutting themselves off from the customs of the pagans and faithfully adhering to the Mosaic law will guarantee their continued living in the land that God had promised to the patriarchs of Israel and from which He had driven the pagans before His people.

The record of Lev 20:22 also forbids adopting the customs of the pagans, so that the people would not become like those whom God removes before them. The rejection of all pagan customs and behaviour of the people of God is, on the one hand, the result of God's election of this people, and on the other hand, it is a precondition of the survival of the people and of each individual member thereof in this affiliation.<sup>71</sup> However, when discussing the issue of the land, it is worth mentioning that the Greek text differs from its Hebrew source, translating the root נִקַּח, „vomit, disgorge, spew” by προσοχθίζω, “I am angry with..., I become angry, I become furious, I become enraged.”<sup>72</sup> This anthropopathism in relation to the land in an allegorical sense signifies its radical disagreement with the behaviour of its inhabitants who defile their own place of residence. As a result, it will be the fate of a sinner to be expelled from it.<sup>73</sup>

### 3.3. Recollection of the Infidelity of Previous Generations of Israel

The biblical justification for the struggle of Maccabean insurgents to preserve native customs is presented finally as opposing the attitude of previous generations, criticised by the prophets. Numerous νόμιμα were frequently abandoned by unfaithful people.

Hosea complained to his countrymen that they took God's commands (νόμιμα) as something strange and burdensome to them, which consequently resulted in their rejection by the people (Hos 8:12).<sup>74</sup> They were given by Moses to Israel upon God's command as holy and just commands relating to the worship of God and to the good of those who obey

<sup>70</sup> Tronina, *Księga Kapłańska*, 275.

<sup>71</sup> Likewise, Lev 20:24b; Deut 12:29–31; 1 Kgs 14:22–24; 2 Kgs 16:3; 17:7–17; Ps 106:35 (LXX); H.D. Preuss, *Old Testament Theology* (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) II, 189. Of course, by virtue of the covenant made by God with Abraham (Gen 17), the point is not to definitively exclude the guilty from the people, but to apply the sanctions announced as the consequences of disobedience in Lev 17:14–43.

<sup>72</sup> The term, which is fairly rare in the LXX, can still be found in Lev 18:25, 28; 20:22. All verses link the verb to “land” as being agitated in the same context of the inhabitants' wickedness.

<sup>73</sup> The earth then cooperated with the God feeling נִקַּח, “disgust” towards the people, as a state of deep feeling of aversion due to permanent irritation by the persistence of sinners, Hartley, *Leviticus*, 341. Although the description in Gen 3:16–19, 23–24 lacks the motive of the earth's anger towards the sinful act of man, two other motives are present in it: the rebellion of the earth against him (v. 17) and his expulsion by God (v. 23–24). The motive of anger could have intentionally been replaced by a curse that God cast on the earth, as it were, declaring its refusal to cooperate with human work (Gen 3:16).

<sup>74</sup> The Hebrew text here includes the construction רַב־תּוֹרָתִי “the multiplicity of my Torah,” most likely in the sense of the multitude of rules contained therein. Meanwhile, the emphasis is on the unity of legislation, which the Greek text seems to omit.

them. They were instilled by prophets through whom God reminded about them constantly. Therefore, the people cannot plead ignorance and justify themselves on that account. It was exactly the opposite. Especially the laws relating to sacrifices and the place where they were offered (v. 13) were disregarded and rejected by the Israelites for centuries.<sup>75</sup> They were treated as practices completely unfamiliar to them,<sup>76</sup> which they did neither care about nor care for, as if they were laws belonging to another people, not to them.<sup>77</sup> For this reason, instead of showing the holiness of God and the people by whom they were offered, the sacrifices degenerated into mere meals and even became an opportunity to succumb to sexual lust.<sup>78</sup> The Maccabean insurgents now wish to oppose this attitude, which the pagan royal officials and Jewish renegades were now trying to instil in the people.

Micah announced that the people would trample on God's laws (νόμιμα), leading God to withdraw His support in the hardships of human life and everyday efforts to survive (Mic 6:15 LXX).<sup>79</sup> The context of v. 10–12 first shows profound social injustice (exploitation of the poor, fraud and lies), while v. 16 emphasises the practice of idolatry among the people. A particular emphasis is placed on the sins of the Omri dynasty, especially Ahab. The statutes established by Omri and Ahab continued to apply and, accordingly, princes and people followed their intentions, taking the same steps and following the examples of past wickedness. The people's violation of God's laws resulted in a lack of the expected fruits of labour in the fields, olive trees, and vineyards. One of the reasons for the futility of their work is the invasion of foreign armies that plunder and destroy the crops, as has happened before in the history of the nation.<sup>80</sup> This is undoubtedly the result of non-compliance with the provisions of the Sinaitic Covenant.<sup>81</sup> The presence of the troops of the Seleucid invader in the times of the Maccabees can also be read as a sign from the Lord

75 Two centuries later, the shock of oblivion and ignorance shown by the people of Judea that King Josiah experienced when he introduced his religious reform (2 Kgs 22:11–13) may be a good example of this, D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC 31; Waco, TX: Word Books 1987) 136.

76 The meaning of the adjective ἀλλότριος explains the attitude of the Israelites who treat God's commands as something alien, belonging to someone else, strange or even unfriendly.

77 Commentators see reluctant members of the nation primarily in the managerial layers of society, as indicated by the pluralis of the verb חָשַׁב, "to think, to treated as ..., to regarded as ...," F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; New York et al.: Doubleday 1980) 509.

78 E. Jacob, "Osée," E. Jacob – C.-A. Keller – S. Amsler, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos* (CAT 11a; Genève: Labor et Fides 1982) 65.

79 The note about trampling on God's laws by the people (v. 15b) is the addition of LXX, not present in the Hebrew text. Its presence in this place is puzzling. In the context of announcing the fruitlessness of farm work and hunger in Israel, one of the possible interpretations is the author's conviction that trampling on the laws is not the cause, but the result of the difficulties experienced (6:14–15a). The people despised the laws which, in their opinion, in contrary to Deut 28:1–14, did not guarantee their prosperity. Verse 16 continues the accusation against the people: their rejection of God's laws resulted in total idolatry of the Omri dynasty, especially as shown in the biblical portrait of godless Ahab.

80 Judg 6:3–5; 7:12, K.L. Barker – W. Bailey, *Micah – Nabum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 20; Nashville, TN: Broadman & Holman 1999) 119.

81 As a result of the announcement, as in Lev 26:16; Deut 28:51, F.I. Andersen – D.N. Freedman, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E; New York et al.: Doubleday 2000) 549.



that the people should return to faithfulness in carrying out His commands. In this light, the fight of the insurgents aims to deal with the sinful attitudes passed down for centuries to subsequent generations of young Jews and to restore the much-longed-for fidelity to customs decreed by God.

Likewise, the prophet Jeremiah warned the Israelites disobedient to the laws (νομίμοις) that God would destroy the temple in Jerusalem (Jer 33:4 LXX).<sup>82</sup> The immediate context of verses 4–6 contains the prophet's strong warning, given on behalf of God, that in case of disobedience to His statutes (v. 4–5), He will treat His house in the capital as He treated the Shiloh shrine.<sup>83</sup> Verse 4 first mentions the making of a law, which refers to the time of Moses, who gave it to the ancestors during the people's stay in Sinai.<sup>84</sup> The role of interpreters of the law was later taken over by prophets. Their message was not limited only to exhorting the people to faithfulness, but above all, it was to show obedience to the law as a condition for their staying in their own land and the only way of social and religious development. In spite of everything, the announcement of the destruction of the temple must have sounded shocking to the ears of the people who remembered God's promise to Solomon that His name would abide in the temple forever (1 Kgs 8:13, 16, 29).<sup>85</sup> Jeremiah's announcement came true just before the Babylonian army, led by Nebuchadnezzar II (Ezek 10:18), entered Jerusalem.<sup>86</sup> Both events probably remained in the deep-rooted memory of the Maccabean insurgents, the more so as the abandonment of the shrines in Shiloh and Jerusalem resulted in the complete destruction of both. They witnessed the same fate of the temple in the time after the invasion and looting of the temple by the armies of Antiochus IV (1 Macc 1:21–24). The association with history was not difficult in this case. Therefore, the current rising to fight for the divine νόμμοις has its most justifiable motivation for history not to repeat itself once again.

The prophet Ezekiel was commanded to speak to the people about the divine provisions (νομίμοις) which they had disobeyed (Ezek 5:6–7). The context of v. 5–17 first

82 This brings all historical events to the theological level. It is not man, but God that invariably directs the fate of His people, although depending on the attitude of the people towards Him. Everything that happens is ultimately due to His will, not to human factors. It is the people that are – consciously or not – the implementers of His will, L.C. Allen, *Jeremiah* (OTL; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008) 306. Similar to Hos 8:12, this verse also uses the generalising term תּוֹרַתִּי, “my law,” which the LXX has broken down into specific regulations.

83 Shiloh was destroyed during the Philistine invasion of Israel around 1050 BC (1 Sam 1–4), which was interpreted as God's response to disregard for His law by the ancient Israelites in pre-royal times, J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980) 525.

84 Paradoxically, nowhere in the book is law defined by a single term summarising its content or a statement about its origin from Moses. The law in the prophet's time was taught by priests (Jer 18:18) and writers (Jer 8:8), G.L. Keown – P.J. Scalise – T.G. Smothers, *Jeremiah 26–52* (WBC 27; Dallas, TX: Word Books 1995) 14.

85 The fate of Shiloh is recalled by the author of Ps 78:60, giving the same argument about the Israelites abandoning their fidelity to God (v. 56–58), which caused Him to be greatly agitated (v. 59) and leave the sanctuary.

86 The sacrileges committed in the temple courtyard described in 1 Macc 1:43b–48, performed under the decree of Antiochus IV, vividly resemble those that were committed in the time of the prophet (Ezra 8 and 9:7), D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1997) 326.

gives a general remark about the crimes committed by the Israelites in the temple grounds (v. 5–7), followed by a series of terrible punishments that will be inflicted upon the unfaithful people (v. 8–17).<sup>87</sup> Once again, the Hebrew term תִּקְוֶה in the Book of Ezekiel and Deuteronomy, the Greek equivalent of which is νόμιμα, refers to the statutes carved on stone tablets as unchanging principles, taught mainly by priests.<sup>88</sup> Most often they have a moral and cultic overtone, unlike מצַוֹת, “commandments, orders,”<sup>89</sup> as legal decisions announced by a judge. Νόμιμα become habits due to their permanent practice.<sup>90</sup> Very puzzling is a note found in v. 5 about God placing Jerusalem among the pagans for its taking over all the darkness of paganism and becoming its own contradiction.<sup>91</sup> The announcement of drastic retaliation on the part of God is therefore not surprising. In this light, by reverting to fidelity to God, the struggle of the Maccabean insurgents can restore Jerusalem’s righteous centrality in the ancient world as a city where commandments are obeyed and a source of true faith spreading to the surrounding pagan nations.

Malachi affirmed the bitter fact of the departure from God’s laws (νόμιμα) by the people (Mal 3:7). The context of v. 7–10a is an exhortation to return to God and cease deceiving Him with dishonesty, although this time not in the moral but in the cultic sense, related to the cessation of the tithes due to God’s house.<sup>92</sup> This attitude is combined with a feigned failure to understand the accusation that the prophet makes against his listeners in the name of God. Verse 7 itself can be divided into two parts: the main part, that is, the call to conversion (v. 7b), and the reason given earlier: violating God’s statutes (v. 7a).<sup>93</sup> Worshiping God was an activity that needed to be constantly cared for as a sign of respect for God’s holiness. In the first place, the priests who taught the people the right attitude to God’s commandments were required to practice it, which they, however, did not do (Mal 2:8). As a result, the Israelites departed from God’s commands, most likely in the sense of practised idolatry.<sup>94</sup> They rebelled against God not only in worship but also in speech, not obeying His commandments. The Maccabees, as members of the priestly family, had

87 In describing this infidelity in the 6<sup>th</sup> century, the Greek author stressed the disobedience of the νομίμοις, similarly to the Hebrew author who pointed out that the Israelites לא־הִלְכוּ בְּקִדְוָה, „have not walked in my statutes.”

88 M. Greenberg, *Ezekiel, 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, NY: Doubleday 1983) 111.

89 L.E. Cooper Sr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 17; Nashville, TN: Broadman & Holman 1994) 102.

90 Block, *Ezekiel 1–24*, 198–199.

91 In 3:7 there is a sharp accusation of just such depravity, sustained by the malignant attitude. More widely in L.C. Allen, *Ezekiel 1–19* (WBC 28; Dallas, TX: Word Books 1994) 73.

92 A similar emphasis on the persistence of such an attitude “from the time of the fathers” is also manifested in Ezra 9:7. This motif seems to develop particularly strongly in post-exilic theology.

93 R.A. Taylor – E.R. Clendenen, *Haggai – Malachi. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 21A; Nashville, TN: Broadman & Holman 2004) 410–412.

94 The Hebrew verb סָבַח means “to turn around, to depart from ...” In the context of the idolatry made by the Israelites, it can be found e.g. in Deut 9:12, 16; 11:16, 28; 31:29, A.E. Hill, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25D; New Haven, CT – London: Yale University Press 1998) 298–299.

a deep awareness of the righteousness of worship and honesty towards God in the rites they performed. It seems that this aspect was also present in their struggle for the religious freedom of the nation.

An important note supplementing the meaning of the term νόμιμον was introduced by the Greek translator of the Book of Zechariah. In verse 1:6, he related the substantive not directly to the precepts of the Mosaic Law, but to the prophetic interpretations of the law in the context of exhortations to fidelity to them and prophesied the imminent punishments for the Israelites' unfaithfulness to the law.<sup>95</sup> All God's commands (νόμιμα) were already known to the ancestors;<sup>96</sup> therefore, they cannot justify their disobedience on any grounds. God carried out His threats announced by the prophets against them.<sup>97</sup> More importantly, however, reopening to God's eternal law will have a positive effect on changing the present, deeply discouraging plight of the people.<sup>98</sup> It was this awareness that could have been a very important motivation for the actions taken by the fighting insurgents to defend the law. They did not want to let God fulfil His threats against all the people in their day as well. On the contrary, a return to fidelity would allow the people to enjoy the much-desired favour of God again.

## Summary

The biblical content that may make up the theological content of the concept of νόμιμον in 1 Macc 3:21 is very rich. Regardless of the religious consciousness of the historical Maccabean insurgents, the word of God shows a wide range of meanings of this term, justifying military action. The most important theological motivation of the struggles seems to be the absolute ordinances of Moses concerning the perpetual exercise of specific orders. The analysis of the concept of νόμιμον, defined by the adjective αἰώνιος, leads to the conclusion that the perpetual νόμιμα concerned the cultic life of the nation, linking it inseparably with the one God of Israel. Moreover, they all allow Jews to remain deeply aware of their distinctness from the pagan nations around them. Fidelity to them in the history of the people determines their religious and national identity, especially in the difficult

<sup>95</sup> The motive of the prophetic exhortation to the adoption of the law by the people is not present in the original Hebrew text, which asks only a rhetorical question about the fulfillment of the announcements made by God's servants, M. Cazevitz – C. Dogniez – M. Harl (trans.), *Les Douze Prophètes. Aggée – Zacharie* (La Bible d'Alexandrie 23/10–11; Paris: Cerf 2007) 221.

<sup>96</sup> The Hebrew original uses the term פֶּתַי, "statute, ordinance," here which is – according to the context – the fulfilling will of God.

<sup>97</sup> The prophet considers his work to be a continuation of the fundamental prophetic mission of reminding the people of God's commands and of exhorting them to obey them, which is to be attested by the history of the nation, fulfilled strictly according to their announcements, D.L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8. A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1984) 134–135.

<sup>98</sup> G.L. Klein, *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (NAC 21B; Nashville, TN: Broadman & Holman 2008) 87.

historical circumstances which they experience. An additional theological justification of the ongoing struggle for the customs of the fatherland, by which the insurgents could have been guided, is the prohibition of adopting any customs of pagan nations, formulated several times in the Book of Leviticus. It was for the practice of such customs that they were removed by God from the land of Canaan that had been given to the Israelites after their return from Egyptian captivity (Lev 18:24, 27; Deut 9:4; 18:12). The effect of taking over these practices by the Maccabean Jews could be just as catastrophic. Therefore, the present struggle for fidelity to the Mosaic Law also warrants the nation's right to live in its own land. On the other hand, the historical justification for the insurgents' fight to preserve their native customs is the firm rejection of the actions of previous generations which repetitively violated God's νόμιμα. Awareness of the punishments foretold by the prophets, which the unfaithful people once faced for this same reason, becomes a warning against repeating by the Maccabean generation the stubborn infidelity of their ancestors to their God.

*Translated by Andrzej Marciniak*

## Bibliography

- Abramowiczówna, Z. (ed.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958) III.
- Allen, L.C., *Ezekiel 1–19* (Word Biblical Commentary 28; Dallas, TX: Word Books 1994).
- Allen, L.C., *Jeremiah* (The Old Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008).
- Andersen, F.I. – Freedman, D.N., *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 24; New York *et al.*: Doubleday 1980).
- Andersen, F.I. – Freedman, D.N., *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 24E; New York *et al.*: Doubleday 2000).
- Ashley, T.R., *The Book of Numbers* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993).
- Assmann, J., *Violence et monothéisme* (Paris: Bayard 2009).
- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, 26 ed. (Paris: Hachette 1963).
- Bar-Kochva, B., *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids* (Cambridge *et al.*: Cambridge University Press 2002).
- Barclay, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1999).
- Barker, K.L. – Bailey, W., *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 20; Nashville, TN: Broadman & Holman 1999).
- Bartlett, J.R., *The First and Second Books of the Maccabees* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge: University Press 1973).
- Baslez, M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary – bohaterowie – męczennicy* (trans. E. Łukaszyk) (Kraków: WAM 2009).
- Bederman, D.J., *Custom as a Source of Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2010).
- Block, D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1997).

- Bons, E., "The 'Historical and Theological Lexicon of the Septuagint' (HTLS)," E. Bons – R. Hunziker-Rodewald – J. Joosten, *Biblical Lexicology. Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 443; Berlin – New York: De Gruyter 2015) 357–367.
- Bons, E. (ed.), *Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (Tübingen: Mohr Siebeck 2020) I–II.
- Cazevitz, M. – Dogniez, C. – Harl, M. (trans.), *Les Douze Prophètes. Aggée – Zacharie* (La Bible d'Alexandrie 23/10–11; Paris: Cerf 2007).
- Cohen, S.J.D., *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia, PA: Westminster 1989).
- Cole, R.D., *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 3B; Nashville, TN: Broadman & Holman 2000).
- Collins, J.J., *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 100; Leiden: Brill 2005).
- Cooper Sr., L.E., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 17; Nashville, TN: Broadman & Holman 1994).
- Doran, R., "The First Book of Maccabees," *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes* (eds. L.E. Keck – D.L. Petersen) (Nashville, TN: Abingdon 1996) IV, 1–178.
- Fairweather, W. – Sutherland Black, J., *The First Book Of Maccabees. With Introduction and Notes* (Cambridge: University Press 1897).
- Feldman, L.H., *Jew & Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1993).
- Feldman, L.H., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107; Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Firestone, R., *Holy War in Judaism. The Fall and Rise of a Controversial Idea* (Oxford: Oxford University Press 2012).
- Flawiusz, J., *Dawne dzieje Izraela* (trans. Z. Kubiak – J. Radożycki) (Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979).
- Goldstein, J.A., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 41; Garden City, NY: Doubleday 1976).
- Greenberg, M., *Ezekiel, 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 22; Garden City, NY: Doubleday 1983).
- Greenwald, Z., *Shaarei Halachah. A Summary of Laws for Jewish Living* (Jerusalem – New York: Feldheim 2000).
- Gutbrod, W., "νόμιμος," *Theological Dictionary of the New Testament* (eds. G. Kittel – G. Friedrich; trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1967) IV, 1088–1089.
- Harl, M., "La langue de la Septante," *La bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (eds. M. Harl – G. Dorival – O. Munnich) (Initiation au christianisme ancien; Paris: Cerf 1988) 223–266.
- Hartley, J.E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4; Dallas, TX: Word Books 1992).
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. I. Text. II. Notes & Bibliography* (Philadelphia, PA: Fortress 1981).
- Hengel, M. – Markschie, C., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (trans. J. Bowden) (Eugene, OR: Wipf & Stock 1989).
- Hill, A.E., *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 25D; New Heaven, CT – London: Yale University Press 1998).

- Jacob, E., "Osée," E. Jacob – C.-A. Keller – S. Amsler, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos* (Commentaire de l'Ancien Testament 11a; Genève: Labor et Fides 1982) 7–98.
- Kang, S.-M., *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 177; Berlin – New York: De Gruyter 1989).
- Keown, G.L. – Scalise, P.J. – Smothers, T.G., *Jeremiah 26–52* (Word Biblical Commentary 27; Dallas, TX: Word Books 1995).
- Kimuhu, J.M., *Leviticus. The Priestly Laws and Prohibitions from the Perspective of Ancient Near East and Africa* (Studies in Biblical Literature 115; New York et al.: Lang 2008).
- Klein, G.L., *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 21B; Nashville, TN: Broadman & Holman 2008).
- Lemański, J., *Księga Wjścia* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek–English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1940).
- Milgrom, J., *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3A; New York et al.: Doubleday 2000).
- Montanari, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2013).
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters 2009).
- Nawrot, J., *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1, 1–6, 16* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2016).
- Nawrot, J., *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 6, 17–16, 24* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020).
- Petersen, D.L., *Haggai and Zechariah 1–8. A Commentary* (The Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1984).
- Preuss, H.D., *Old Testament Theology* (Old Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 1992) II.
- Prévot, D., "La Judée sous les Séleucides," O. Picard et al., *Royaumes et cités hellénistiques de 323 à 55 av. J.-C.* (Paris: Sedes 2003) 201–217.
- Propp, W.H.C., *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 2; New York et al.: Doubleday 1998).
- Propp, W.H.C., *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 2A; New York et al.: Doubleday 2006).
- Ringgren, H., "הַחֻקִּים, הַחֻקִּים, הַחֻקִּים, הַחֻקִּים, הַחֻקִּים, הַחֻקִּים, הַחֻקִּים," *Theological Dictionary of the Old Testament* (eds. G.J. Botterweck – H. Ringgren; trans. J.T. Willis et al.) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1974) V, 139–147.
- Rooker, M.F., *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (New American Commentary 3A; Nashville, TN: Broadman & Holman 2000).
- Schenker, A., "What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?" *The Book Of Leviticus. Composition and Reception* (eds. R. Rendtorff – R.A. Kugler) (Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 162–185.
- Schneider, J.G., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu Gebrauchen* (Leipzig: Hahn 1819) II.
- Schwartz, D.R., "Hasidim in I Maccabees 2:42?," *Scripta Classica Israelica* 13 (1994) 7–18.
- Stuart, D.K., *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 2; Nashville, TN: Broadman & Holman 2006).

- Stuart, D., *Hosea – Jonab* (Word Biblical Commentary 31; Waco, TX: Word Books 1987).
- Taylor, R.A. – Clendenen, E.R., *Haggai – Malachi. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (The New American Commentary 21A; Nashville, TN: Broadman & Holman 2004).
- Thirlway, H., *The Sources of International Law* (Oxford: Oxford University Press 2014).
- Thompson, J.A., *The Book of Jeremiah* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1980).
- Tronina, A., *Księga Kapłańska* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006).
- Will, E. – Orrieux, C., *Ioudaïsmos-hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique* (Nancy: Presses Universitaires de Nancy 1991).
- York, M., *Pagan Ethics. Paganism as a World Religion* (Heidelberg et al.: Springer 2016).






## The Division and Structure of “David’s Compositions” (11Q5)

**Marcin Biegas**

The John Paul II Catholic University of Lublin  
m.biegas@icloud.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9860-2653>

**ABSTRACT:** The 11Q5 scroll is the longest and best-preserved manuscript containing psalms. In col. XXVII, it includes a hitherto unknown work, bearing the title “David’s Compositions.” Beginning with the critical edition, through various works devoted to the analysis of the composition from col. XXVII (2–11), the text is considered the only instance of prose in 11Q5. The main aim of the paper is to analyse the text of David’s Compositions in order to determine its literary form and structure. The paper is divided into several sections. The first section presents the Hebrew text with an English translation and a few remarks focused on the physical description of the text of David’s Compositions. The next one is a brief analysis of the internal context of the end of the Great Psalms Scroll, where the analysed text of David’s Compositions can be found. Finally, and most importantly, the Compositions were divided into verses and their literary form and structure was determined.

**KEYWORDS:** David’s Compositions, The Great Psalms Scroll, 11Q5, The Division and Structure, Qumran

The discoveries of the scrolls of nearly all Old Testament books, the OT apocrypha and many previously unknown Essene works and apocryphal literature in the Judean Desert shed new light on all areas of biblical, historical, and philological studies focused on the Second Temple period in ancient Israel. The available material contributed to an increased interest in the discovered manuscripts. This is evidenced by numerous monographs and articles in the field of critical studies, lexicography, grammar, palaeography, textual criticism, exegesis, theology, touching on detailed issues present in these scrolls, etc.

In early February 1956, an Arab Bedouin from the Taamireh tribe found a scroll, now known as the Great Psalms Scroll, in Cave 11.<sup>1</sup> This manuscript, written on yellow-brown animal hide, is – according to the official edition – 4 m and 11.2 cm in length.<sup>2</sup> Ulrich

1 J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1967) 3; U. Glessmer, “Reconstructions of the great Psalms Scroll 11Q5,” *QC* 28–29 (2020–2021) 61–136; P. Flint, “The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls,” *VT* 48 (1998) 453–472; E. Jain (eds.), *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda* (STDJ 109; Leiden: Brill 2014); M. Leuenberger, “Aufbau und Pragmatik des 11QPSa-Psalters,” *RevQ* 86 (2005) 165–211; J.A. Sanders, “The Modern History of the Qumran Psalms Scroll and Its Relation to Canon Criticism,” *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov* (eds. S.M. Paul – R.A. Kraft – L. Schiffman, et al.) (VTSup 94; Leiden: Brill 2003) 393–411; Y. Yadin, “Another Fragment (E) of the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPsa),” *Text* 5 (1966) 1–10.

2 J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPsa)* (DJD 4; Oxford: Clarendon 1965) 4.

Dahmen, who is the author of one of the latest critical studies of 11Q5, thinks that – considering the compositions which could originally have been part of the scroll, and which have not been preserved due to the damaged beginning of the scroll – its length could have been between 5.30 and 5.60 m.<sup>3</sup> While it is impossible to accurately estimate the original length of 11Q5, its original width – despite a series of holes at the bottom of the margin – can be determined with greater certainty. Taking into account the acrostic Psalm 119, which is found in the manuscript (col. VI–XIV), it can be concluded that the width of the manuscript could have been ca. 25–26 cm.<sup>4</sup>

Its palaeographic analysis shows that the particular compositions reflect a script that was used between the early and late Herodian period, which allows us to date the scroll to the first century AD.<sup>5</sup> This conclusion is shared by Dahmen, who narrows the palaeographic dating to 30–50 AD,<sup>6</sup> based on the previous analysis made by Peter W. Flint.<sup>7</sup>

The whole 11QPs<sup>a</sup> manuscript contains 49 compositions, seven of which were preserved on fragments that are separate from the scroll (A, B, C, D, E, F), while the rest was preserved in 11Q5, in columns I–XXVIII<sup>8</sup>:

Table 1: The content of 11Q5

Fragment/Column	Text
frag. A, B, C i	Ps 101:1–8; 102:1–2
frag. C ii	Ps 102:18–19; 103:1
frag. D	Ps 109:21–31
frag. E i	Ps 118:25–29; 104:1–6
frag. E ii	Ps 104:21–35; 147:1–2
frag. E iii	Ps 147:18–20; 105:1–11
frag. F	Ps 147:3
col. I	Ps 105:25–45
col. II	Ps 146:9–10; 148:1–12

3 U. Dahmen, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran* (STDJ 49; Leiden: Brill 2003) 25.

4 Sanders, *The Psalms Scroll*, 4–5; Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 25.

5 Sanders, *The Psalms Scroll*, 7–9; J.A. Sanders, “Variation in the Psalms Scroll (11QPsa),” *HTR* 59 (1966) 83–85; E.D. Reymond, *New Idioms Within Old. Poetry and Parallelism in the Non-Masoretic Poems of 11Q5 (11QPsa)* (EJL 31; Leiden: Brill 2011) 4; Identical dating, as proposed by Sanders, has been accepted by the authors of the critical editions of fragments E and F. In turn, Yigael Yadin (“Another Fragment [E],” 2–3), examining the origin of fragment E, argues for the beginning of the first half of the first century AD; Florentino García-Martínez and Eibert J.C. Tigchelaar (F. García Martínez *et al.* [eds.], *Qumran Cave 11. II. 11Q2-18 & 11Q20-31* [DJD 23; Oxford: Oxford University Press 1998] 29), revising Yadin’s publication and completing the critical edition with fragment F, based their palaeographic examination on Sander’s analysis and conclusions.

6 Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 26.

7 P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17; Leiden: Brill 1997) 145.

8 Sanders, *The Psalms Scroll*, 19–49; Dahmen (*Psalmen- und Psalter*, 62–99) presents a slightly different order of the columns.

Fragment/Column	Text
col. III	Ps 121:1–8; 122:1–9; 123:1–2
col. IV	Ps 124:7–8; 125:1–5; 126:1–6; 127:1
col. V	Ps 128:4–6; 129:1–8; 130:1–8; 131:1
col. VI	Ps 132:8–18; 119:1–6
col. VII	Ps 119:15–28
col. VIII	Ps 119:37–49
col. IX	Ps 119:59–73
col. X	Ps 119:82–96
col. XI	Ps 119:105–120
col. XII	Ps 119:128–142
col. XIII	Ps 119:150–164
col. XIV	Ps 119:171–176; 135:1–9
col. XV	Ps 135:17–21; 136:1–16
col. XVI	Ps 136:26; 118:1.15.16.8.9.?:29; 145:1–7
col. XVII	Ps 145:13–21
col. XVIII	Ps 154:3–19
col. XIX	Plea for Deliverance
col. XX	Ps 139:8–24; 137:1
col. XXI	Ps 137:9; 138:1–8; Sir 51:13–20
col. XXII	Sir 51:30; Apostrophe to Zion; Ps 93:1–3
col. XXIII	Ps 141:5–10; 133:1–3; 144:1–7
col. XXIV	Ps 144:15; 155:1–19
col. XXV	Ps 142:4–8; 143:1–8
col. XXVI	Ps 149:7–9; 150:1–6; Hymn to the Creator
col. XXVII	2 Sam 23:7; David’s Compositions; Ps 140:1–5
col. XXVIII	Ps 134:1–3; 151A and B

Most of the texts, as many as 40, are the psalms known from the Masoretic Text; the remaining nine texts are apocryphal compositions, which were not included in the Masoretic Psalter or other biblical texts:

1. Ps 154
2. Plea for Deliverance
3. Sir 51:13–20b.30b
4. Apostrophe to Zion
5. Ps 155
6. Hymn to the Creator
7. 2 Sam 23:7
8. David’s Compositions
9. Ps 151A and B

Three of them, Psalms 151, 154, 155, appeared in other versions of the Psalter. Until 1961, Ps 151 was known in the Greek version (Septuagint), the Syriac version (Peshitta) and the Latin version (Vulgate), while the other two apocryphal Psalms, 154 and 155, functioned in Syrian translations. The next two texts, 2 Sam 23:7 and Sir 51, could be found in other books of the Bible. The last four works: the Plea for Deliverance, the Aposrophe to Zion, the Hymn to the Creator and David's Compositions were previously unknown.<sup>9</sup>

The present paper primarily aims at analysing the text of David's Compositions in terms of its literary form and structure. Beginning with the critical edition, through various types of works devoted to the analysis of the composition of col. XXVII (l. 2–11),<sup>10</sup> the text is considered the only instance of prose in 11Q5.<sup>11</sup> This is evidenced by the narrative sequence in the past tense, which is characteristic of narrative texts of both biblical and Qumran origin, as well as the text being devoid of features present in poetry. The research goal formulated in this way results from the lack of an article, monograph or part thereof, where the text of David's Compositions would be divided into smaller parts, selected on the basis of linguistic and content clues.

The present paper will be divided into a number of sections. Firstly, the Hebrew text will be presented along with its English translation and some comments focusing on the physical make up of David's Compositions in 11Q5. The next section concerns a brief analysis of the internal context of the end of the Great Psalms Scroll, where the analysed text of David's Compositions can be found. Finally, and most importantly, a division of the Compositions into verses along with the determination of their literary form and structure will be presented.

9 Sanders, *The Psalms Scroll*, 51–93; M.J. Biegas, "Postać Dawida w hebrajskiej wersji Psalmu 151 (11Q5)," *Bib.An* 8/1 (2018) 10; J.C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego* (Warszawa: Cyklady 1996) 136.

10 W.H. Brownlee, "The Significance of David's Compositions," *RevQ* 20 (1966) 569–574; Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 251–257; C.A. Evans, "David in the Dead Sea Scrolls," *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* (eds. S.E. Porter – C.A. Evans) (JSPSup 26; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 183–197; M. Kleer, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108; Bodenheim: Philo 1996) 289–306; E. Mroczek, "Moses, David and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions," *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (eds. G.J. Brooke – H. Najman – L.T. Stuckenbruck) (TBN 12; Leiden: Brill 2008) 91–115; K.E. Pomykala, "Images of David in Early Judaism," *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture* (ed. C.A. Evans) (LSTS 50; London: Clark 2004) I, 33–46; B.A. Strawn, "David as One of the 'Perfect of (the) Way': On the Provenience of David's Compositions (and 11QPsa as a Whole?)," *RevQ* 24/4 (2010) 607–626; J. VanderKam, "Studies on David's Compositions (11QPsa 27:2–11)," *Erlsr* 26 (1999) 212–220; N. Vered, "The Origin of the List of David's Songs in David's Compositions," *DSD* 13 (2006) 134–149; B.Z. Wacholder, "David's Eschatological Psalter (11QPsalms)," *HUCA* 59 (1988) 23–72.

11 Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 251; Kleer, *Der liebliche Sänger*, 289; Sanders, *The Psalms Scroll*, 91; VanderKam, "Studies on David's Compositions," 212.

**1. Hebrew Text and Its Translation into English (11Q5, col. XXVII, 2–11)<sup>12</sup>**

Table 2: The Hebrew text

Hebrew text	line
ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור השמש וסופר	2
ונבון ותמים בכל דרכיו לפני אל ואנשים ויתן	3
לו יהוה רוח נבונה ואורה ויכתוב תהלים	4
שלושת אלפים ושש מאות ושיר לשורר לפני המזבח על עולת	5
התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש	6
מאות ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר ולקורבן ראשי	7
החודשים ולכול ימי המועדות ולי ם הכפורים שלושים שיר	8
ויהי כול השיר אשר דבר ששה ואבעים וארבע מאות ושיר	9
לנגן על הפגועים ארבעה ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים	10
כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון	11

Table 3: Translation

2	There was David, son of Jesse, wise and enlightened like the light of the son and (he was) a scribe
3	and a wise man and perfect in all his ways before God and men. The Lord gave
4	him a discerning and enlightened spirit. He wrote psalms
5	three thousand six hundred, and songs to sing before the altar over the perpetual
6	offering on every day for all the days of the year – three hundred and sixty-four;
7	and for the sabbath offerings – fifty-two songs; and for the offerings of the new
8	moon and for all the days of the appointed festivals and the Day of the Atonement – thirty songs.
9	All the songs which he spoke were four hundred and forty-six, and songs
10	to perform over the possessed – four. The total was four thousand and fifty.
11	And all of these he spoke thanks to the prophecy that had been given to him from before the Most High.

<sup>12</sup> Sanders, *The Psalms Scroll*, 48; Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 97.

## 2. Physical Description of the Text

The observation of the arrangement of the individual compositions of the Great Psalms Scroll leads to the conclusion that the scribe – who wrote 11Q5 – after completing one composition, and before starting a new one, left a space by omitting the entire line or by indenting the first line of the new composition.<sup>13</sup> This phenomenon also occurs in David's Compositions. The first three lines of the text (l. 2–4), as compared with the entire col. XXVII, show a three-centimetre shift of the text to the left.<sup>14</sup> The reason for this could have been the rough surface of the hide, which, according to James A. Sanders, is due to the presence of scar tissue there.<sup>15</sup> Although the hide is rough, one can see horizontal lines that were used to write the text. The scribe thus considered this part of the manuscript as a writing surface.<sup>16</sup> As for other comments related to the description of the physical make up of David's Compositions, in l. 2 one can notice an addition above the line of the text, i.e. the added consonant *vav* before the noun סֹפֵר, placed in the last position of l. 2.<sup>17</sup> In l. 8, there is no *vav* in לִי; the copyist left an empty space between לִי and הַ, being aware of the lack of the consonant *vav* in this word; in l. 4, like in the whole manuscript, the copyist used the paleo-Hebrew alphabet to write the Tetragrammaton; in l. 9 there is a spelling mistake in the numeral אַבְעִים, namely the omission of the consonant *resh* between the consonants *aleph* and *bet*.<sup>18</sup>

## 3. Context

David's Compositions, as part of the penultimate column of the Great Psalms Scroll from Cave 11, appear between 2 Sam 23:7 and Ps 140:1–5, occupying 10 out of the 15 lines of the entire column. Looking more broadly at the location of this piece in 11Q5, it should be noted that before the fragment of 2 Sam 23:7, there is the text of the Hymn to the Creator (col. XXVI),<sup>19</sup> while directly after Ps 140:1–5, there are Ps 134:1–3 and Ps 151A and B (col. XXVIII).<sup>20</sup> Analysing the immediate context of David's Compositions shows that – as James C. VanderKam demonstrated – the scribe who was responsible for the redaction of the Great Psalms Scroll considered the context while arranging the particular compositions that belonged to the corpus of 11Q5.<sup>21</sup>

The text immediately preceding the analysed composition is 2 Sam 23:7. There could have been more text at the end of col. XXVI, immediately after the Hymn to the Creator, as

13 A similar comment was given earlier by VanderKam ("Studies on David's Compositions," 213).

14 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XVI.

15 Sanders, *The Psalms Scroll*, 93.

16 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XVI.

17 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XIV, 13.

18 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XVI.

19 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XVI.

20 Sanders, *The Psalms Scroll*, Pl. XVII.

21 VanderKam, "Studies on David's Compositions," 212.

suggested by Ben Z. Wacholder.<sup>22</sup> However, this is a hypothetical assumption due to the severe damage of the lower part of the scroll here.

The aforementioned composition from 2 Sam 23:1–7 brings to mind the praise for David in the first part of the Compositions (v. 1). According to Sanders and VanderKam, the following similarities between David’s Compositions and 2 Sam 23:1–7 are noticeable:

1. Recorded full name: “David, son of Jesse” (2 Sam 23:1; 11Q5 XXVII,2).
2. Both texts stress that David had a spirit of prophecy that had been given to him by God (2 Sam 23:2; 11Q5 XXVII, 3–4).
3. Both fragments contain expressions referring to the heavenly enlightenment (2 Sam 23:4: *ואור כאור השמש*; 11Q5 XXVII,2: *כאור בקר יורה שמש*).<sup>23</sup>

Sanders – supported by VanderKam – suggests that David’s Compositions could have been preceded by 2 Sam 22, known as Ps 18. The author of the critical edition noticed the similarity between the content of these works from the MT and the narration of David’s Compositions in the philological sphere.<sup>24</sup> What is meant here is one noun that determines such a hypothesis. In David’s Compositions, in l. 3, David was referred to as *תמים*; in Ps 18 the same expression appears as many as three times (Ps 18:24.26.33), where David – the alleged author of the Psalm, as the title attests, referred to himself in the same way, using the same Hebrew form *תמים*.

The Hymn to the Creator (col. XXVI), preceding 2 Sam 23:7, also has a certain content relatedness to David’s Compositions. The author of col. XXVI uses a similar sapiential language, the difference being that he uses it to give glory to God (especially l. 14), who separated light from deep darkness and through his knowledge established the world (l. 11–12). This text not only constitutes a parallel content to the description of the fourth day of the creation in Gen 1:14–19, but resembles, as shown by Patrick W. Skehan,<sup>25</sup> the content of the Book of Jubilees; on the other hand, the calendar of *Jubilees* is the same as the one in David’s Compositions.<sup>26</sup>

The text following David’s Compositions is Ps 140:1–5. Its title, *מזמור לדוד*, refers to the Masoretic Text, to the group of the so-called “Psalms of David” (Ps 3–41; 51–71),<sup>27</sup> however, its content has no further common elements with the Compositions. The same applies to Psalm 134, i.e. the next poem in the sequence of the whole scroll. Psalm 151A should be interpreted differently. The content of the penultimate text of the Great Scroll of Psalms, entitled *הללויה לדוד בן ישי* (*A Halleluia. [Psalm] of David, son of Jesse*), in its ending, l. 4 (col. XXVIII), emphasises David’s skills of making and playing musical instruments: *ידי עשו עוגב ואצבעותי כנור* (*my hands made a flute and my fingers a lyre*)<sup>28</sup> and is a thematic

<sup>22</sup> Wacholder, “David’s Eschatological,” 32.

<sup>23</sup> Sanders, *The Psalms Scroll*, 93; VanderKam, “Studies on David’s Compositions,” 213.

<sup>24</sup> Sanders, *The Psalms Scroll*, 93.

<sup>25</sup> P.W. Skehan, “Jubilees and the Qumran Psalter,” *CBQ* 37 (1975) 343–347.

<sup>26</sup> VanderKam, “Studies on David’s Compositions,” 213.

<sup>27</sup> A. Tronina, “Psalterz jako księga? Współczesne podejścia do lektury Psalmów,” *BibAn* 58/1 (2011) 83.

<sup>28</sup> Sanders, *The Psalms Scroll*, 54–55, Pl. XVII.

relation with David's Compositions that also reveal his talent for composing psalms and songs. Considering the content of Ps 151A, it would be much more accurate to place David's Compositions before the text glorifying David.

Therefore, the works preceding David's Compositions placed in col. XXVII in l. 2–11 and the ones following it suggest that their arrangement in the Great Psalms Scroll (11Q5) was not accidental but was an attempt to select proper texts, with similar expressions and related content. Further – as Flint showed in his structural analysis of 11Q5 – the text of David's Compositions begins the last group of the compositions of the Scroll (David's Compositions, Ps 140, 134, 151A and B), in which the connection with David gradually increases until it culminates in Ps 151A and B.<sup>29</sup>

## 4. Literary Form and Structure

### 4.1. Literary Form

Beginning with the critical edition, through various studies on the composition placed in col. XXVII (l. 2–11), the text is regarded as the only instance of prose in 11Q5.<sup>30</sup> This is evidenced by the narrative sequence in the past tense, which characterises biblical and Qumran narratives, as well as the nature of the text devoid of any features occurring in poetic works.

At this point, it is worth mentioning the view of Wacholder, who recognised the text of David's Compositions as a *pesher* to 2 Sam 23:1–7 (David's last words). His main argument was the occurrence of the last verse (v. 7) belonging to this passage in col. XXVII, in l. 1. Wacholder assumed that in the damaged bottom of the Great Psalms Scroll, in col. XXVI, the scribe wrote the remaining part of 2 Sam 23 (vv. 1–6). Consequently – in light of this hypothesis – placing David's Compositions just after the last words of David seems to be more rational.<sup>31</sup> Yet, it should be noted that Wacholder's opinion is difficult to uphold since there is no certainty that the scribe actually placed six verses, David's last words, in the lower part of col. XXVI (severely damaged). Moreover, the content of David's Compositions does not have any characteristics of texts considered as *pesherim*.<sup>32</sup>

### 4.2. Structure

Syntactic and lexical analysis makes it possible to distinguish a two-part literary structure in David's Compositions. The first part of this structure forms the content of the whole l. 2 and l. 3 except for the last word of this line, i.e. the syntagm  $\text{וְיָיָה}$ , which acts as a predicate

<sup>29</sup> Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls*, 192.

<sup>30</sup> Sanders, *The Psalms Scroll*, 91; Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 251; Kleer, *Der liebliche Sänger*, 289; VanderKam, "Studies on David's Compositions," 212.

<sup>31</sup> Wacholder, "David's Eschatological," 32.

<sup>32</sup> B.A. Jurgens, "Is It Peshet? Readdressing the Relationship between the Epistle of Jude and the Qumran Pesharim," *JBL* 136 (2017) 497–501.



in the next new sentence. Thus, the first part contains the characteristics of David himself, his genealogy and attributes.

The second part of David’s Compositions begins with the aforementioned syntagm ויתן in l. 3 and includes the contents of all the following lines of col. XXVII ending in l. 11. It is in this part that the author of the text points to David’s writing activity, listing the number of all his psalms and songs. Thus, the essential criterion for such a division is – with the exception of the philological clue in the ending, l. 3 (ויתן) – the content of this part of the work. One can additionally distinguish three subsections:

II.1 l. 3–4 – David received a discerning and enlightened spirit,

II.2 l. 4–10 – enumeration of David’s psalms and songs,

II.3 l. 11 – David possesses the gift of prophesy.

Apart from the above two-part division, which was made on the basis of the syntax (inverted imperfectum) and the content, another phenomenon can be observed in the text of David’s Compositions with regard to its structure. The content of l. 3 and 4 corresponds to the syntax and vocabulary of l. 11, in which the strand related to the origin of the spirit that David was gifted by God was introduced. In both parts of David’s Compositions, the gift of the spirit was referred to using the same expression: נתן לו. In this case, one can distinguish the form of chiasm,<sup>33</sup> which is the frame of the central part, present in l. 4–10.

This two-part structure of David’s Compositions can also – taking into account the content and syntactic clues – be segmented into smaller units such as verses, which make it easier for the recipient to isolate a logical, content-semantic whole.

Verse one covers the entire l. 2 and l. 3, omitting the last verb, ויתן, in l. 3. This structural division is supported by the content elements because this is where the sequence of words that characterise the person of David appears.<sup>34</sup> Thus, this verse reads as follows:

v. 1: ויהי דויד בן ישי חכם ואור חסם ואור השמש וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים

<sup>33</sup> W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques* (JSOTSup 26; Sheffield: JSOT 1986) 201–207.

<sup>34</sup> This verse begins with the syntagm ויהי, which introduces a narrative sequence in the past tense (conjunctive sequence). This is confirmed by the rest of the work, where the expressed activities occur in time and logical sequence. As for the verbs, they are clearly perfective as they express completed actions. This remark results from a certain interpretative problem of the syntagm ויהי, which a few scholars understand as a jussive (ויהי), created from the verb היה. As a result of this interpretation, the entire content of David’s Compositions should be understood as expressing David’s wish, desire, and thus referring to the future: Kleer, *Der liebliche Sänger*, 290–301. However, according to most scholars all the verbs express the past tense so David’s Compositions described completed actions: Sanders, *The Psalms Scroll*, 91–92; Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, 134–135; Dahmen, *Psalmen- und Psalter*, 253; Vered, “The Origin of the List of David’s Songs,” 134–135; Strawn, “David as One of the ‘Perfect of (the) Way,’” 610–612; Brownlee, “David’s Compositions,” 569–574; VanderKam, “Studies on David’s Compositions,” 212–218; Mroczek, “Moses, David and Scribal Revelation,” 103–104. In addition, this interpretation is also confirmed by the location of the text – in the penultimate column of the entire manuscript as a kind of summary. In Eugene Ulrich’s opinion (“The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus,” *Congress Volume. Basel 2001* [ed. A. Lemaire] [VTSup 92; Leiden: Brill 2002] 104), this text serves as a colophon, connecting David’s literary work with the gift of prophecy he received (on which there is a strong emphasis), thanks to which all the songs and psalms were written.

Consequently, an even more detailed subdivision can be introduced: v. 1a and v. 1b. The first one (v. 1a) constitutes the text: ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור השמש; the other (v. 1b) contains the rest: ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים וסופר. In this case, from the point of view of syntax, the type of clause present justifies the verse being separated and divided in such a way. From the syntactic point of view, it is a conjunctive compound sentence in which there is a connection thanks to a common subject (David). *Vav* before the nouns סופר and נבון, as well as before the adjective תמים, functioning here as an ordinary conjunction, keeps the narrative in the past tense, which is marked by the particle ויהי at the very beginning of David's Compositions.

Verse two includes the last word from l. 3 and more than a half of l. 4:

v. 2: ויתן לו יהוה רוח נבונה ואורה

The beginning of this verse is marked by syntax since ויתן is a verb in the form of inverted imperfectum and evidently – in the past tense narrative present in David's Compositions – points to the beginning of the next sentence. The verse was cut out in this way also due to the presence of a simple sentence with a prepositional phrase in this part of the text, which clearly contains the main (subject, predicate) and secondary parts of the sentence, such as an adjectival attribute (נבונה ואורה). In justifying such a division, it is also worth referring to the content in which the author emphasises the importance of the gift given to David by God. Moreover, as already mentioned, the content of v. 2 creates an inclusion (a form of chiasm) along with l. 11, which – as will be shown below – contains the content of v. 6 for the second element of the second part. The content of v. 3 begins with the verb כתב in the form of inverted imperfectum in l. 4 and continues up to l. 8 inclusive. The verb כתב used here is the only verb in this part of David's Compositions and expresses the action of the subject (David), concerning writing and composing particular psalms and songs.

v. 3: ויכתוב תהלים שלוש אלפים ושש מאות ושיר לשורר לפני המזבח על עולת:  
 התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש  
 מאות ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר ולקורבן ראשי  
 החודשים ולכול ימי המועדות ולי ם הכפורים שלוש שיר

This long and elaborate verse, which is an example of a conjunctive compound sentence, can be divided into smaller units, i.e. 3a, 3b, 3c and 3d. They are connected – as in the case of v. 1 – by the common subject (David) and by the circumstances in which the actions are performed (composing individual psalms and songs). The proposed sub-division results from the content of this sentence, in which, on the one hand, the question of the type of individual David's songs is raised, and on the other, the question about their number appears; therefore, the subdivision of v. 3 can be presented as follows:

v. 3a: ויכתוב תהלים שלוש אלפים ושש מאות:

v. 3b: ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות:

v. 3c: ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר:

v. 3d: ולקורבן ראשי החודשים ולכול ימי המועדות ולי ם הכפורים שלוש שיר

Verse 4 includes the content of l. 9 and the first half of l. 10:

v. 4: ויהי כול השיר אשר דבר ששה וארבע מאות ושיר לנגן על הפגועים ארבעה

Here the syntagm ויהי, from a syntactic point of view, begins a new sentence and clearly suggests a new thought of the author of David's Compositions, who summarises the narrative of v. 3 (l. 4–9) by making a small addition – another numeral. As in v. 3, verse 4 can be divided into two units, i.e. v. 4a and v. 4b. Verse 4a constitutes the content which is the sum of the previously mentioned songs; v. 4b contains the aforementioned author's addition – information that David composed four songs to be performed over the possessed:

v. 4a: ויהי כול השיר אשר דבר ששה וארבע מאות

v. 4b: ושיר לנגן על הפגועים ארבעה

Verse 5 is in the second half of l. 10.

v. 5: ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים

Similarly to v. 4, the beginning of v. 5 is indicated by the author's syntagm ויהי, performing the same function as in the preceding verse. This is also confirmed by the content which includes a numeral as a kind of summary of all David's songs and psalms.

Generally, part II.2 of David's Compositions predominantly consists of content elements since this part of the text is a list of particular songs which – according to the narrative of David's Compositions – were composed by David himself. The list is as follows:

1. 3,600 psalms (v. 3a),
2. 364 songs to be sung over the perpetual offering every day, for all the days of the year (v. 3b),
3. 52 songs to be sung for the sabbath offerings (v. 3c),
4. 30 songs to be performed for the offerings of the new moon and for all the days of the festivals, and for the Day of Atonement (v. 3d),
5. 446 – the number of all his songs (v. 4a),
6. 4 songs to be performed over the possessed (v. 4b),
7. 4,050 – the total of songs and psalms (v. 5).

Furthermore, the structure of II.2 of David's Compositions is influenced by formal elements that can be illustrated as follows:

- II.2 – v. 3a:  
 verb,  
 type of song,  
 number of songs.
- II.2 – v. 3b:  
 type of song,  
 purpose: singing,  
 place of singing,  
 type of offering,  
 appointed time,  
 number of songs.

- II.2 – v. 3c:  
type of offering,  
type of festival,  
number of songs.
- II.2 – v. 3d:  
type of offering,  
type of festival,  
type of festival,  
type of festival,  
number of songs.
- II.2 – v. 4a:  
verb,  
type of song,  
verb,  
number of songs.
- II.2 – v. 4b:  
type of song,  
number of songs.
- II.2 – v. 5:  
verb,  
all the songs and psalms,  
number.

Verse six corresponds to l. 11 and consists primarily of the content in which the author of David's Compositions emphasises the gift of prophecy, given to David by God, thanks to which all the psalms and songs were written.

כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון v. 6:

Content clues make it possible to separate this verse from II. 2 (vv. 3–5) and to include it in the new section of the second part of David's Compositions – II.3, since its narrative does not mention David's works but is a general conclusion of the second part (not of the work as a whole). This is evidenced by the expression כול אלה דבר, "all those he spoke,"<sup>35</sup> relating to David's psalms and songs enumerated earlier. Additionally, the content of v. 6 was introduced deliberately so that, along with v. 2, it could form a framework (inclusion) for the text containing the list of David's works.

In verse 6, the second *qatal* (נתן) is a classic example of the function of plusquamperfectum in Biblical Hebrew,<sup>36</sup> while the first *qatal* (דבר) begins a disjunctive sentence in which the verb does not stand at the beginning of the sentence; in this case, the purpose of

35 It seems that at the beginning of v. 6 the Hebrew כול can function demonstratively: E. Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Between Bible and Mishnah; Jerusalem: Yad Yizhak Ben Zvi 2018) 430–431.

36 B.K. Waltke – M. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990) 480–495.

a disjunctive sentence is to introduce the circumstances of composing these poems. Since a similar vocabulary appears in v. 2 ("the Lord gave him a discerning and enlightened spirit"), the presence of such verb forms in v. 6 indicates an evident literary ending of the entire second part and the whole poem.

Accordingly, the entire division of the text of David's Compositions can be – for the sake of clarity – presented in a table:

Table 4: The literary structure of David's Compositions

Hebrew text	Line	Verse	Part
ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור השמש	2	1a	I
וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים	2–3	1b	
ויתן לו יהוה רוח נבונה ואורה	3–4	2	II
ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות	4–5	3a	
ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות	5–7	3b	
ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר	7	3c	
ולקורבן ראשי החודשים ולכול ימי המועדות ולי ם הכפורים שלושים שיר	7–8	3d	
ויהי כול השיר אשר דבר ששה ואבעים וארבע מאות	9	4a	
ושיר לנגן על הפגועים ארבעה	9–10	4b	
ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים	10	5	
כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון	11	6	

This segmentation of the text into smaller units allows us to re-visualise the subdivision of the entire second part of David's Compositions, which – based on the verses and not on the lines in col. XXVII – looks as follows:

II.1 v. 2 – David receives a discerning and enlightened spirit,

II.2 vv. 3–5 – enumeration of David's psalms and songs,

II.3 v. 6 – David with the gift of prophecy.

## Conclusion

The analysis of David's Compositions, which has allowed us to determine their structure as well as distinguish smaller sections of the text, leads to the following conclusions:

- (1) There is a two-part literary structure in David's Compositions. The first part of this structure is made up of the content of the entire l. 2 and l. 3, excluding the last word of the line; the second part begins with the last word in l. 3 and ends with l. 11 inclusive.
- (2) The content of l. 3 and 4 corresponds to the syntax and vocabulary of l. 11, in which the motif related to the origin of the spirit which David receives from God was introduced. In this way, it is possible to distinguish a chiasm constituting the frame of the central part, present in l. 4–10.
- (3) In the second part, three subsections can additionally be distinguished.
- (4) Taking into account the content-syntactic clues, six verses can be distinguished in the entire text of David's Compositions; the first of them form the first part of the entire composition; the remaining five verses constitute part two.

## Bibliography

- Abegg, M.G., "The Hebrew of the Dead Sea Scrolls," *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* (eds. P. Flint – J.C. Vanderkam) (Leiden: Brill 1998) I, 325–353.
- Biegas, M.J., "Postać Dawida w hebrajskiej wersji Psalmu 151 (11Q5)," *The Biblical Annals* 8/1 (2018) 5–28.
- Brownlee, W.H., "The Significance of David's Compositions," *Revue de Qumrân* 20 (1966) 569–574.
- Dahmen, U., *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 49; Leiden: Brill 2003).
- Evans, C.A., "David in the Dead Sea Scrolls," *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* (eds. S.E. Porter – C.A. Evans) (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 26; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 183–197.
- Fassberg, S.E., "The Syntax of the Biblical Documents from the Judean Desert as Reflected in Comparison of Multiple Copies of Biblical Texts," *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (eds. T. Muraoka – J.F. Elwolde) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 34; Leiden: Brill 2000) 94–109.
- Flint, P.W., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 17; Leiden: Brill 1997).
- Flint, P.W., "The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls," *Vetus Testamentum* 48 (1998) 453–472.
- García Martínez, F. et al. (eds.), *Qumran Cave 11. II. 11Q2-18 & 11Q20-31* (Discoveries in the Judaean Desert 23; Oxford: Oxford University Press 1998).
- Glessmer, U., "Reconstructions of the Great Psalms Scroll 11Q5," *The Qumran Chronicle* 28–29 [*When the Sun Rises Over the Earth, They Shall Bless (4Q503). Professor Claus-Hunno Hunzinger Memorial Volume*] (2020–2021) 61–136.
- Jain, E. (ed.), *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 109; Leiden: Brill 2014).
- Joosten, J., "The Hebrew of the Dead Sea Scrolls," *A Handbook of Biblical Hebrew. I. Periods, Corpora, and Reading Traditions* (eds. W. Randall Garr – S.E. Fassberg) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2016) 83–97.
- Jurgens, B.A., "Is It Peshet? Readdressing the Relationship between the Epistle of Jude and the Qumran Pesharim," *Journal of Biblical Literature* 136 (2017) 491–510.

- Kleer, M., *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (Bonner biblische Beiträge 108; Bodenheim: Philo 1996).
- Leuenerberger, M., “Aufbau und Pragmatik des 11QPSa-Psalter,” *Revue de Qumran* 86 (2005) 165–211.
- Mroczek, E., “Moses, David and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions,” *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* (eds. G.J. Brooke – H. Najman – L.T. Stuckenbruck) (Themes in Biblical Narrative 12; Leiden: Brill 2008) 91–115.
- Muraoka, T., “An Approach to the Morphosyntax and Syntax of Qumran Hebrew,” *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (eds. T. Muraoka – J.F. Elwolde) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 36; Leiden: Brill 2000) 193–214.
- Pomykala, K.E., “Images of David in Early Judaism,” *Of Scribes and Sages. Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture* (ed. C.A. Evans) (The Library of Second Temple Studies 50; London: Clark 2004) I, 33–46.
- Qimron, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29; Atlanta, GA: Scholars 1986).
- Qimron, E., *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Between Bible and Mishnah; Jerusalem: Yad Yizhak Ben Zvi 2018).
- Reymond, E.D., *New Idioms Within Old. Poetry and Parallelism in the Non-Masoretic Poems of 11Q5 (11QPSa)* (Early Judaism and Its Literature 31; Leiden: Brill 2011).
- Sanders, J.A., *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPSa)* (Discoveries in the Judaean Desert 4; Oxford: Clarendon 1965).
- Sanders, J.A., “Variorum in the Psalms Scroll (11QPSa),” *Harvard Theological Review* 59 (1966) 83–94.
- Sanders, J.A., *The Dead Sea Psalms Scroll* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1967).
- Sanders, J.A., “The Modern History of the Qumran Psalms Scroll and Its Relation to Canon Criticism,” *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (eds. S.M. Paul et al.) (Supplements to Vetus Testamentum 94; Leiden: Brill 2003) 393–411.
- Schniedewind, W.M., “Qumran Hebrew as an Antilanguage,” *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 235–252.
- Schökel, L.A., *A Manual of Hebrew Poetics* (Subsidia Biblica 11; Roma: Pontificio Instituto Biblico 1988).
- Skehan, P.W., “Jubilees and the Qumran Psalter,” *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975) 343–347.
- Strawn, B.A., “David as One of the ‘Perfect of (the) Way’: On the Provenience of David’s Compositions (and 11QPSa as a Whole?),” *Revue de Qumran* 24/4 (2010) 607–626.
- Tov, E., “The Orthography and Language of the Hebrew Scrolls Found at Qumran and the Origin of these Scrolls,” *Textus* 13 (1986) 31–57.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2 rev. ed. (Minneapolis, MN: Fortress 2001).
- Tronina, A., “Psalterz jako księga? Współczesne podejścia do lektury Psalmów,” *The Biblical Annals* 58/1 (2011) 75–87.
- Ulrich, E., “The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus,” *Congress Volume. Basel 2001* (ed. A. Lemaire) (Supplements to Vetus Testamentum 92; Leiden: Brill 2002) 85–108.
- VanderKam, J.C., *Manuskrypty znad Morza Martwego* (Warszawa: Cyklady 1996).
- VanderKam, J.C., “Studies on David’s Compositions (11QPSa 27:2–11),” *Eretz-Israel* 26 (1999) 212–220.
- Vered, N., “The Origin of the List of David’s Songs in David’s Compositions,” *Dead Sea Discoveries* 13 (2006) 134–149.
- Wacholder, B.Z., “David’s Eschatological Psalter (11QPSalms),” *Hebrew Union College Annual* 59 (1988) 23–72.
- Waltke, B.K. – O’Connor, M., *Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1990).

Watson, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 26; Sheffield: JSOT 1986).

Yadin, Y., "Another Fragment (E) of the Psalms Scroll from Qumran Cave 11 (11QPsa)," *Textus* 5 (1966) 1–10.



## The Characterisation of Joseph by Matthew (Matt 1–2; 13:55)

Krzysztof Mielcarek

The John Paul II Catholic University of Lublin  
krzysztof.mielcarek@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-8575-7966>

**ABSTRACT:** The article presents the figure of Joseph and his place in the narrative by the first evangelist in Matt 1–2. Apart from the arguments for the unifying function of Mary’s spouse in the whole Infancy Narrative, the most important features of Joseph highlighted by Matthew are emphasised. Those include the attitude of the righteous man, the fact of belonging to the royal family of King David, the bond and similarity to the actions of the patriarchs, as well as the silent and ascetic nature of the spouse and parent. Despite many similarities to the Lukan narrative, the first evangelist stresses different aspects in his characterisation of Joseph. Using the tools proposed by Cornelis Bennema, the author of the paper also assesses the degree of characterisation of the person under study, his role in the narrative and his representative value for the modern reader.

**KEYWORDS:** Narrative by Matthew 1–2, Infancy Narrative, Joseph, characterisation, theology in Matthew

Every attentive reader of the Gospel is able to notice that the figure of Joseph is one of the important the secondary characters in at least two synoptic gospels (Matthew and Luke), and that individual traditions are also included in the text by the fourth evangelist (John 1:45; 6:42). However, the figure of Joseph<sup>1</sup> is most thoroughly presented in the so-called Infancy Narrative according to Matthew.<sup>2</sup> Compared to the version of the description of events by Luke, one can even say that Joseph is a leading character, at least considering the early life of Jesus.<sup>3</sup> Matthew’s attention is focused on Joseph only in the first two chapters of his narrative, supplemented by a short commentary of the people from Nazareth who found it difficult to accept the message of the Messianic Messenger due to his supposedly ordinary origin (Matt 13:55–57).

- 1 The name Ιωσήφ is a transcription of the Hebrew form יהושי, which may be an abbreviation of the name יהושע, etymologically expressing the wish so that “the Lord (Jhwh) would add” (cf. Ezra 8:10). The explanation of that name can be found in Gen 30:23–24; cf. T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. III. The Western Diaspora, 330 BCE – 650 CE* (in collaboration with T. Ziem) (TSAJ 126; Tübingen: Mohr – Siebeck 2008) 150–152.
- 2 Some exegetes, while juxtaposing information from the Gospel of Matthew with the historical context of the young Judeo-Christian community after AD 70, established based on the Apocrypha and intertestamental and rabbinic literature, consider the figure of Joseph to be entirely fictional; see: A. van Arde, “The Carpenter’s Son (Mt 13:55). Joseph and Jesus in the Gospel of Matthew and Other Texts,” *Neot* 34/1 (2000) 173–190.
- 3 A. Wucherpfennig, *Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2* (Herders biblische Studien 55; Freiburg im Breisgau: Herder 2008) 3–5.

The announcement of the Year of St. Joseph by Pope Francis on 8 December 2020 and the promulgation of the apostolic letter *Patris Corde*<sup>4</sup> have generated wider interest in the figure of the earthly parent of Jesus, which resulted in a number of publications about Joseph.<sup>5</sup> Most of them are an attempt to get to the fullest possible picture of the historical figure of Joseph. The purpose of this article is rather to capture Matthew's specific characterisation of Joseph against the background of the narrative of the first gospel and to compare it with the description of Joseph proposed by Luke.

The research procedure of the article is based on the achievements of contemporary biblical scholars who work on the principles of characterisation of a literary figure, especially the proposal of the South African biblical scholar Cornelis Bennema, who systematised the tools for conducting that type of research. In his book *A Theory of Character in New Testament Narrative*,<sup>6</sup> Bennema extensively discusses many of the key positions related to the characterisation of characters in a narrative, referring to both ancient and contemporary literary theorists.<sup>7</sup> Then, he proposes a structured and detailed theory supported by a rich material of analysis of sample biblical texts.

The procedure developed by Bennema consists of three successive stages. First, the characters are analysed in their proper literary and historical context (the latter is supplemented by external sources). Then, they are classified according to a previously prepared template by placing them on the appropriate scale of characterisation (agent – type – personality – individuality). At the last stage, the examined characters are evaluated in relation to the narrative plan of the evangelist and the final assessment of their significance is performed.

As in the case of the Luke's Infancy Narrative, Matt 1–2 narrative is also primarily christologically oriented. In other words, Matthew consistently presents his material in such a way

4 See: Francis, Apostolic Letter *Patris Corde* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2020). Here, it is also worth mentioning the earlier exhortation on St. Joseph announced by John Paul II (Apostolic Exhortations *Redemptoris Custos* [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1989]); permanent access to the English text: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_15081989\\_redemptoris-custos.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html).

5 The broader biblical bibliography on the figure of St. Joseph is too extensive to be quoted here. The Polish bibliography that reaches almost the end of the 20th century devoted to the figure of St. Joseph was prepared by Tadeusz Fitych (*Polskie publikacje o św. Józefie w okresie posoborowym [1966–1996]* [Lublin: Ośrodek ABMK KUL 1997]). An article by Adam Kubiś that covers the entire Synoptic Tradition on that figure was published this year: “Biblijny obraz św. Józefa,” *Sanktuarium świętego Józefa w Rzeszowie-Staromieście* (eds. M. Trawka – B. Walicki – S. Zych) (Rzeszów – Kolbuszowa: Parafia św. Józefa Oblubieńca NMP w Rzeszowie-Staromieście – Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna w Kolbuszowej 2022) 11–38. In the spring of 2022, a Josephological symposium took place at the Catholic University of Lublin, which will soon result in another collective work on the carer of Jesus.

6 C. Bennema, *A Theory of Character in New Testament* (Minneapolis, MN: Fortress 2014).

7 Among the criteria particularly suitable for the analysis of biblical characters, Bennema (*A Theory of Character in New Testament*, 45–47) mentions, inter alia, the classic division by Edward M. Forster: flat and round character; the approach by William J. Harvey: protagonist, intermediate character, and background figures; the categories by Yosef Ewen: complexity, development and inner life; and the proposal by B. Hochman of eight characteristic continua that help to describe a character. Using biblical and extra-biblical data, he created the concept of a “reliable reader, aware of the historical reality,” thus opening the possibility of fruitful and up-to-date reading of biblical texts.

that it is clear to the reader that he is focused on the figure of Jesus. Nevertheless, there are other figures apart from the main character, and Joseph is among the most important ones. For the first time, the figure of Joseph appears in the carefully constructed genealogy (Matt 1:16). Joseph is the protagonist of the next scene, in which Matthew explains the circumstances of the birth of Jesus (Matt 1:18–25), and then, he “disappears” for a longer period of time and the attention is brought to the Wise Men and Herod (Matt 2:1–9a) and the Wise Men and the Mother with the Child (Matt 2:9b–12). The carer of Jesus is brought back to the foreground in two of the last three scenes of the narrative (Matt 2:13–15, 19–23) only to be mentioned by the residents of Nazareth at the end (Matt 13:55). Each of those texts reveals some important aspect/aspects of the figure of Joseph, starting with the guarantee of the origin of Jesus – the Messiah from the lineage of King David, through his participation in God’s plans that go beyond the Jewish understanding of justice and involve some form of spiritual struggle. Finally, through his readiness to submit to God’s will following the example of his forefather Abraham, conveyed in the dream (Matt 1:20; 2:13, 19), as well as the open question about the nature of Joseph’s relationship with Mary and their possible offspring later on (1:25).

## 1. Composition of Matt 1–2

The scattered material on the character of Joseph begs the question of his narrative function in the story as a whole. For this purpose, various scenes and their interdependence will be discussed. The Infancy Narrative of Matthew has been the subject of many literary studies that have resulted in various approaches to its structure.<sup>8</sup> However, some observations are repeated in many scientific approaches. It is commonly noted that the genealogy at the very beginning (Matt 1:1–17) is clearly distinguished from the subsequent text, which has a narrative form. Its numerical regularity on closer examination reveals some inconsistencies, but the purpose of the first evangelist’s message seems clear: it is to present the ancestors of Jesus the Messiah, from Abraham to Joseph. At the same time, the evangelist directs the reader’s attention as early as the first verse to two figures on the list – David and Abraham (1:1).

<sup>8</sup> See: W.D. Davies – D.C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC; London – New York: Clark 2004) I. The authors divide the material into four parts, clearly separating the genealogy from the proper narrative: 1. From Abraham to Jesus (1:2–17); 2. Conceived of the Holy Spirit (1:18–25); 3. Magi from the East (2:1–12); The Messiah’s Flight and Return (2:13–23). A similar approach, though with a slightly different emphasis on the content of each section, is presented by Donald A. Hagner (*Matthew 1–13* [WBC 33A; Dallas, TX: Word Books 1993] 32–42), John Nolland (*The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* [NIGTC; Grand Rapids, MI – Carlisle: Eerdmans – Paternoster 2005] 65–131), Ulrich Luz (*Matthew 1–7* [Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2007] 74–75). The text is divided into smaller parts in, e.g., D. Mangum (ed.), *Lexham Context Commentary. New Testament* (Bellingham, WA: Lexham Press 2020) Matt 1:1–2:23.

The sequence of characters linked by the verb γεννάω repeated like a refrain in the form of the aorist of the 3rd person singular leads the reader to Joseph, to whom Matthew did not assign any verb, linking him only passively to Mary, the mother of Jesus.<sup>9</sup> Although several women are mentioned in the genealogy, the verb γεννάω in the passive voice (ἐγεννήθη) is only associated with her name, although in the strict sense it refers to Jesus himself. What is retained, however, is the preposition ἐκ that Matthew applies to all the mothers mentioned in the genealogy (Matt 1:5, 6; cf. 1:16).

Matt 1:18 opens the story in such a way that the reader does not lose sight of the most important character: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν (“Now this is how the birth of Jesus Christ came about” – NAB). The Greek text links v. 18 very strongly to v. 1 and thus justifies the placement of the genealogy at the beginning of the book, which is unfortunately not evident in the Polish translations.<sup>10</sup> The presented sequence reveals Jesus’ ancient ancestors, and the opening scene is intended to explain the circumstances of Jesus’ appearance on earth and his relationship with those closest to him. Verse 18 focuses the viewer’s attention on Mary and the Holy Spirit, but the next verses are already about Joseph, first confronted with the perplexing fact of his wife’s pregnancy, and then with the angelic revelation (vv. 19–24). The last verse seals Joseph’s non-participation in the birth of Jesus (οὐκ ἐγένωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν – Matt 1:25).<sup>11</sup>

The next scene references the birth of Jesus again and continues the description of the events (Matt 2:1 – τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος), but this time Joseph disappears from the scene entirely. Its protagonists are the Magi, who came<sup>12</sup> to Jerusalem from an unspecified land,<sup>13</sup> led by the star (Matt 2:1). After consulting Herod and Israel’s elite, they set out for Bethlehem (vv. 4–9), where they pay their respects to the newborn King and his mother (2:11), and, having been warned in a dream, return to their homeland bypassing the kingdom’s capital (v. 12).

The scene of the flight into Egypt restores Joseph’s role as the main character (Matt 2:13–15). It is he who is warned by the angel, he who takes his family and flees to

9 The way in which fatherhood is highlighted on God’s side is much more subtle in the first gospel. Matthew does not contrast God’s fatherhood with Joseph’s presumed fatherhood as clearly as Luke (cf. Luke 2:49; 3:23).

10 Wanting to preserve the play on words present in the original of the first gospel, one would have to translate it as follows: “Roll of the genesis of Jesus Christ, son of David, son of Abraham: Abraham is behind the genesis of Isaac, [...] and Jacob is behind the genesis of Joseph the husband of Mary; of her was born Jesus who is called Christ. [...] This is how the genesis of Jesus Christ came about...”

11 Scholars agree that this is about preserving the concept of the virgin birth of Jesus; see A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. I. Rozdziały 1–13* (NKB.NT 1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005) 96; Davies – Allison, *Matthew*, I, 219.

12 On the significance of the star in the first Gospel, see K. Mielcarek, “The Motif of the Star in the Gospel of Matthew (2:1–12),” *VV29* (2016) 175–197.

13 The origin of the Magi has long been a subject of debate. A range of suggestions on the subject has been put forward by Raymond E. Brown (*The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Updated Edition [New York – London: Yale University Press 1993] 168–170) limiting the proposals to three: Parthia or Persia, Babylon, Arabia or the Syrian Desert.

Egypt, where he stays until the death of King Herod. Verses 16–18, on the other hand, shift the reader’s attention again to the area around Bethlehem, with Herod’s soldiers as the main actors murdering infants and young children at his behest. The final scene once again places Joseph at the centre of the narrative, as he receives news of the death of the king in Jerusalem, along with instructions to return to his homeland. The general term “the land of Israel” (ἡ γῆ Ἰσραὴλ – v. 21) appears to have been originally confined to Judea and most likely Bethlehem, but his fear of Archelaus and heavenly instruction led him to Nazareth.

The pattern of each pericope is similar and consists of three elements:

1. Information about the state of affairs, instruction and presentation of the reason for the action.
2. Fulfillment.
3. Introductory formula and citation about the fulfillment of a promise.<sup>14</sup>

The whole forms a specific narrative sequence through which the first evangelist takes the reader. The scenes he presents can be organised in different ways. However, it seems that one of the more sensible criteria is the changing space. The plot of each story unfolds from point A to point B, although the change is not always about space. In this case, the end point is obvious: it is Nazareth, where Joseph’s family finds refuge. Jesus will stay in Nazareth until he reaches maturity and he will be identified with this town.<sup>15</sup> The starting point of the story’s plot is no longer so evident, as Matthew does not indicate where the events directly related to Jesus’ coming into the world took place. His silence on Joseph’s family’s change of surroundings, however, leads one to conclude that, according to the first evangelist, Joseph and Mary have been in Bethlehem from the beginning. Hence, the geographical outline of Matt 1–2 can be presented as follows:

	Protagonist(s)	Pericope		Location
Meta-protagonist – Jesus	Joseph	Matt 1:18–25		Bethlehem?
	The Magi, Herod		Matt 2:1–12	land of the Magi – Jerusalem – Bethlehem – land of the Magi
	Joseph	Matt 2:13–15		Bethlehem – Egypt
	Herod’s soldiers		Matt 2:16–18	Bethlehem area
	Joseph	Matt 2:19–23		Egypt – land of Israel – Galilee – Nazareth

Matthew’s narrative is structured around three major locations in the land of Israel: Bethlehem, Jerusalem and Nazareth. The homeland of the Magi and the destination of

<sup>14</sup> As Wucherpfnig rightly points out (*Jesus der Gerechte*, 24), the quotation essentially does not refer to the narrative but is a theological supplement to it.

<sup>15</sup> John Nolland (*The Gospel of Matthew*, 119) points out that in Matt 2:23 “the natural reading of the syntax would make ‘he’ Joseph.” Thus, according to him, the phrase: Ναζωραῖος κληθήσεται refers to Joseph.

the Holy Family's flight (Egypt) must be added to these. The various transformations take place within this space, in which the characters appear. The table presented clearly shows that of all the characters mentioned in the story, the character of Joseph is the unifying element of the entire plot at the level of the acting protagonists. He appears at the beginning, in the middle and at the end of the story. However, one must not forget the numerous signs from Matthew the evangelist that Joseph himself, like all the other characters, is in turn subordinated to the main narrative of the gospel as a whole, which concerns Jesus Christ. In this sense, Jesus is a kind of meta-protagonist who is the basis of the entire narrative for the editor. This is so even if, in the scenes of the Infancy Narrative, He remains essentially in the background as the Child who is born, receives tribute from the Magi, and is then protected from Herod's murderous plans in Egypt, eventually finding refuge in Nazareth, unknown to anyone.

The foregrounding of the character of Joseph forces the reader of Matthew's narrative to analyse his characterisation by Matthew. The small length of Matt 1–2 does not allow for overly elaborate analysis, but it is certainly possible to distinguish a few key themes that the evangelist included in his description. These include Joseph's righteousness, his royal lineage, his bond with the patriarchs, and his specific way of existence, which was expressed in the silence and asceticism of married life.

## 2. Tzadik of the New Covenant (Matt 1:19)

In the very first scene (Matt 1:19), Joseph is referred to as δίκαιος ("righteous").<sup>16</sup> The characterisation is extremely brief, which is typical of Matthew. The Jewish context of the Gospel's addressees prompts us to see this adjective primarily as a synonym for the phrase "law-abiding,"<sup>17</sup> although it is difficult to limit it to only the legal dimension. Nevertheless, thought on justice in Judaism focused on the commandments in the Torah, and their observance was a prerequisite for achieving the status of a righteous man (cf. Dan 13:3 – LXX). In the Hebrew Bible, the ideal of the righteous man (Hebrew: צַדִּיק) is well known as it appears in more than 200 instances. It is not just about scrupulous observance of the commandments, but an authentic model of piety built on Torah regulations. For the righteous man, the Torah becomes the constant rule of life and wisdom in everyday existence.<sup>18</sup> Similarly, rabbinic and Qumran literature considers those who follow the Law of God to be righteous.<sup>19</sup> Paralleling Matthew, Luke's Infancy

16 Wucherpennig (*Josef der Gerechte*, 216) thinks that "Die drei indirekten Charakterisierungen Josefs, sein Schweigen und seine Träume, sein Leben als Flüchtling, entsprechen dem jüdischen Bild des Gerechten" but his argument is not convincing.

17 Davies – Allison, *Matthew*, I, 202.

18 See: Wucherpennig, *Josef der Gerechte*, 216.

19 See: G. Schrenk, "Δίκη, Δίκαιος, κτλ.," *TDNT* II, 212–214; cf. also 1QpHab 7:17–8:3; 4QFlor 1–3 ii 2; 1 Hen 38:2. E. Condra, *Salvation for the Righteous Revealed. Jesus Amid Covenantal and Messianic Expectations*

Narrative presents exactly the same understanding of righteousness when characterising Zechariah and Elizabeth, but the third evangelist further supplemented his statement with a brief explanation: “observing all the Lord’s commands and regulations blamelessly” (Luke 1:6; cf. 2:25).

Exegetes in the past have proposed a number of interpretations of the term δίκαιος in reference to Joseph, deriving it from the immediate context. His righteousness was the mercy shown to his fiancée, so that, despite the obvious disgrace, he would not publicly embarrass her.<sup>20</sup> As others rightly point out, there are alternative words expressing this kind of attitude in the Greek language (φιλόανθρωπος, ἐπιεικής; cf. Deuteronomy 6:25),<sup>21</sup> and Joseph’s righteousness would then be limited to discretion only (λάθρα). There have also been explanations pointing to the pious attitude of Mary’s husband, who, completely unsuspecting of her infidelity, was helpless in the face of the situation and was afraid to oppose God’s plans.<sup>22</sup> The latter interpretation does not take into account the dynamics of the scene, according to which Joseph only learns in Matt 1:20 that Mary’s pregnancy is the result of the work of the Holy Spirit. The alleged pious embarrassment of the young spouse also does not fit with the resolution he decided to make, that is, to send his wife away (ἀπολῶσαι αὐτήν – Matt 1:19). Rather, Matthew’s narrative fits into the typical dynamics of biblical stories, where understanding of a given situation comes “from heaven,” and the role of the character is to act in accordance with the revelation given. The Old Testament depicts the situation of Hagar (Gen 16:11–12), or Samson’s mother (Judg 13:3–7), in this way. The same pattern is also repeated in the following scenes with Joseph, who learns from the angel what awaits him and what he should do (Matt 2:13, 19–20). Thus, without passing judgment on Joseph’s motivation and understanding, since the evangelist does not share with the reader any clues on the subject, it is impossible to interpret the event other than as the intention of a pious Israelite to send his young wife away.<sup>23</sup>

---

*in Second Temple Judaism* (AGJU 51; Leiden: Brill 2002) 101–110, 190; G.S. Oegema, “The ‘Coming of the Righteous One’ in Acts and in 1 Enoch,” *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007) 254–256.

20 C. Spicq, “Joseph, son Mari, étant juste...” (Mt 1:19), *RB* 71 (1964) 206–214; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* (HNT 4; Tübingen: Mohr Siebeck 1927) 8; F.V. Filson, *The Gospel according to St. Paul. Matthew* (London: Black 1960) 54; E. Schweizer, *The Good News according to Matthew* (Atlanta, GA: Westminster John Knox 1975) 30–31.

21 Davies – Allison, *Matthew*, I, 202.

22 In the patristic period, this understanding was presented primarily by Eusebius (PG 22, 884), as well as by Ephrem, Pseudo-Basil and Pseudo-Origenes. Contemporary references to them have been made by Xavier Léon-Dufour, Adolf Schlatter (*Der Evangelist Matthäus*, 3 ed. [Stuttgart: Calwer 1948] 13) and others. Heinz Giesen (*Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium* [Frankfurt am Main: Lang 1982] 183–187), among others, distanced himself from this opinion.

23 Davies – Allison, *Matthew*, I, 204–205. Paciorek (*Ewangelia według świętego Mateusza*, 92–93) presents both positions, but seems to lean toward the latter.

Terminology related to the idea of righteousness has a unique meaning in the first Gospel.<sup>24</sup> The adjective δίκαιος appears seventeen times (as many as 3x in Matt 10:41!),<sup>25</sup> always with a positive connotation, with some of Matthew's uses being part of his own material (Matt 13:17; 23:29, 35) and usually referring to the pious ancestors, or a wider group of potential listeners of Jesus (5:45; 9:13; 10:41; 23:28; 27:19). The owner of the vineyard is characterised as righteous indirectly, because he gives the workers what they righteously deserve (20:4).<sup>26</sup> In several instances, the evangelist apparently has Jesus' disciples in mind, but these texts always refer to the future (Matt 13:43, 49; 25:37, 46). In one case, the evangelist uses this word in reference to Jesus himself, and the term was put in the mouth of Pilate's wife (Matt 27:19).<sup>27</sup> In addition to the adjectival form, the first gospel also contains others. These primarily include the noun δικαιοσύνη and the verbs δικαιώω, καταδικάζω. The latter two in the form of *passivum divinum* appear in Matt 11:19; 12:37 with the exception of Matt 12:7.<sup>28</sup>

The concept of δικαιοσύνη is an important addition to the determination of the meaning of the adjective δίκαιος in Matt 1:19, as it complements Matthew's theological

24 A broad background to Matthew's terminology related to the idea of righteousness was presented at one point by Benno Przybylski (*Righteousness in Matthew and His World of Thought* [SNTSMS 41; New York – Cambridge, U.K.: Cambridge University Press 1980]). The then-assistant professor in the department of religious studies at McMaster University (Canada), after presenting the discussion to date on the issue of righteousness in the first gospel, analysed the Qumran literature, the rabbinic literature of the first two centuries and the Matthew tradition from this angle. His conclusions correct the radical proposals of earlier scholars to contrast the theology of the first evangelist with the content of the *Corpus Paulinum*. According to Przybylski, the category δίκαιος should be understood narrowly (only in relation to Judaism), while for those following Jesus on the new path of righteousness, in his opinion, the evangelist reserves the title μαθητής. Hence, "the concept of righteousness cannot be representative of Matthew's view of what it means to be a disciple" (*ibidem*, 111–112). It seems, however, that the author unnecessarily contrasts Matthew's understanding of righteousness and doing God's will (Matt 13:52) so strongly; see P. Foster, *Community, Law and Mission in the Matthew's Gospel* (WUNT 2/177; Tübingen: Mohr Siebeck 2004) 201. The professor from Edinburgh finds it reasonable "to conclude that there is some overlap for Matthew between 'doing the will of the Father' and the practice of 'righteousness' by members of his community"; cf. C.N. Ridlehoover, *The Lord's Prayer and the Sermon on the Mount in Matthew's Gospel* (LNTS 616; London – New York: Clark 2020). In the chapter on the question of God's will, the North Carolina (USA) lecturer agrees with Foster rather than Przybylski (*Righteousness*, 65–122, 203–208). At the other extreme are those who see in righteousness a gift from God rather than an obligation; see W. Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress 1988) 151. A list of authors advocating such an approach is provided in B.L. Martin, *Christ and the Law in Matthew* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2001) 70, n. 50.

25 The statistical predominance shows a clear predilection of Matthew (Mark 2x, Luke 11x, John 3x). The evangelist also uses its antonym, ἄδικος (Matt 5:45).

26 Wuherphennig (*Josef der Gerechte*, 217) understands the adjective in this case as "fair pay" (German: gerechten Lohn) and, in translation, proposes to use "proper/adequate/appropriate" ("angemessen") instead of righteous.

27 On this theme, see M. Klukowski, "The Function of Pilate's Wife in the Gospel According to Matthew (27:19)," „Niewiastę dzielną kto znajdzie?" (*Prz* 31,10). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (eds. A. Kubiś – K. Naporá; ABLu 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 257–275. See also A. Hetzel, "La femme de Pilate, témoin et prophétesse," *Ponce Pilate* (ed. J.-M. Vercauysse) (Arras: Artois Presses Université 2013) 189–200; J.D.M. Derrett, "Have nothing to do with that just man!" (Matt. 27:19): Haggadah and the Account of the Passion," *Studies in the New Testament. III. Midrash, Haggadah, and the Character of the Community* (Leiden: Brill 1982) 184–192.

28 Davies – Allison, *Matthew*, II, 315.



understanding of it. The noun first appears in the scene of Jesus' baptism, as part of an argument to convince John to act: *πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην* (Matt 3:15). The addition of "all righteousness" is appropriate. Most uses of this noun can be found in the Sermon on the Mount (Matt 5–7). It is there that we can find the explanation of what the evangelist meant. *Δικαιοσύνη* proves to be a reality outside of man, one worth desiring (*πεινῶντες καὶ διψῶντες* – Matt 5:6).<sup>29</sup> Its value exceeds even possible persecution, since it guarantees the inheritance of the kingdom of heaven (*ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* – Matt 5:10).<sup>30</sup> Also, once it is acquired, it must be cultivated to be greater than that represented by the pious Israelites (*ἐὰν μὴ περισσεύσῃ [...] πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων* – Matt 5:20) and one should not boast about it to others (*μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θαυμάζειν αὐτοῖς* – Matt 6:1).<sup>31</sup>

A better understanding of Matthew's righteousness reveals the meaning of the statement in Matt 6:33, where *δικαιοσύνη* is juxtaposed with *ἡ βασιλεία*.

But seek first his kingdom and his righteousness, and all these things will be given to you as well.	ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.
--	---

The syntax of Jesus' encouragement puts the kingdom and righteousness on the same level.<sup>32</sup> It is clear from this that the two realities are close to each other. The first denotes the realm of God's dominion, that is, any place where His will is done. The other, on the other hand,

<sup>29</sup> This motif makes it possible to think of righteousness in terms of a gift; as, for example, in W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (THKNT 1; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1971) 126–127; J. Reumann, "Righteousness" in the New Testament. "Justification" in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue. With Responses by Joseph A. Fitzmeyer and Jerome D. Quinn (Philadelphia, PA – New York: Fortress – Paulist 1982) 125–135. The following scholars believe the opposite: Charles E. Carlston ("The Things that Defile (Mark VII. 15) and the Law in Matthew and Mark," *NTS* 15 [1969] 80), Georg Strecker ("The Law in the Sermon on the Mount, and the Sermon on the Mount as Law," *The Promise and Practice of Biblical Theology* [ed. J. Reumann] [Minneapolis, MN: Fortress 1991] 36–38; *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962] 149–158), Benno Przybylski (*Righteousness*, 79–99, 148–155), William David Davies and Dale C. Allison Jr. (*Matthew*, I, 451–453), Luz (*Matthew 1–7*, 107), Jacques Dupont (*Les Béatitudes*. III. *Les Évangélistes* [Paris: Gabalda 1973] 211–384, esp. 383–384).

<sup>30</sup> This verse primarily emphasises the proper attitude of righteousness; see Davies Alison, *Matthew*, I, 452–453.

<sup>31</sup> The last two instances involve a different perspective, as the noun *δικαιοσύνη* is further specified with the possessive pronoun *ὑμῶν*. It is therefore about the reality of the person concerned, whose degree can be evaluated. Moreover, the righteousness of the Pharisees and scribes, who were regarded as models of piety, proves insufficient. As scholars rightly point out, "The meaning of 'righteousness' in 5:20 is determined by the paragraphs that follow. 'Righteousness' is therefore Christian character and conduct in accordance with the demands of Jesus-right intention, right word, right deed." Davies – Alison, *Matthew*, I, 499–500. Matt 6:1 additionally introduces the aspect of inner intention, which cannot involve actions for show; *ibidem*, 575.

<sup>32</sup> Whether one views the phrase as an editorial addition or the original text, the syntactic equivalence of the kingdom and righteousness is not debatable; see Nolland, *The Gospel of Matthew*, 314–315; Davies – Alison, *Matthew*, I, 661; Hagberg, *Matthew 1–13*, 165–166.

refers to what God wants, that is, to God's will.<sup>33</sup> This makes the two texts related to the mission of John the Baptist clear. For John came by the way of righteousness, that is, the fulfilment of God's will (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης – Matt 21:32) and therefore did not hesitate to fulfil it in its entirety (πάσαν δικαιοσύνην – Matt 3:15).

The presented instances of Matthew's use of terminology with the stem δικ- provide an important background for the search for the meaning of the phrase δίκαιος ὢν in 1:19. Its proper context, however, is primarily the situation of the wife's mysterious pregnancy and the evangelist's explanation: μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν. The two parallel participles (ὢν and θέλων) link his righteous condition in effect to his unwillingness to expose Mary to danger.<sup>34</sup> Because Joseph is righteous, he does not want to make his bride's pregnancy public. He foregoes legal action that would mean her public disgrace, limiting himself to the intention of restoring the order of the Law in his life.<sup>35</sup> After all, sending his wife away, whether done openly or discreetly, meant breaking off the engagement. His righteousness in accordance with the spirit of the Torah is therefore expressed in refraining from personal and public judgement. Such righteousness proves inadequate in his case, as the resolution of the narrative complication comes only after the intervention of an angel.

In the opening scene, Matthew thus outlines two types of justice that he will develop in the rest of the story. The one in the broader sense, which refers to Israelites faithful to God in the past and all who live in accordance with His commandments, and the one with a more special meaning, which refers to the disciples of Jesus and all those who are called to rise above the regulations of the Torah. Joseph seems to belong to both groups. First characterised as δίκαιος, he is first and foremost a pious Jew who shows obedience to the Torah.<sup>36</sup> In response to the content of the dream vision, however, he must transcend the meaning of the commandments written in the Law and submit to God's will revealed to him directly by the angel. In this way, he becomes a man of new and greater righteousness.

### 3. Joseph, son of David and father of Jesus under the Law (Matt 1:20)

The second element of Matthew's characterisation of Joseph is *de facto* put into the mouth of an angel, for God's messenger addresses him as the "son of David" (Matt 1:20). The term has a number of important connotations that the reader should process. The key significance

33 See: Hagner, *Matthew 1–13*, 165–166.

34 The second participle is preceded by the negative particle μὴ. Alternatively, the two parts of the sentence can be translated to show contrast: "Although he was a righteous man, he did not want..." The problem in understanding the phrase is discussed in great detail by Xavier Leon Dufour ("Le juste Joseph," *NRTb* 81 [1959] 225–227).

35 Hagner (*Matthew 1–13*, 18) views this act by Joseph as "simultaneously his righteousness and his charitable kindness."

36 See: Davies – Allison, *Matthew*, I, 202–203; Hagner, *Matthew 1–13*, 18; Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 92.

in this case is related to the evangelist's recorded genealogy of Jesus,<sup>37</sup> which in a biological sense unambiguously ends with Joseph (Matt 1:16). The ancestors presented in the genealogy comprise an unbroken sequence of characters, with the patriarch Abraham at the beginning (v. 1) and King David at its centre (v. 6).<sup>38</sup> The reader is warned at the beginning that these two figures are fundamental to Jesus' identity (v. 1). The former guarantees His participation in the Covenant, the latter fulfils Natan's prophecy by revealing His messianic and royal status (2 Sam 7:12–14). Joseph being the last link in this chain is responsible for ensuring both realities for Jesus. In other words, for Jesus to be recognised as the son of Abraham and David, Joseph had to be one first.

Joseph's Jewish background is not debatable. He is a member of the chosen people and lives according to the commandments of the Torah (δικαιοσ). Much more problematic is his royal status. He does belong to a royal family, descending from the stem of Jesse, but his status as a poor carpenter does not evoke monarchical associations. Nevertheless, the evangelist regards this circumstance as sufficient grounds for securing Jesus' royal prerogatives. The original addressee of Matthew's Gospel was aware that the Herodian dynasty represented by Herod the Great and two successive generations of his family (Archelaus, Agrippa I) did not meet the criterion of Davidic descent despite their rule over Israel. Herod's descendants in the strict sense were not even Jews. Hence the keen expectation of another Anointed One who will fulfil the Old Testament predictions.

The first evangelist emphasises that Joseph's assurance of Jesus' Abrahamic and Davidic descent is not biological but legal. Both the concluding formula in the genealogy (cf. ἐγέννησεν versus ἐγεννήθη – Matt 1:16) and the narrator's mention of the Holy Spirit in Matt 1:18 (ἐκ πνεύματος ἁγίου) unequivocally establish that Joseph had no biological involvement in Jesus' coming into the world.<sup>39</sup> As far as the Law is concerned, however, he is his legitimate father, and thus Jesus meets the messianic criteria of descent from Abraham and David. God recognises Joseph's paternal functions, which is expressed in the narrator's focus on his character and in the proclamation that he himself will name Jesus (1:25).<sup>40</sup>

37 The question of genealogy in the Old Testament texts has been widely discussed. A division of the genealogies into linear and segmented genealogies has also been proposed, with the first Gospel not containing a purely linear genealogy despite the general linear pattern in which successive descendants in the male line are mentioned, as the male line is sometimes supplemented by female figures; T. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (Herders biblische Studien 39; Freiburg im Breisgau: Herder 2003) 19–20.

38 Matthew's genealogy lists a total of forty-two men and five women. In the case of men, despite Matthew's assertions, the list can hardly be clearly divided into three identical sequences of 14 names each; see the discussion on this topic: Brown (*The Birth of Messiah*, 64–84), Wucherpfennig (*Jesus der Gerechte*, 59–78).

39 This motif was used by Jewish authors to create anti-Christian pasquils like *Toledôt Jesûh*. The Jewish Talmud and Tosefta consider a man named Panthera to be the father of Jesus; see Tosefta *Hullin* 2.24. The terms ben Stada (or Stara) are also known; see M. Wróbel, "Textual and Historical Criticism of Talmudic Passages about Jesus and Christianity," *Estetyka i Krytyka* 27 (2012) 26–32.

40 The naming rite associated with circumcision was part of a widely recognised tradition among ancient peoples in the Middle East according to which a name reveals the essence of a thing or person, and also determines his or her future mission or purpose in life; see R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Instructions* (Livonia, MI: Erdmans 1997) 43–46. Unlike Luke, Matthew does not mention the moment of naming Jesus. Instead, he

#### 4. An Exile Obedient to God, a Follower of the Patriarchs (Matt 1–2)

The genealogy of Jesus informs the reader that Joseph is a descendant of the patriarchs. Three generations of them were forced by life circumstances to leave their land and stay abroad for an extended period of time.<sup>41</sup> The life of Joseph, Mary's husband, shows many similarities to the lives of his ancestors. Joseph, like Jacob, must leave home in the face of danger to his life and, like Abraham, stays in Egypt. Assuming that his homelands are Judea and Bethlehem, also upon his return from Egypt, Joseph is an exile, or at least a displaced person,<sup>42</sup> as out of fear of the bloody rule of Archelaus, and guided by God's command, he eventually heads to Galilee and Nazareth.

Matthew, as is typical of him, leaves out the details of leaving Bethlehem and arriving in Egypt. The narrative bears the characteristics of Semitic schematism and a certain automatism. First, the angel communicates the will of the Most High to Joseph in a succinct formula, supplementing it with an explanation of the reasons for leaving the family nest (v. 13). Then, Joseph strictly follows his instructions. The only motif that allows for a more detailed characterisation of Joseph at this point concerns time. In Matt 2:13, the evangelist explains that the vision took place in a dream, which obviously implies nighttime. A verse later, the reader learns that the actions communicated by the angel were carried out later

---

gives a clear indication that it is Joseph who will perform this act. The third evangelist uses the passive form of the verb καλέω (ἐκλήθη), which does not make it clear who ultimately performed the rite. For Luke, it was more important to emphasise that the name was chosen by God long before the birth of Jesus, and that in the perspective of God's plan of salvation it took place outside of time (cf. Luke 1:31).

Jewish circles in Jesus' time commonly followed the custom of patronymy, i.e. naming sons after their father; see P. Hanks – H. Parkin, "Personal Naming Systems of the World," *The Oxford Handbook of Names and Naming* (ed. C. Hough) (Oxford: Oxford University Press 2016) 169–190. Hence, in the gospels we encounter such names as Bar-Timaeus (Mark 10:46), or Simon Bar-Jonah (Matt 16:17). The custom emphasised the deep relationship between father and son and taught the son that his worth is built on his father's identity. Neither Matthew nor any other gospel, however, contains a direct example of Jesus being called by the name *bar/ben-Josef*, although historically such a practice cannot be ruled out. A text that may support this Middle Eastern custom may be the rhetorical question of those gathered in the Nazareth synagogue, which in the first gospel, however, was seriously weakened by the removal of Joseph's name: Is he not the carpenter's son? (Matt 13:55); cf. Luke and John: "Isn't this the son of Joseph?" (Luke 4:22; John 6:42).

41 The motif of the patriarchs as exiles has already been addressed by world exegesis. The migration of Abraham and his descendants is part of a broader historical process. Recent publications on the topic include: M. Safwat, "Forced Migration and Reconciliation in the Joseph Narrative," *The Joseph Story between Egypt and Israel* (eds. T. Römer – K. Schmid – A. Bühler) (Tübingen: Mohr Siebeck 2021) 85–101; W. Vogels, "Natives and Immigrants in Biblical Israel: Their Rights and Obligations," *ScEs* 71/1–3 (2019) 303–319; H. Tremblay, "Pourquoi Israël s'est-il fait un peuple de migrants?," *ScEs* 71/3 (2019) 321–333; C.A. Strine, "The Study of Involuntary Migration as a Hermeneutical Guide for Reading the Jacob Narrative," *Bib-Int* 26/4–5 (2018) 485–498; F. Wilk, "De migratione Abrahami als Kontext des Neuen Testaments," *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami* (eds. H. Detering et al.) (Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 219–244.

42 An interpretation of the Holy Family's sojourn in Egypt as fitting into the migration motif was recently proposed by Konrad Schaefer ("La familia emigra a Egipto [Mt 2,13–23]: hacia la teología de la migración," *QOL. Revista bíblica Mexicana* 82 [2020] 189–210).

that same night (νυκτός). Thus, the text suggests not only Joseph's strict obedience<sup>43</sup> as the recipient of the revelation, but also his efficiency in carrying out the instructions. With just one word, Matthew dynamises the scene to make it clear to the reader that the command was carried out immediately once received.<sup>44</sup>

The journey to Egypt is referred to using the verb ἀναχωρέω (to withdraw/move away/leave the place), which may indirectly indicate leaving home (cf. Matt 2:11 – εἰς τὴν οἰκίαν). Ansgar Wucherpfennig<sup>45</sup> sees Matthew's use of the verb ἀναχωρέω as a typical way for the Septuagint to indicate a refugee situation. In this way, the LXX describes Moses' flight from Egypt after the murder of an Egyptian had been uncovered (Exod 2:15),<sup>46</sup> David's escape from Saul's grasp after his fury-filled assassination attempt (1 Sam 19:10), or Tobit leaving Nineveh for fear of the king's wrath (Tob 1:19). However, it can hardly be considered "einen typischen Ausdruck der Septuaginta für das Schicksal einer Flucht," since the use of this verb in the Greek Bible has a much broader meaning.<sup>47</sup> Moreover, also in the First Gospel itself, one can find many uses that do not imply flight or refugee status (cf. Matt 2:12, 13; 4:12; 9:24; 12:15; 14:13; 15:21; 27:5). In Matt 2:14, Joseph actually escapes from Herod to Egypt. This meaning is further reinforced by the angelic injunction: φεῦγε εἰς Αἴγυπτον (Matt 2:13), where the evangelist uses the verb "flee" explicitly. However, in Matt 2:22, although Joseph changes his intention to settle in Judea because of Archelaus, it is difficult to equate this action unequivocally with a flight to Egypt. It is better to think of it as moving away from the influence of the tetrarch. Joseph is simply carrying out God's plan of taking care of the Lord's Anointed and, encountering danger, moves to another location. Jesus adopts a similar strategy during his mission.<sup>48</sup>

Joseph sets out immediately and leaves behind everything he had in Bethlehem. Matthew leaves the reader without any information as to what the house the protagonist and his family left looked like. However, one can guess that the nonaffluent carpenter did not own much. In any case, he could afford to travel to Egypt, in which the gifts of the wise men could have significantly helped.<sup>49</sup> He must also have been earning well enough in

43 It is precisely the obedience based on faith, following the example of Abraham, that is often emphasised as a motif of Joseph's characterisation; see Kubiś, "Biblijny obraz św. Józefa," 15–17.

44 Other reasons for the mention of nighttime have also been discussed; see Davies – Allison, *Matthew*, I, 261: (1) Reference to the night of the Exodus (Exod 12); (2) Jesus captured at night (Matt 26); (3) Joseph must flee in the night to avoid being seen; (4) Joseph gets up in the middle of bedtime to immediately take Mary and Jesus.

45 See: Wucherpfennig, *Josef der Gerechte*, 214.

46 On the parallels between the childhood of Moses and Jesus as persecuted messengers of God, see E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (SBS 39; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1969) 89–91.

47 Cf. especially Num 16:24; 1 Sam 25:10; 2 Macc 5:27; 10:13; Ps 113:5 (LXX); Prov 25:9.

48 See: texts in Matthew using ἀναχωρέω cited above.

49 This was the opinion of Theodor Zahn (*Das Evangelium des Matthäus* [Leipzig: Deichert 1903] 103, n. 2). Wucherpfennig (*Josef der Gerechte*, 213) cites also a number examples from apocryphal literature, but these "idyllischen Darstellungen von der Flucht nach Ägypten" contribute nothing to the study of Matthew's narrative. For example, according to the apocryphal Gospel of Matthew (Ps-Matt 24), Joseph is accompanied on the journey by three boys, and Mary – by a girl. Meanwhile, after the Holy Family arrives in Egypt, the prince of Hermopolis and his army hold a solemn welcoming ceremony.

Egypt, since he had enough means not only to return to the land of Israel, but also to travel to Nazareth.<sup>50</sup>

Matthew's theological commentary on the whole incident is a quote from the prophet Hosea (11:1). The original meaning of the prophetic oracle undoubtedly refers to all of Israel, but Matthew uses it to prepare the Jesus–Israel typology, which he will develop in the main part of his Gospel (cf. Matt 4:1–11). In the strict sense, the quotation is not from the Septuagint, which speaks of children here (τὰ τέκνα αὐτοῦ), but from the Hebrew Bible. The lapidary nature of the quote raises doubts about the subject to whom it refers. Most commentators accept its Christological character, thus recognising that the phrase: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (Matt 2:15) points to Jesus. However, Wucherphennig<sup>51</sup> takes the position that it should be understood as referring Joseph.

### Joseph Instructed in a Dream

The figure of Jesus' guardian and the narratives about the patriarchs are linked by the recurring motif of dreams,<sup>52</sup> although the connection appears to be rather ambiguous. In Matthew's descriptions, it involves the return of the heavenly instruction, which takes place during Joseph's nightly rest.<sup>53</sup> This theme occupies almost half of the material devoted to his character. Joseph experiences dreams, which serve as a kind of communication channel with God.<sup>54</sup>

The evangelist never mentions God contacting Jesus' guardian during the day, when he is fully conscious. God's guidance is limited to the nighttime and is communicated through

50 Wucherphennig, *Josef der Gerechte*, 213.

51 Wucherphennig, *Josef der Gerechte*, 147. The German Jesuit argues that: "Das Zitat aus Hosea bezieht sich syntaktisch nämlich nicht auf Jesus, sondern auf Josef in Ägypten [...] Josef und der Engel sind die einzigen handelnden Figuren in der Erzählung. Der Bezug des Prophetenwortes lässt sich daher nicht auf die Person Jesu begrenzen." The postulate is as original as it is questionable. Almost all commentators read it Christologically; see Luz, *Matthew 1–7*, 121; Nolland, *The Gospel of Matthew*, 123; Hagner, *Matthew 1–13*, 36; Davies – Allison, *Matthew*, I, 262–263.

52 The subject of dreams present in the Old Testament narratives has recently spawned a collective work in Polish: G.M. Baran (ed.), *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (Tarnów: Biblos 2017). The foreign-language literature is very rich. More recent publications include E.J. Hamori – J. Stoki (eds.), *Perchance to Dream. Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East* (ANEM 21; Atlanta, GA: SBL Press 2018).

53 Joseph's dreams have already been studied before, cf. R. Gnuse, "Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives," *NovT* 32 (1990) 97–120; M. Frenschkowski, "Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium: Einige Beobachtungen," *JAC* 41 (1998) 21–32. A number of publications are also given by A. Kubiś ("Biblijny obraz św. Józefa," 15); W.J. Subash, *The Dreams of Matthew 1:18–2:23. Tradition, Form, and Theological Investigation* (New York – Washington, DC – Bern: Lang 2012); D.S. Dodson, *Reading Dreams. An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew* (Library of the New Testament Studies 397; London – New York: Clark 2009).

54 This belief was widespread in antiquity. There are also specific biblical accounts of the so-called incubation, i.e. the practice of sleeping within a sanctuary in order to receive special instruction (cf. 1 Kgs 3:5–15). For more on the phenomenon of incubation, see K.C. Patton, "A Great and Strange Correction: Intentionality, Locality, and Epiphany in the Category of Dream Incubation," *HR* 43/3 (2004) 194–223; G.H. Renberg, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Graeco-Roman World* (RGRW 184; Leiden – Boston, MA: Brill 2017).

an angel. An angel appears to Joseph in a dream three times, describing his situation to him and giving him a mission to fulfil (Matt 1:20; 2:13, 19). Only the last description of a dream instruction does not mention the figure of an angel (Matt 2:22). As this is the last scene of a dream combined with instruction, it is possible to see the presence of an angel in it as well, although it is not explicitly indicated.<sup>55</sup> The evangelist's rather abbreviated message seems to be a result of the narrative dynamics of the whole scene (cf. Matt 2:12).<sup>56</sup> In any case, God continues to guide Joseph, who reaches Nazareth with the Child and His Mother (Matt 2:23).

Angelophany in Joseph's dream has exactly the same pattern in all descriptions and consists of four elements:<sup>57</sup> 1. Introductory phrase, 2. Appearance of the angel, 3. Delivering the Lord's command, 4. Explanation of the reason why the presented actions are necessary. Thus, in the shortest possible way, Joseph is given a task to perform and an explanation of the reason for this situation. The time horizon of Joseph's dreams is very short. They do not concern the distant future, but are concrete instructions for the near future.

The manner in which Joseph's dreams are described and the absence of any additional elements of his contact with God make it problematic to draw a parallel between his character and the patriarchs. When reading the genealogy, the reader will certainly note the potential connection between Joseph of Egypt and Jesus' guardian, as they both have a father named Jacob (Matt 1:16; cf. Gen 30:24–25). The similarity grows when Matthew recounts Joseph's dreams (Matt 1:20) – however, his dreams do not contain any symbolic elements. Mary's husband does not demonstrate wisdom in explaining of the meaning of mysterious figures or objects, like the son of the patriarch Jacob, because his dreams do not contain any symbolic images,<sup>58</sup> or at least the evangelist does not inform his readers of this. The evidence of the supernatural nature of his dreams is the presence of the angel, but he

55 Wucherpfennig (*Josef der Gerechte*, 207) overemphasises the difference between the first three instructions and the latter. In fact, there is no reason to treat this last instruction as given by an angel as well.

56 The *passivum divinum* (χρηματισθέντες, χρηματισθείς) present in both texts allows one to conjecture the presence of an angel.

57 Raymond E. Brown (*Birth of the Messiah*, 108), followed by Frenshkowski ("Traum und Traumdeutung," 30) supplement the above list with Joseph's action in fulfilment of the command, but this element in the strict sense is no longer part of Joseph's dream. In contrast, Wucherpfennig (*Josef der Gerechte*, 207) limits himself to four elements, characterising them as follows: "(1) Der Engel ist wie in der Septuaginta ἄγγελος κυρίου genannt. (2) Das Medium des Traumes ist mit κατ' ὄναρ bezeichnet. (3) Eine Form des Verbs φαίνομαι drückt aus, dass es sich um eine visuelle Erscheinung handelt. (4) Das Wort des Engels schließt den Traum ab."

58 Such dreams and their interpretation belong to the sapiential tradition. Only a person endowed with a special gift of wisdom can properly interpret symbolic dreams (Gen 37:1–11; 41–42; cf. Dan 2:1–45; 4:1–27). In ancient times, people with such abilities were commonly consulted in royal courts. Flavius Josephus mentions dream explainers in Herod's court and among the Essenes (*B.J.* 2.112–113). Dream interpreters were itinerant teachers or used their gift to serve the local community. A dream tractate is preserved in the Babylonian Talmud (*b Berakhot* 55a/56b), which mentions several dream interpreters. According to the account, there were 24 professional dream interpreters in Jerusalem alone.

too lacks any attributes beyond his affiliation with the God of Israel (ἄγγελος κυρίου).<sup>59</sup> It is not even clear where exactly the dream vision took place.

Nevertheless, Joseph is counted among the ranks of biblical figures with whom God shares knowledge unavailable to an ordinary person. Just like in Abraham's case, secrets about the future are revealed to him, and God does not want to take action before sharing his intentions with him first (cf. Gen 18:17–18). His situation seems to set him apart from the young Joseph the patriarch, who can use his dream visions to reach events in the distant future (Gen 37:5–7, 9–10; cf. 42:6). Jesus' earthly father experiences heavenly direction but cannot see the big picture of God's plan and intentions, only the next step he must take. His actions are a response to the dream visions he has, which he regards as God's guidance without questioning the ultimate reasons for this particular course of events.

The angel addresses him in a manner typical of such scenes in the Old Testament (μὴ φοβηθῆς – Matt 1:20 cf. 28:5; Gen 15:1; 21:17; 26:24, etc.). Man's encounter with the realm of God breeds terror and fear for one's life. In Joseph's case, however, the fear seems to be primarily about going against the Law (παραλαβεῖν [...] τὴν γυναῖκά σου). No mention is made of Joseph's fright at the vision itself,<sup>60</sup> and the angel proceeds to deliver the message without further introductions. In this scene, the angel only acts as a messenger and limits his actions to conveying the message.

In almost all of Matthew's angelophany scenes, the connection between the revelation and the action of the recipient is crucial. The dream instruction of the wise men is presented in a similar way, although in their case the figure of an angel is not mentioned (Matt 2:12). Matthew's account of Pilate's wife's dream is slightly different. Although the evangelist does not share the details of the dream with the reader in this case either, he nevertheless points out that it concerned Jesus and cost her much suffering (Matt 27:19). The motif of obedience is not fulfilled this time, as Pilate does not follow his wife's advice. It is also noteworthy that the goal of all the dreams presented in the first Gospel is protecting Jesus, but the last one fails to achieve it, as Pilate's wife was unable to prevent the conviction.

For humans, the realm of sleep remains a mysterious realm over which they have no control. At the same time, a suggestive dream can have a significant impact on the dreamer's life. This is particularly true for recurring dreams or dreams which are shared by many people regardless of time and space. Joseph's four dreams are not linked to either of these cases. Matthew does not inform the reader that anyone other than Joseph participated in the dream experience. Each dream of Jesus' guardian is a separate instruction

59 The second angelophany described by Matthew is much more detailed. It is known that at the Resurrection the angel rolled away the grave stone, on which he then sat, but he is also known for his shining lightning-like appearance and white robes (ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν – Matt 28:2–3). However, a common element of both angelophanies is the angel's call to refrain from fear. For studies of other scenes involving angels in the Gospels, see A. Kubiś, "Człowiek czy anioł? Tożsamość młodzieńca w Markowej narracji o pustym grobie Jezusa (16,5–7)," *Przegląd Tomistyczny* 21 (2015) 385–420; A. Kubiś, "Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,11," *BibAn* 6/3 (2016) 459–493.

60 The situation is different in Luke's angelophany, where both Zechariah and Mary initially react with fear at the sight of God's messenger (ταράσσω, διατάρασσω – Luke 1:12, 29).



that differs from the previous one. However, they form a logical sequence of precepts and explanations that share a common goal.<sup>61</sup> They are aimed at protecting the life of the newborn Jesus and getting him safely to Nazareth, where he will get ready for his future mission. A prerequisite for the fulfilment of this goal is an attitude of faithful obedience on Joseph's part.<sup>62</sup>

## 5. Husband and Father in the Shadow (Matt 1:25; 13:55)

Similarly to Luke, the narrator of the first Gospel hardly reveals Joseph's inner life. The reader knows nothing about his internal experiences related to the subsequent twists and turns that result from God's plans. In fact, Matthew does not make an assessment of Joseph's attitude either, letting the reader derive it from his indirect descriptions (*showing*). Jesus' guardian remains in the shadow of events and in the shadow of the One who sovereignly directs the individual events of salvation history. This narrative phenomenon once inspired a Polish writer, Jan Dobraczyński, who decided to describe the story of Joseph in his book.<sup>63</sup> It was recently recalled by Pope Francis in an apostolic letter devoted to St. Joseph.<sup>64</sup>

### a. *A sui generis* Head of the Family

As Luke's Gospel, Matthew's narrative of the Infancy Narrative leaves the reader with the understanding that Joseph retains his parental function. However, the evangelist does not include any text that mentions this other than some Nazarene people's reference to the time of Jesus' upbringing, when he was commonly known as the "carpenter's son" (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός – Matt 13:55). The parallel text of the third evangelist differs not only in its invocation of Joseph by name (οὐχὶ υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ οὗτος;), but also plays the role of a narrative hint concerning the ignorance of the people of Nazareth.<sup>65</sup> The reader of Luke's

61 The interconnectedness of the dreams is further emphasised by preparing their recipient for future instruction: "...be thou there [in Egypt] until I bring thee word" (Matt 2:13).

62 Joseph's dreams seem to connect to another theme, which was already presented above, that of righteousness. This can be seen especially in the context of the first dream, thanks to which he corrects his original intention. Until the angelic intervention, Joseph remains within the realm of God's commandments as recorded in the Torah. The dream enables him to go beyond this realm and directs him towards God's active guidance. Joseph remains righteous according to the criteria of Judaism, but through the dreams he develops a bond with God that is the privilege of only some biblical heroes; see Wucherpfennig, *Jesus der Gerechte*, 212.

63 J. Dobraczyński, *Cień Ojca* (Warszawa: PAX 1977).

64 See: Francis, *Patris Corde*, no. 7.

65 According to Joel B. Green (*The Gospel of Luke* [NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997] 215), the question of the people from Nazareth is a manifestation of their "parochial understanding." Joseph Fitzmyer (*The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* [AB 28A; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008] 535) writes simply of "common understanding" linking the question of the compatriots to positive admiration. On the other hand, John Nolland (*Luke 1:1–9:20* [WBC 35A; Dallas, TX: Word Books 2002] 199) sees it as "an objection to Jesus' claims."

Gospel is in a better position than Jesus' Galilean countrymen because the reader has been informed about the real identity of His Father (Luke 2:49). Thus, the question challenges rather than reveals Joseph's paternity, although in a sense it highlights his function as a legal guardian.<sup>66</sup>

The first evangelist supplements his information in 13:55 with the name of the mother (Μαριάμ) and a list of brothers (Ἰάκωβος καὶ Ἰωσήφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας), which has given rise to heated debates about the nature of Jesus' family.<sup>67</sup> This last motif ties the mention of Joseph the carpenter very strongly to the end of the first scene reporting the circumstances of the Messiah's birth (Matt 1:25). In the last sentence of this scene, the reader is informed that Joseph, when receiving his wife in his home. "The verb γινώσκω used in the imperfectum denotes an activity that lasts a long time or is repeated many times, and negated by the particle οὐκ excludes any activity to which it refers. In this case, the sense of marital "knowing" is clear and concerns sexual intercourse, with Matthew setting the end of this state for the moment of Jesus' birth (ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν). Although in some translations the phrase may imply that the activities of married life were undertaken after the birth of Jesus, exegetes mostly agree that the Greek text does not settle this issue.<sup>68</sup> This understanding also follows from the context of the story, the main purpose of which is to guarantee the virgin conception of Jesus.<sup>69</sup> It is essential for the evangelist that the reader finishes reading the Gospel with the conviction that the incarnation of Jesus was accomplished by the power of the Holy Spirit as foretold by the prophet Isaiah (παρθένος 7:14 [LXX]). Joseph's physical paternity in relation to Jesus is therefore impossible.

The lapidary phrase about not knowing his wife until the birth of his son (οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν)<sup>70</sup> has exactly the same function as Luke's ὡς ἐνομιζέτο<sup>71</sup>

66 Cyrus H. Gordon ("Paternity at Two Levels," *JBL* 96 [1977] 101) sees Joseph as a "mediator of Jesus' genealogical identity."

67 The Church Fathers mostly rejected the possibility of further natural offspring from Mary. The tension existing in the text has been explained most often by considering that Jesus' brothers were sons of Joseph from his first marriage (*Protoevangelium of James* and St. Epiphanius of Salamis). Others indicated that the brothers were descendants of Joseph and Mary's immediate family (Jerome). However, the patristic sources also know of authors who spoke of natural children of the holy spouses (Helvidius, Jovinian, Bonosus, Bishop of Sardica); see Brown, *The Birth of the Messiah*, 132, 605–607; J.P. Meier, "The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective," *CBQ* 54 (1992) 1–28; R. Bauckham, "The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response to John P. Meier," *CBQ* 56 (1994) 687–700; J. Painter, "James 'the Brother of the Lord' and the Epistle of James," *Reading the Epistle of James. A Resource for Students* (eds. E.F. Mason – D.R. Lockett) (RBS 94; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2019) 231–251.

68 R.E. Brown *et al.* (eds.), *Mary in the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress 1978) 96.

69 Brown, *Mary in the New Testament*, 83–96; cf. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, 96.

70 Craig Keener (*The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary* [Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009] 90) theorises about the poor couple sleeping in one bed who were able to restrain their sexual desires. The American exegete cites the opinions of other scholars (Goodman, Stambaugh and Balch) on this matter, but the lack of any details in Matthew's narrative makes these deliberations rough speculation at best.

71 Green (*The Gospel of Luke*, 189) calls this phrase a signal from Luke that it is "an assumption, wrongly made," and thus applies to the entire genealogy. In contrast, Fitzmyer (*The Gospel according to Luke I–IX*, 499)

(“as was supposed”) which, together with the scene of the Annunciation (Luke 1:25–36), clearly indicates the absence of a biological relationship between Joseph and Jesus (Luke 1:34). This is all the more evident as a list of His alleged ancestors was placed in close proximity to the theophany at Jordan, where the Father Himself proclaimed His filial identity (Luke 3:22).

Joseph’s characterisation needs to be supplemented by another important aspect, namely the bond that existed between the spouses throughout their lives. Matthew is silent about the prior circumstances in which the marriage contract between Joseph and Mary’s families took place.<sup>72</sup> The narrative finds the protagonists at the stage when the marriage is already decided, and a premature pregnancy without Joseph’s involvement becomes a serious challenge to the relationship. There is no indication that Joseph had any prior knowledge that his marriage was part of God’s salvific plan. Only the angel’s intervention with regard to Joseph’s decision on the future fate of his wife reveals its extraordinary character. He will not be the biological father of the Child conceived in the womb of his Wife; moreover, her blessed state is due to the action of the Holy Spirit. The rest of their life together is marked by marital asceticism and total devotion to his Wife and Son. Their safety dictates all of Joseph’s decisions. Matthew is silent about Joseph, Mary and Jesus’ life together in Galilee. However, the last mention of them made by people from Nazareth suggests they led ordinary everyday family life, which did not indicate (at least not directly) the extraordinary nature of this relationship.

Hence, Joseph’s relationship with Mary can be arranged in the following sequence: Love – decision of a permanent union (1:18) – bewilderment and uncertainty – decision to send Mary off (1:19) – obedience to God’s plan (1:24) – no marital intercourse [at least] until the birth of the Son (1:25) – caring for the Wife and the Son (protection, support, leadership) (2:13–15, 19–21) – settling in Nazareth and daily marital and family life (2:22–23; cf. Matt 13:55).

---

relates it only to the first object (ὢν υἱός [...] Ἰωσήφ). François Bovon (*Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* [Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2002] 136), on the other hand, sees two ways to understand Luke’s expression: (1) ‘He was considered to be Joseph’s biological son’ (but I, Luke, know this is not true); (2) ‘He was rightfully declared to be Joseph’s son’ (and I, Luke, agree with this). The Swiss exegete favours the latter solution because, in his view, the former would defeat the purpose of including the genealogy in the story. So does Nolland (*Luke 1:1–9:20*, 171) and many others. Michael Wolter (*The Gospel according to Luke* [Tübingen – Waco, TX: Mohr Siebeck – Baylor University Press 2016] I, 178–179) mentions that the identical phrase casting doubt on someone’s paternity can be found in many extra-biblical texts: e.g., in Appian (*Libyca* [= *Punica*] 111.525), in Pausanias 2.10.3, as well as in Favorinus of Arles, *De exilio*, 379.8, and in Harpocration 68.18.

<sup>72</sup> The historical background of Jesus’ time allows one to imagine the Jewish wedding ceremony, which included a wide variety of elements strongly stretched over time. The first, still informal, act was the preliminary agreement on the terms (תנאים – *tenāim*), which allowed for verification that the families of the future spouses saw no obstacles to the marriage. The details of the betrothal and the marriage itself were also determined on this occasion; see B. Cohen, “On the Theme of Betrothal in Jewish and Roman Law,” *PAJR* 18 (1948) 70, esp. 78; S. Zeitlin, “Personal Status in Israel,” *JQR* 49/2 (1958) 125–126.

## b. Joseph the Silent

The narrative conveyed to the reader does not consist solely of a positive message i.e. providing some concrete information about the character. Sometimes a more meaningful way to characterise a person is the continued absence of certain information.<sup>73</sup> In Joseph's case, such a charged dimension is his attitude of silence. Despite his active participation in the narrative and interaction with the divine sphere, Joseph was not given his own voice. Throughout the entire description of Jesus' childhood, his guardian does not utter a single word, which is indeed characteristic of both evangelists. Thus, silence became an essential element of his depiction, indicating an important spiritual dimension, namely the receptive dimension of his life. Joseph is active insofar as it is required of him. He does exactly what he has been asked to do.<sup>74</sup>

Although Matthew shares with the reader information about Joseph's communication with the angel, he does not record any utterance by Joseph himself. Even where recording the character's internal dialogue seems perfectly natural, the evangelist only notes that Joseph was considering the question of his wife's dismissal (ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος – Matt 1:20). The description of his reception of Mary with her Son and naming him in accordance with the angel's message consists of just two short sentences containing three general verbs explaining the phrase ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος: παραλαμβάνω, [οὐκ] γινώσκω, καλέω (Matt 1:24–25). Matthew applied an identical narrative strategy to Joseph's actions during the flight to Egypt and the family's stay there. The pattern is repeated during their return to the Land of Israel. Short, simple sentences do not go beyond what is absolutely necessary.

Joseph's silence naturally focuses the reader's attention on the only form of communication that has been confirmed, namely the interaction between the characters of the narrative. The difference is that the angel's activity includes specific words, while Mary's spouse responds with action.<sup>75</sup> Wucherpfennig considers silence an important sign of righteousness, but this argument can hardly be considered accurate.<sup>76</sup> Rather, it should be noted that

73 See: J.A. Darr, "Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts," *Semeia* 65 (1993) 54.

74 Matthew does not suggest that Joseph actually never spoke a word. After all, God's plan included naming Jesus (Matt 1:21), and this rite required the father to pray publicly. The naming ceremony was combined with circumcision and entailed the active participation of the father; see *EncJud* IV, 733–734.

75 The third evangelist uses silence much more extensively. It is not only Joseph who is silent, Zechariah is also deprived of his voice for some time (Luke 1:20), at least until he accepts God's plans with faith (Luke 1:68–79).

76 See: Wucherpfennig, *Jesus der Gerechte*, 203. One can agree with the German Jesuit, building on Bar Kapar's statement from the 3rd century that "the righteous are men of action," but does this simultaneously mean a lack of verbal communication? Much better is the comparison of the righteous to God, who "speaks little and does much" (Pirkei Avot 1:15), but this statement does not explain Joseph's complete silence. Similarly, Theophrastus' classical work from the 4th century BC: *Characters* (ed. J. Diggle) (Cambridge Greek and Latin Classics; Cambridge: Cambridge University Press 2022) esp. paragraphs on garrulity [the chatterbox, 73–77] and chattiness [the talker, 87–89]), suggests a proper balance between the words spoken and the actions taken. However, it does not call for total silence. Likewise, the author of the Book of Sirach sees wisdom in remaining silent at the right time (20:7).

very few words are spoken throughout the narrative of Jesus' early life, and only certain characters have the privilege of speaking. The one who speaks the most is the messenger of God, the evangelist also included one utterance of the wise men (2:2), Herod (2:8)<sup>77</sup> and the scribes (2:5–6). Compared to them, the figure of John the Baptist from the beginning of the Gospel proper makes an exceptionally extensive statement (Matt 3:2–3, 7–12, 14; 11:3), as does the devil in the temptation scene (Matt 4:3, 6, 9). Even the disciples, who are present in the narrative throughout almost the entire Gospel, speak little and usually strictly in reference to the teaching and person of Jesus.

During the Sermon on the Mount, Matthew's Jesus encourages all his present and future disciples to exercise restraint in prayer (βαττολογέω, πολυλογία – Matt 6:7). This attitude is motivated by God the Father's omniscience of human needs (οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρεῖαν ἔχετε – Matt 6:8). However, Jesus' teaching according to Matthew is not limited to weighing one's words in prayer. The first evangelist's own tradition includes logia that are a warning to Christians not to speak words thoughtlessly, as everyone will be held accountable for what they say (ῥῆμα ἀργόν, ἀποδίδωμι – Matt 12:36). In connection with the Last Judgement scene, it is clear that a disciple of Christ must know the weight of their words and deeds (Matt 25:31–46), which in the most perfect sense are simply the realisation of God's love. In other words, the disciple's words and actions must be integrated and in line with God's plans (Matt 7:21). In the case of Joseph, the absence of words only reinforces the complete subordination of his actions to the will of God.<sup>78</sup>

Joseph's attitude evokes associations with the Genesis account of the biblical patriarchs, as they also reveal their character traits through action. Nevertheless, Abraham, Isaac and Jacob cannot be reduced only to their deeds. Although all three of them do speak little, and the lack of words is very significant in many scenes, their words play an equally important role in the narratives concerning them.<sup>79</sup> Meanwhile, Joseph's characterisation seems to be the closest to Noah's character descriptions. This is because the narrative of the Flood does not contain any of his statements. Only the final curses and blessings change this situation (Gen 7:25–27). Until the last scene, the dynamics of the story correspond to those portrayed by Matthew in the Infancy Narrative. God makes certain demands on Noah, and he follows every word he hears. The parallel is not only formal. For Noah's obedience saves the human race from extinction, just as Joseph's obedience saves the newborn Jesus from

<sup>77</sup> In Herod's case, of course, it is known that he undertook an intensive interrogation of both Jewish scholars (2:4) and wise men from the East (2:7), but Matthew does not quote the content of these conversations. Herod also issues the order to kill children in the Bethlehem area, but it is only descriptive as well, since the narrator does not let him speak (2:16).

<sup>78</sup> Wucherpfennig, *Jesus der Gerechte*, 203.

<sup>79</sup> See: Zdzisław Pawłowski's ("Próba Abrahama. Lektura narracyjna Rdz 22. The Test of Abraham. The Narrative Reading of Genesis 22," *Biblica et Patristica Thorunensia* 4 [2011] 37–62) excellent narrative analysis of the trial of Abraham (Gen 21). The author emphasises the extremely important role of the main character's words throughout the narrative, *ibidem*, 39–40.

death. Moreover, God Himself calls Noah δίκαιος (*ṣaddiq*), which corresponds to the characterisation of Joseph in Matt 1:19.<sup>80</sup>

Only then is Joseph's silence captured as characterisation. Joseph has his biblical model in the patriarch Noah, but Joseph's silence goes even deeper than Noah's. The Saviour has been entrusted to him because he is willing to endure hardships without words. The silence shows him alone in constant conversation with God.

## 6. Final Classification and Evaluation

Joseph's character in Matthew's Gospel is not particularly complex. The evangelist undoubtedly subordinates it to the main theme of his work, i.e. portraying the figure of Jesus. Nonetheless, in the narrative of the Infancy Narrative, he plays the leading role of the righteous Israelite who, to the best of his understanding, seeks to please God and keep His Law. The salvation plan prepared by God changes his notions of piety and righteousness and directs him towards unfamiliar grounds. Without hesitation and without protest, Joseph follows the revelation given to him thus entering a new level of righteousness. Although the narrative shows him primarily with a receptive attitude – as an obedient recipient of God's instructions – the untold events from his marital, family and social life suggest a character of an integrated nature, capable of enacting God's plans, if necessary even immediately upon receiving the command (Matt 2:14).

Joseph's inner life remains almost unknown to the reader. Through the lips of the angel, the evangelist reveals Joseph's fear of transgressing the rules of the Torah, which ultimately means an attitude of fear of God (Matt 1:20), and his fear of the threat posed by Archelaus (Matt 2:22). In the latter case, however, the evangelist emphasises that he was led to Nazareth not by fear of the king, but by a heavenly command. The only important motif of development at the spiritual level is the transition from righteousness (justice) at the level of the Law to righteousness understood as the fulfilment of God's will (Matt 1:20–24). However, throughout the narrative, he undergoes a series of rapid transformations – from an almost fulfilled spouse embedded in the customs of Israel, through an ascetic companion of his pregnant wife, to a husband who, at least in the opinion of his neighbours, led the ordinary life of a devout Israelite and hired himself out as a carpenter. At the same time, the evangelist emphasises his constancy and obedience resembling the Old Testament patriarchs. Thus, Joseph cannot be reduced to only a secondary character, and in Matt 1–2 to a character completely subordinated to the main objectives of the first gospel. His individual qualities classify him rather in the category of a link (*ficelle*) – a typical character serving the main purposes of the narrative, and in the context of the Infancy Narrative, he

<sup>80</sup> Wucherpennig (*Jesus der Gerechte*, 206–207) seeks sources of inspiration for the characterisation of Joseph also in the Graeco-Roman world, invoking the ideal of an ancient philosopher, but the evangelist's intentional use of these traditions is rather unlikely.

can even be considered a figure (*card*) – a character who supports and illuminates the main protagonist, i.e. Jesus.<sup>81</sup>

Joseph's attitude in light of Matthew's narrative assumptions is essentially adequate, but not without some twists. The human dilemmas of the pious Israelite and his fear of the ruler give him the characteristics of a living person and make him a multidimensional rather than a flat character.<sup>82</sup> In this way, Joseph also becomes a model for the contemporary readers of the Gospel who, following God to the best of their understanding, remain faithful despite the many adversities and challenges of life, and, guided by His inspiration, accept the role that God has assigned to them.

Using the proposal of Cornelis Bennema,<sup>83</sup> the characterisation of Joseph can be expressed as follows:

<b>Joseph – the righteous one of the Old and New Covenants, a descendant of the Patriarchs and Legal father of Jesus</b>	
Narrative Appearances	Matt 1–2; 13:55
Origin	Bethlehem
	House of Jesse, son of Jacob
Upbringing	Profession: carpenter
External goods	<b>Epithets, reputation</b> <b>Narrator:</b> A faithful follower of Judaism, a loving spouse, a responsible parent
	<b>Age, marital status</b> Mature man, married
	<b>Socioeconomic status, wealth</b> Poorer middle class
	<b>Place of residence/operation</b> Bethlehem, Jerusalem, Egypt, Nazareth
	<b>Occupation, positions held</b> Carpenter
	<b>Group affiliation, friends</b> No data

<sup>81</sup> See: W.J. Harvey, *Character and the Novel* (London: Chatto & Windus 1965) 52–73.

<sup>82</sup> Classic character categories proposed by Edward M. Forster (*Aspects of the Novel* [New York: Penguin 1976] 73–81).

<sup>83</sup> Bennema, *A Theory of Character in New Testament*, 111.

Speech and actions	<p><b>Meetings with the main character</b>          Jesus' guardian          Fulfilment of paternal duties towards his son in accordance with the provisions of the Law</p> <hr/> <p><b>Interaction with other characters:</b>  <i>Miriam:</i>          – rise above the provisions of the Law          – care for his wife and son          – preparation of the journey to Egypt          – preparation of the return to the Land of Israel          – finding refuge in Nazareth in Galilee  <i>Angel of the Lord:</i>          – acceptance of the message          – silent obedience</p>
Death	No data
Character analysis	<p><b>Complexity</b> – typical character (ficelle)          A small number of features, subordinate to the plot</p> <hr/> <p><b>Development</b> – no development. Constancy in faithfulness to his function as a pious Israelite, spouse and father</p> <hr/> <p><b>Inner life:</b>          – constancy          – determination          – authority          – love          – faithfulness to God          – the bond with his wife and son</p>
Character classification	<p><b>Degree of characterisation</b>          Indirect characterisation – <i>showing</i>. Appearances are limited almost exclusively to Matt 1–2, i.e. the childhood of Jesus</p>
Character evaluation	<p><b>As regards the point of view of the author and the main character – Jesus:</b>          – Adequate attitude          – Submission to God's plans          – Faithful love toward Jesus and His Mother</p> <hr/> <p><b>As regards the role in the plot:</b>          Silent and loyal implementer of God's plans Guardian of Jesus and Mary</p>
Significance of the character	<p>Characteristic value of the character:          – Loving and faithful spouse of Mary and father of Jesus          – Silent implementer of God's will – the righteous one of the Old and New Covenants</p>



## Bibliography

- van Arde, A., “The Carpenter’s Son (Mt 13:55). Joseph and Jesus in the Gospel of Matthew and Other Texts,” *Neotestamentica* 34/1 (2000) 173–190.
- Baran, G.M. (ed.), *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (Tarnów: Biblos 2017).
- Bauckham, R., “The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier,” *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994) 687–700.
- Bennema, C., *A Theory of Character in New Testament Narrative* (Minneapolis, MN: Fortress 2014).
- Bovon, F., *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN: Fortress 2002).
- Brown, R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Updated Edition (New York – London: Yale University Press 1993).
- Brown, R.E. et al. (eds.), *Mary in the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress 1978).
- Carlston, C.E., “The Things that Defile (Mark VII. 15) and the Law in Matthew and Mark,” *New Testament Studies* 15 (1969) 75–96.
- Cohen, B., “On the Theme of Bethrotal in Jewish and Roman Law,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948) 67–135.
- Condra, E., *Salvation for the Righteous Revealed. Jesus Amid Covenantal and Messianic Expectations in Second Temple Judaism* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 51; Leiden: Brill 2002).
- Darr, J.A., “Narrator as Character: Mapping a Reader-Oriented Approach to Narration in Luke-Acts,” *Semeia* 65 (1993) 43–60.
- Davies, W.D. – Allison Jr., D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (International Critical Commentary 1; London – New York: Clark 2004) I–III.
- Derrett, J.D.M., “‘Have nothing to do with that just man!’ (Matt 27:19): Haggadah and the Account of the Passion,” *Studies in the New Testament. III. Midrash, Haggadah, and the Character of the Community* (Leiden: Brill 1982) 184–192.
- Dobraczyński, J., *Cień Ojca* (Warszawa: PAX 1977).
- Dodson, D.S., *Reading Dreams. An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew* (Library of the New Testament Studies 397; London – New York: Clark 2009).
- Dupont, J., *Les Béatitudes. III. Les Évangélistes* (Paris: Gabalda 1973).
- Filson, F.V., *The Gospel according to St. Matthew* (London: Black 1960).
- Fitych, T., *Polskie publikacje o św. Józefie w okresie posoborowym (1966–1996)* (Lublin: Ośrodek ABMK KUL 1997).
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Yale Bible 28A; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Forster, E.M., *Aspects of the Novel* (New York: Penguin 1976 [orig. 1927]).
- Foster, P., *Community, Law and Mission in the Matthew’s Gospel* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/177; Tübingen: Mohr Siebeck 2004).
- Francis, Apostolic Letter *Patris Corde* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2020).
- Frenschkowski, M., “Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium: Einige Beobachtungen,” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41 (1998) 5–47.

- Giesen, H., *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium* (Frankfurt am Main: Lang 1982).
- Gnuse, R., "Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives," *Novum Testamentum* 32 (1990) 97–120.
- Gordon, C.H. "Paternity at Two Levels," *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 101.
- Green, J.B., *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1971).
- Hagner, D.A., *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary 33A; Dallas, TX: Word Books 1993).
- Hamori, E.J. – Stoki, J.(eds.), *Perchance to Dream. Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East* (Ancient Near East Monographs 21; Atlanta, GA: SBL Press 2018).
- Hanks, P. – Parkin, H., "Personal Naming Systems of the World," *The Oxford Handbook of Names and Naming* (ed. C. Hough) (Oxford: Oxford University Press 2016) 169–190.
- Harvey, W.J., *Character and the Novel* (London: Chatto & Windus 1965).
- Heike, T., *Die Genealogien der Genesis* (Herders biblische Studien 39; Freiburg im Breisgau: Herder 2003).
- Hetzl, A., "La femme de Pilate, témoin et prophétesse," *Ponce Pilate* (ed. J.-M. Vercruysee) (Arras: Artois Presses Université 2013) 189–200.
- Ilan, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. III. The Western Diaspora, 330 BCE – 650 CE* (in collaboration with T. Ziem) (Texte und Studien zum antiken Judentum 126; Tübingen: Mohr Siebeck 2008).
- John Paul II, Apostolic Exhortations *Redemptoris Custos* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1989).
- Keener, C.S., *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009).
- Klostermann, E., *Das Matthäusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 4; Tübingen: Mohr Siebeck 1927).
- Klukowski, M., "Funkcja żony Piłata w Ewangelii według Mateusza (27,19). The Function of Pilate's Wife in the Gospel According to Matthew (27:19)," „*Niewiaścę dzielną kto znajdzie?*" (*Prz 31,10*). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (eds. A. Kubiś – K. Napora) (Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 257–275.
- Kubiś, A., "Biblijny obraz św. Józefa," *Sanktuarium świętego Józefa w Rzeszowie–Staromieściu* (eds. M. Trawka – B. Walicki – S. Zych) (Rzeszów – Kolbuszowa: Parafia św. Józefa Oblubieńca NMP w Rzeszowie-Staromieściu – Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna w Kolbuszowej 2022) 11–38.
- Kubiś, A., "Człowiek czy anioł? Tożsamość młodzieńca w Markowej narracji o pustym grobie Jezusa (16,5–7)," *Przegląd Tomistyczny* 21 (2015) 385–420.
- Kubiś, A., "Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,11," *The Biblical Annals* 6/3 (2016) 459–493.
- Léon-Dufour, X., "Le juste Joseph," *La nouvelle revue théologique* 81 (1959) 225–231.
- Luz, U., *Matthew 1–7* (Hermeneia – Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN: Fortress 2007) 74–75.
- Mangum, D. (ed.), *Lexham Context Commentary. New Testament* (Bellingham, WA: Lexham Press 2020).
- Martin, B.L., *Christ and the Law in Matthew* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2001).
- Meier, J.P., "The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective," *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992) 1–28.
- Mielcarek, K., "Motyw gwiazdy w Ewangelii według św. Mateusza (2:1–12). The Motif of the Star in the Gospel of Matthew (2:1–12)," *Verbum Vitae* 29 (2016) 175–197.

- Nellessen, E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgarter Bibelstudien 39; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1969).
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI – Carlisle: Eerdmans – Paternoster 2005).
- Nolland, J., *Luke 1:1–9:20* (Word Biblical Commentary 35A; Dallas, TX: Word Books 2002).
- Oegema, G.S., “The ‘Coming of the Righteous One’ in Acts and in *1 Enoch*,” *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007) 250–262.
- Paciorek, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. I. Rozdziały 1–13* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005).
- Painter, J., “James ‘the brother of the Lord’ and the Epistle of James,” *Reading the Epistle of James. A Resource for Students* (eds. E.F. Mason – D.R. Lockett) (Resources for Biblical Study 94; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2019) 231–251.
- Patton, K.C., “‘A Great and Strange Correction’: Intentionality, Locality, and Epiphany in the Category of Dream Incubation,” *History of Religions* 43/3 (2004) 194–223.
- Pawłowski, Z., „Próba Abrahama. Lektura narracyjna Rdz 22. The Test of Abraham. The Narrative Reading of Genesis 22,” *Biblica et Patristica Thorunensia* 4 (2011) 37–62.
- Przybylski, B., *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Society for New Testament Studies Monograph Series 41; New York – Cambridge, U.K.: Cambridge University Press 1980).
- Renberg, G.H., *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Graeco-Roman World* (Religions in the Graeco-Roman World 184; Leiden – Boston, MA: Brill 2017) I–II.
- Reumann, J., “Righteousness” in the New Testament. “Justification” in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue. With Responses by Joseph A. Fitzmeyer and Jerome D. Quinn (Philadelphia, PA – New York: Fortress – Paulist Press 1982).
- Ridlehoover, C.N., *The Lord’s Prayer and the Sermon on the Mount in Matthew’s Gospel* (The Library of New Testament Studies 616; London – New York: Clark 2020).
- Safwat, M., “Forced Migration and Reconciliation in the Joseph Narrative,” *The Joseph Story between Egypt and Israel* (eds. T. Römer – K. Schmid – A. Bühler) (Tübingen: Mohr Siebeck 2021) 85–101.
- Schaefer, K., “La familia emigra a Egipto (Mt. 2:13–23): hacia la teología de la migración,” *QOL. Revista bíblica Mexicana* 82 (2020) 189–210.
- Schlatter, A., *Der Evangelist Matthäus*, 3 ed. (Stuttgart: Calwer 1948).
- Schrage, W., *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress 1988).
- Schrenk, G., “Δίκη, Δίκαιος, κτλ.,” *Theological Dictionary of the New Testament* (eds. G. Kittel – G. Friedrich; trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964) II, 174–225.
- Schweizer, E., *The Good News according to Matthew* (Atlanta, GA: Westminster John Knox 1975).
- Skolnik, F. – Berenbaum, M. (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Detroit, MI et al.: Gale 2007) IV, 733–734.
- Spicq, C., “‘Joseph, son Mari, étant juste ...’ (Mt 1:19),” *Revue biblique* 71 (1964) 206–214.
- Strecker, G., “The Law in the Sermon on the Mount, and the Sermon on the Mount as Law,” *The Promise and Practice of Biblical Theology* (ed. J. Reumann) (Minneapolis, MN: Fortress 1991) 35–49.
- Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962)
- Strine, C.A., “The Study of Involuntary Migration as a Hermeneutical Guide for Reading the Jacob Narrative,” *Biblical Interpretation* 26/4–5 (2018) 485–498.
- Subash, W.J., *The Dreams of Matthew 1:18–2:23. Tradition, Form, and Theological Investigation* (New York – Washington, DC – Bern: Lang 2012).


- Theophrastus, *Characters* (ed. J. Diggle) (Cambridge Greek and Latin Classics; Cambridge: Cambridge University Press 2022).
- Tremblay, H., "Pourquoi Israël s'est-il fait un peuple de migrants?," *Science et esprit* 71/3 (2019) 321–333.
- de Vaux, R., *Ancient Israel. Its Life and Instructions* (Livonia, MI: Eerdmans 1997).
- Vogels, W., "Natives and Immigrants in Biblical Israel: Their Rights and Obligations," *Science et esprit* 71/1–3 (2019) 303–319.
- Wilk, F., "De migratione Abrahami als Kontext des Neuen Testaments," *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami* (eds. H. Detering et al.) (Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 219–244.
- Wolter, M., *The Gospel according to Luke* (Tübingen – Waco, TX: Mohr Siebeck – Baylor University Press 2016) I.
- Wróbel, M., "Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie. Textual and Historical Criticism of Talmudic Passages about Jesus and Christianity," *Estetyka i Krytyka* 27 (2012) 15–50.
- Wucherpfnig, A., *Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2* (Herders biblische Studien 55; Freiburg im Breisgau: Herder 2008).
- Zahn, T., *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig: Deichert 1903).
- Zeitlin, S., "Personal Status in Israel," *Jewish Quarterly Review* 49/2 (1958) 122–132.

## Jan ze Lwowa i Erazm z Rotterdamu. Grecki tekst Nowego Testamentu a pierwodruk (1561) oraz zrewidowana edycja (1575) *Biblii Leopolicy*

Jan of Lwów and Erasmus of Rotterdam. The Greek Text of the New Testament and the *editio princeps* (1561) and the Revised Edition (1575) of the *Leopolita's Bible*

**Tadeusz Rubik**

Uniwersytet Warszawski  
rubiktadeusz@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7647-2192>

**ABSTRACT:** Author argues that the translation of the New Testament from the Polish Catholic *Leopolita's Bible* (1561) was, to a significant extent, based on Erasmus' of Rotterdam Greek text, and textual-critical scholarship as in the editions of *Novum Instrumentum*. Furthermore author argues that this influence was being removed in the revised edition of the *Leopolita's Bible* (1575) because it was considered as controversial by some of the Catholics. These theses are supported by discussing eight textual examples of Erasmus' influence on the Polish translation (out of 18 identified dependencies).

**KEYWORDS:** New Testament, Erasmus of Rotterdam, Jan Nicz Leopolita, Leopolita's Bible, Vulgate, Greek text, Biblical humanism, translation

**SŁOWA KLUCZOWE:** Nowy Testament, Erazm z Rotterdamu, Jan Nicz Leopolita, Biblia Leopolicy, Wulgata, tekst grecki, humanizm biblijny, tłumaczenie

W 1561 r. w krakowskiej oficynie Mikołaja Szarffenbergera ukazało się pierwsze polskojęzyczne wydanie kompletnej Biblii: *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na polski język z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła krześcijańskiego powszechnego przyjętej, nowo wyłożona*. Szarffenberger pisał w dedykacji dzieła monarsze Zygmuntowi Augustowi, iż kiedy pozyskał manuskrypt przekładu (którego autorstwo było wydawcy nieznane lub postanowił je zataić), szukał kompetentnego korektora dzieła: „starałem się o to, abym jej [Biblii] komu poprawić dał, a starając się, znalazłem księdza Jana Leopolicę, mistrza nauki krak[owskiego], który wzięwszy tę pracę na się, tak jej zdołał, że mam za to, choć a pilność jego pochwalona od W[aszej] K[rólewskiej] M[ilości] będzie”<sup>1</sup>. Janowi Niczowi ze Lwowa, synowi Kaspra (Kasprowiczowi), zawdzięcza tłumaczenie swoją konwencjonalną nazwę *Biblii Leopolicy*. Przyjmując, mając świadomość złożonych dyskusji o autorstwie brudnopisu

<sup>1</sup> *Biblia Leopolicy*, karta nieliczbowana \*A 2v.

działa, że to Leopolda odpowiadał za jego opublikowaną postać<sup>2</sup>. Problem autorstwa przekładu jest nieistotny dla niniejszych rozważań, wzorem Elżbiety Belcarzowej będą więc, dla uproszczenia, mówić zamiennie o „Leopolicie” i „tłumaczu” jako twórcy opublikowanej w 1561 r. *Biblii*<sup>3</sup>.

*Biblia Leopoldy* była postrzegana przez współczesnych katolików – a przynajmniej członków Towarzystwa Jezusowego – jako tłumaczenie nierealizujące tytułowej obietnicy „pilnego” (a więc uważnego, starannego) tłumaczenia obowiązującej katolików Wulgaty (*łacińskiej Biblii od Kościoła [...] powszechnego przyjętej*). Ta niedoskonałość skutkowałą, w ocenie jezuitów, koniecznością opracowania nowego przekładu<sup>4</sup>. Jan Wielewicki, kronikarz domu zakonnego oo. jezuitów przy kościele św. Barbary w Krakowie, stwierdzał nawet w 30. latach XVII w., że wydanie to zostało „opublikowane albo przez samych heretyków, nie bez największych wypaczeń, albo przez pewnych katolików, którzy nie mieli żadnej dbałości o wydanie Wulgaty”<sup>5</sup>. Już w 1573 r. Stanisław Rozdrażewski zwracał uwagę na potrzebę korekty *Biblii Leopoldy*, pisząc do generała Everarda Mercuriana: „Heretycy tyle razy wydali Biblię, łożąc duże środki, polska zaś katolicka aż dotąd rzuca się w oczy, niepoprawiona”<sup>6</sup>. Zrewidowana edycja ukazała się w 1575 r. (informacja w podtytułe: *na wielu miejscach z pilnością poprawiona*). I ona jednak nie zadowolila polskich jezuitów, skoro niespełna dziesięć lat później rozpoczęli starania o nowe tłumaczenie, a Jakub Wujek na potrzeby *Postylli katolickiej mniejszej* już w 1579 r. sam przetłumaczył perykopy ewangeliczne<sup>7</sup>.

W niniejszym studium wykażę, że wadą *Biblii Leopoldy* była dla ówczesnych katolików zależność tłumaczenia od prac biblistycznych Erazma z Rotterdamu zawartych w jego

2 Na temat dyskusji o autorstwie *Biblii Leopoldy* i informacji biograficznych o Janie Niczu Leopolicie zob. E. Belcarzowa, *Polskie i czeskie źródła przekładu Biblii Leopoldy* (Kraków: Lexus 2006) 10–16; M. Kossowska, *Biblia w języku polskim* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1968) I, 205–208; R. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum. Pismo święte w języku polskim. I. Od początku do 1638 roku* (Poznań: Pallottinum 2016) 363–365.

3 Zob. Belcarzowa, *Polskie i czeskie źródła*, 15.

4 Marcin Laterna w 1583 r. pisał do generała Towarzystwa Claudia Aquavivy, że warto byłoby przełożyć Biblię na język polski – jednym z powodów były wady dawniejszego katolickiego tłumaczenia: „Biblia [...] in linguam parum eleganter translata et vitiose, quod gravius est, improprieque ex Latino idiomate in nostrum conversa sunt”, „Martinus Laterna S.J. Claudio Aquavivae. Sandomiriae 29 Septembris 1583” (E. Kuntze [red.]. *Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Poloniae epistolae et acta 1581–1585. II. 1583* [Monumenta Poloniae Vaticanae 6; Cracoviae: Sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum Sandomiriae 1938] 580). Kongregacja polskiej prowincji Towarzystwa Jezusowego w 1584 r. prosiła generała zakonu Claudia Aquavivę o zgodę na opracowanie nowego katolickiego przekładu, prośbę uzasadniając: „Nam in veteri translatione multa desiderantur” (*Responsa ad Congregationis Poloniae quaesita data mense februario anno 1585* [Nationalbibliothek Wien, rękopis 11977] 64r.). Zob. też NT jezuitów z 1593 r., 2.

5 J. Wielewicki *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u ś. Barbary w Krakowie od r. 1579 do r. 1599 (włącznie)* (Scriptores Rerum Polonicarum 7; Kraków: Akademia Umiejętności 1881) 238. Wszystkie cytowane źródła łacińskie w tłumaczeniu własnym. Brzmienie oryginalne cytatu: „[...] vel ab ipsis haereticis editus erat non sine maxima depravatione vel a nonnullis Catholicis, qui vulgatae editionis nullam curam habebant”.

6 Stanisław Rozdrażewski do Everarda Mercuriana, Wilno, 12 lipca 1573 (list; Archivum Romanum Societatis Iesu, rękopis Germ. 153) 131v. Brzmienie oryginalne: „Biblia toties excu<s>a ab haereticis magnis sumptibus, catholica Polonica hucusq[ue] non correcta extat”.

7 Zob. J. Wujek, *Postylle mniejszej części pirwsza ozimia* [...] (Posnaniae: Wolrab 1579) karta nieliczbowana )(4v.

*Novum Testamentum*: greckiego Nowego Testamentu, łacińskiego przekładu oraz *Annotationes* – korpusu uwag filologicznych i egzegetycznych. Świadczy o tym usuwanie śladów tej zależności w zrewidowanej edycji z 1575 r. Sam Leopolita wskazał w „Przedmowie” do *editio princeps* na tekst grecki jako jedno ze źródeł do interpretacji Wulgaty: „K temu, że bardzo trudna jest przekładać to, czego byś nie rozumiał, tedy uciekaliśmy się z miejscy trudniejszymi [...] do greckich egzemplarzów”<sup>8</sup>. Tłumacz sugerował – zgodnie z linią Erazma – że Wulgata jest miejscami niezrozumiała bez wglądu w grecki Nowy Testament. Celem nowego łacińskiego przekładu Rotterdamczyka (lub też: jego rewizji Wulgaty) było uczynienie łacińskiego Nowego Testamentu jasnym i zrozumiałym: ustalenie poprawnej lekcji w wersetach zepsutych w wyniku transmisji tekstu oraz korekta niefortunnnych lub błędnych (zdaniem Erazma) rozwiązań translatorskich czy egzegetycznych, które nie czynią zadość greckiemu „oryginałowi”<sup>9</sup>. Materiału do tych prac dostarczał korpus manuskryptów Wulgaty, komentarzy i homilii ojców Kościoła, a przede wszystkim – tekst grecki, zgodnie z założeniem o jego prawdziwości<sup>10</sup>.

Zgodnie z moją najlepszą wiedzą nie podjęto dotychczas badań translatorsko-źródłowych nad Nowym Testamentem Leopolity, w których uwzględniano by tekst grecki i *Annotationes* Erazma<sup>11</sup>. Elżbieta Belcarzowa w *Polskich i czeskich źródłach przekładu Leopolity* stwierdzała, iż „mankamentem” dotychczasowych badań było porównanie tłumaczenia z arbitralnie wybranymi pojedynczymi przekładami na język polski. Dlatego do swojego korpusu komparatywnego włączyła wszystkie wcześniejsze polskie przekłady Nowego Testamentu, jak i niektóre Bibliie czeskie<sup>12</sup>. W wyniku tych szeroko zakrojonych badań uczona zwróciła uwagę na zbieżności między Nowym Testamentem Leopolity a NT królewieckim. Twierdziła, że z niego właśnie najwięcej czerpał Leopolita, a ponadto – że w *Biblii*

8 *Biblia Leopolity*, karta nieliczbowana \*A 4r. W tym kontekście „Przedmowę” Leopolity komentowała Janina Czerniatowicz (*Niektóre problemy naukowe grezystyki w pracach bibliistów polskich XVI i XVII w.* [Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969] 32–33), odnotowując wskazanie przez tłumacza na wgląd w tekst grecki.

9 Na temat intencji Erazma oraz dwoistości projektu humanisty jako już to „rewizji Wulgaty”, już to „nowego łacińskiego tłumaczenia” zob. H.J. de Jonge, „Erasmus’s Translation of the New Testament: Aim and Method”, *BT* 67/1 (2016) 29–41.

10 Obszerny tytuł *editio princeps* z 1516 r. opisywał intencje Erazma: *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum, non solum ad graecam veritatem, verumetiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem* [...]. Od drugiej edycji z 1519 r. słowo „Instrumentum” zastąpiono „Testamentum”.

11 Konrad Gąsiorowski („Przekład Psalterza w Biblii Leopolity [w czterechsetlecie wydania Biblii]”, *RBL* 14/5 [1961] 189–195) prowadził badania nad Księgą Psalmów i wykazał, że Leopolita intensywnie wykorzystywał Septuagintę. Maria Kossowska (*Biblia w języku polskim*, I, 208) wspominała, że Leopolita korzystał z jakiegoś tekstu greckiego, sugerowała jednak, że raczej nie było to wydanie Erazma. Badaczka, za „Przedmową” Leopolity, sugerowała jego odwołania do tekstu greckiego (zob. przypis 8), rzadko jednak ilustrowali je pojedynczymi nawet przykładami (zob. przypis 29). Pojedyncze lekcje erazmiańskie u Leopolity odnotował na marginesie badań nad tłumaczeniem perykop Mikołaja Reja Konrad Górski („Biblia i sprawy biblijne w *Postylli* Reja”, *Z historii i teorii literatury* [Wrocław: PWN 1959] I, 25).

12 Zob. Belcarzowa, *Polskie i czeskie źródła*, 15.

*Leopolity* wiele jest miejsc wspólnych z czeskimi Bibliami. Badaczka zauważała jednak, iż niekoniernie są to świadectwa bezpośredniego ich wykorzystania przez tłumacza. Mogą być to wyłącznie zbieżności wynikające z wykorzystania wspólnego źródła, co w niniejszym studium spróbuję zilustrować w odniesieniu do NT królewieckiego. Belcarzowa w kilku miejscach odnotowała ponadto wpływ tekstu greckiego na ST *Leopolity*<sup>13</sup>.

Zależność *Biblii Leopolity* od *Novum Testamentum* Erazma i jego *Annotationes* stwierdziłem na podstawie analizy porównawczej dotyczącej 30 takich miejsc Nowego Testamentu (wersetów lub fragmentów obejmujących więcej niż jeden werset), w których Erazm w *Annotationes* sygnalizował różnice między Wulgatą a tekstem greckim, korygował jej tekst lub też proponował odmienne tłumaczenie: Mt 3,2; 4,17; 5,5.17; 6,13.27.32; 9,2.13; 10,12–13; 11,5–6; 13,38; 16,18; 21,38; 24,18; Mk 16,14; Łk 6,1–3; 15,7; 15,7.8; J 4,17; 21,22–23; Rz 3,1–4; 1 Kor 4,10; 7,25; 15,10; Ga 5,6; Ef 2,2; Jk 5,14; 7,15; 1 P 3,22. Zależność od Erazma stwierdziłem w 18 wypadkach: Mt 5,5.17; 6,13.27.32; 9,2.13; 11,5–16; 6,18; 21,38; Mk 16,14; Łk 6,1–3; 15,7.8; J 4,17; 21,22–23; 1 Kor 7,25; Ef 2,2. W analizie uwzględniłem: tekst grecki Erazma, jego łacińskie tłumaczenie (lub też: rewizję Wulgaty), korpus *Annotationes* z edycji *Novum Testamentum* z 1535 r. oraz Wulgatę łowańską z 1547 r. Opracował ją Johannes Henten na zlecenie cesarza Karola V, który pragnął wyjść naprzeciw wytycznej Soboru Trydenckiego – przygotowania edycji krytycznej Wulgaty, uznanej przez sobór za autentyczną i obowiązującą katolików. Choć wydanie w pełni „oficjalne” i autorytatywne ukazało się dopiero w 1592 r. w Rzymie (tzw. syksto-klementyńskie), Wulgata łowańska cieszyła się poważaniem katolickich uczonych; uchodziła za wiarygodną i poprawną<sup>14</sup>.

Na podstawie porównania analizowanych wersetów i fragmentów *editio princeps* ze zrewidowanym wydaniem z roku 1575 stwierdziłem, że odwołania do prac biblistycznych Erazma z Rotterdamu w *Biblii Leopolity* były dla (części) ówczesnych katolików kontrowersyjne i trudne do zaakceptowania. Zestawienie wykazało bowiem, że podczas redakcji dążono do usuwania lekcji zapożyczonych przez Leopolitę od Erazma. Był to proces „wulgatyzyacji”<sup>15</sup> polskiego przekładu – dostosowywania go do wydania przyjętego przez Kościół katolicki. Ta eliminacja wpływów tekstu greckiego, interpretacji i korekt Wulgaty opracowanych przez Rotterdamczyka nie była jednak pełna, co mogło wynikać z przeczeń, nie trafnego rozpoznania miejsc podczas redakcji albo też uznania ich za niekontrowersyjne. Spośród 18 miejsc, w których Leopolita zależny był od Erazma, do Wulgaty dostosowano: Mt 6,13.27; 9,13; 16,18; J 21,22–23; Ef 2,2.

13 Zob. Belcarzowa, *Polskie i czeskie źródła*, 78, 80, 123. Badaczka nie uwzględniła w badaniach greckiego Nowego Testamentu, zob. *ibidem*, 126.

14 Zob. A. Gerace, *Biblical Scholarship in Lowain in the 'Golden' Sixteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019) 42–44, 64–65.

15 Terminem tym w odniesieniu do analogicznego zjawiska w przekładach niderlandzkich z 20. i 30. lat XVI w. posługuje się Wim François („Erasmus's Revision of the New Testament and Its Influence on Dutch Bible Translations: The Dossier Revisited”, *BT* 67/1 [2016] 69–87).



W niniejszym studium omawiam 8 przykładów z opisanego korpusu 18 miejsc, w których stwierdziłem zależność Leopolity od Erazma. Egzemplifikacje starałem się dobrać tak, aby złożyły się na pełny obraz odnotowanych zjawisk tekstowych, z jednej strony przejmowania przez Leopolitę krytyczno-tekstualnych korekt Wulgaty autorstwa Erazma (przykłady 1, 3 i 7), jego poprawek błędnych bądź niefortunnych rozstrzygnięć translatorskich (2, 4–8), w tym opartych na analizie semantycznej i/lub formalnej leksemów i fraz greckich oraz łacińskich (2, 5, 7–8), z drugiej zaś dostosowania w zrewidowanej edycji z 1575 r. tych miejsc do Wulgaty (1–4, 7–8) lub ich pozostawienia (5–6). W celach porównawczych przywołuję również inne XVI-wieczne tłumaczenia na język polski: NT królewicki, NT krakowski, *Biblię brzeską*, *Biblię Budnego*, NT Czechowica, NT jezuitów z 1593 r., *Biblię jezuitów z 1599 r.* (tzw. NT i Biblia Wujka)<sup>16</sup>. Usytuowanie na ich tle przykładów z *editio princeps* i zrewidowanego wydania *Biblii Leopolity* uwyraźnia relacje z łacińską i grecką podstawą tłumaczenia, a tym samym wypukła omawiane zjawiska tekstowe.

### Przykład 1. Mt 6,13<sup>17</sup>

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata lowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
Ale nas zbaw ode złego. ( <b>Abowiem twoje jest królestwo i moc i chwała na wieki wieków</b> ). Amen.	Ale nas zbaw ode złego. [!] Amen.	Sed libera nos a malo. Amen.	sed libera nos a malo, <i>Quia tuum est regnum et potentia et gloria in secula seculorum.</i> Amen.	ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα, εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Jak pisał Erazm w stosownej adnotacji, we wszystkich dostępnych mu greckich rękopisach w Mt 6,13 znajdowały się słowa wypowiedane w trakcie liturgii w końcu *Modlitwy Pańskiej* – doksologia (tu wyróżniona pogrubieniem). Wulgata jej nie zawiera, Rotterdamszczyk nie znalazł jej również w łacińskich rękopisach, cytatach i omówieniach u ojców Kościoła (z wyjątkiem Chryzostoma i zależnego od niego Teofilakta). Humanista przekonywał, że doksologia została dodana do tekstu greckiego w celu uzgodnienia go z liturgią. Mimo to wydrukował frazę w tekście greckim i uwzględnił w swoim łacińskim tłumaczeniu, stosując jednak wyróżnienie typograficzne – kursywę – sugerujące zastrzeżenia co do biblijnej „oryginalności” fragmentu<sup>18</sup>.

16 Cytowane wydania – zob. bibliografia. Na temat zbiorowej pracy polskich jezuitów nad Nowym Testamentem z 1593 r. i Biblią z 1599 r. zob. T. Rubik, „Biblia Jakuba Wujka i Justusa Rabba. *Postylla katolicka mniejsza* z 1590 roku jako świadek tekstowy przekładu Nowego Testamentu sprzed pierwszej cenzury (1591–1592)”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 66 (2022) 77–108.

17 Wszystkie wyróżnienia w tabelach własne – wskazują omawiane dalej słowa lub frazy. „[!]” sygnalizuje brak omawianego wyrazu lub frazy w danym wydaniu. Nawiasy okrągłe i kursywa odzwierciedlają rozwiązania typograficzne edycji źródłowych, opisane w dalszej części artykułu.

18 Zob. *Annotationes*, 35–36.

Leopolita włączył doksologię do Mt 6,13, biorąc ją jednak w nawias. Jak informował w „Przedmowie”, oznaczenie takie wskazuje, że fragment nie znajdował się w tekście Wulgaty: „wkladałem też słowo pod czas albo dwie z doktorów świętych, co w tym znaku ( ) poznawać na niektórych miejscach będziesz”<sup>19</sup>. Ta interpolacja została usunięta w wydaniu z 1575 r. Spośród innych przekładów polskich znajdowała się jeszcze w ewangelickim NT królewickim, ewangelicko-reformowanej *Biblii brzeskiej*, a także – oznaczona nawiasem – w unitariańskim NT Czechowica. Pominięta została w katolickim NT krakowskim z 1556 r., unitariańskiej *Biblii Budnego*, a także NT jezuitów z 1593 r. i Biblii z 1599 r.

### Przykład 2. Mt 6,27

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata łowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
A kto z was, <b>frasowicie się starając</b> , może sobie wzrostu swego aby na łokieć przyczynić?	A kto z was, <b>myśląc</b> , może sobie wzrostu swego aby na łokieć przyczynić?	Quis autem vestrum <b>cogitans</b> , potest adiicere ad staturam suam cubitum unum?	Quis autem ex vobis <b>sollicite cogitando</b> potest addere ad staturam suam cubitum unum?	τίς δὲ ἐξ ὑμῶν <b>μεριμνῶν</b> , δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;

Jak przekonywał Erazm, grecka forma μεριμνῶν „To więcej niż ‘myśląc’, raczej: ‘myśląc troskliwie’ lub ‘z niepokojem’. Jest to *participium* tegoż wyrazu [μεριμνάω], który [tłumacz Wulgaty] często oddawał [w innych miejscach]: ‘być zatroskanym’ [lub: ‘troszczyć się’, ‘frasować’]”<sup>20</sup>. Przekład Leopolity odzwierciedla tutaj Erazmową analizę semantyczną tekstu greckiego, która w zrewidowanej wersji została zastąpiona kalką formy Wulgaty. Tekst Mt 6,27 w 1561 r. był zgodny z przekładami protestanckimi: „troskliwie myśląc” proponowały NT królewicki i *Biblia brzeska*, „troszcząc się” – *Biblia Budnego*, NT Czechowica, a także NT jezuitów z 1593 r. (w „Przedmowie” Wujek zaznaczał, że przy przekładzie uwzględnił również tekst grecki)<sup>21</sup>. Jedynie przekłady programowo reprodukcujące w polszczyźnie Wulgatę, tj. NT krakowski i Biblia jezuitów z 1599 r., głoszą: „obmyślając”.

19 *Biblia Leopolity*, karta nieliczbowana \*A 4r. *Nota bene* niezależnie od tego rozwiązania typograficznego nawiasy stosowane są w *Biblii Leopolity* jako zwyczajne znaki interpunkcyjne (choć takich miejsc nie ma wśród fragmentów cytowanych w niniejszej pracy).

20 *Annotationes*, 38. Brzmienie oryginalne: „Plus est quam cogitans, sed anxie ac sollicite cogitans, participium eius verbi quod saepe vertit, Sollicitum esse”.

21 Zob. NT jezuitów z 1593 r., 15–21.

## Przykład 3. Mt 9,13

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata lowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
A tak wy, idąc, uczcie się, co to jest: Miłosierdzia chcę, a nie ofiary. Abowiem nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych <b>ku pokucie</b> .	A tak wy, idąc, uczcie się, co to jest: Miłosierdzia chcę, a nie ofiary. Abowiem nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych [!].	euntes autem discite quid est, Misericordiam volo, et non sacrificium. Non enim veni vocare iustos, sed peccatores [!] <sup>22</sup> .	Quin potius ite et discite quid sit illud, Misericordiam volo, et non sacrificium. Non enim veni ad vocandum iustos, sed peccatores <b>ad poenitentiam</b> .	πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν, ἔλεον θέλω, καὶ οὐ θυσίαν. οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.

Rotterdamczyk informował w *Annotationes*, że w Mt 9,13 „Grecy dodają «ku pokucie». Jakkolwiek [słów tych] nie dodawał Hieronim, znajduję je jednak u Chryzostoma”<sup>23</sup>. Leopolita, śladem Erazma, wprowadził frazę do polskiego przekładu. Być może również wzorem humanisty nie zdecydował się na oznaczenie syntagmy nawiasem okrągłym jako naddatku względem tekstu Wulgaty, choć zgodnie z przyjętym założeniem powinien to zrobić. Wszystkie XVI-wieczne przekłady protestanckie (NT królewicki, *Biblia brzeska*, *Biblia Budnego*, NT Czechowica) również zawierają εἰς μετάνοιαν, tłumacząc frazę jako „ku opamiętaniu” albo „do pokajania”. Katolickie przekłady (NT krakowski, NT jezuitów z 1593 r. i Biblia z 1599 r.), w tym zrewidowana *Biblia Leopolity*, słowa te pomijają.

## Przykład 4. Mt 16,18

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata lowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
A ja <b>też</b> tobie powiadam, żeś ty jest Piotr, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne <b>nigdy go nie przemogą</b> .	A ja [!] tobie powiadam, żeś ty jest Piotr, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne <b>nie przemogą przeciwko niej</b> .	Et ego [!] dico tibi quia tu es Petrus: et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi <b>non praevalent adversus eam</b> .	At ego <b>vicissim</b> tibi dico, quod tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo meam ecclesiam, et portae inferorum <b>non valebunt adversus illam</b> .	καὶ ἐγὼ δὲ σοὶ λέγω, ὅτι σὺ εἶ πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. καὶ πύλαι ᾄδου οὐ <b>κατισχύσουσιν αὐτῆς</b> .

W obszernej adnotacji do tego wersetu Erazm przekonywał, że słowa Jezusa o budowie Kościoła na skale nie odnoszą się do Piotra-skaly, lecz do Chrystusa-skaly<sup>24</sup>. Humanista postępował tu wbrew popularnej katolickiej interpretacji, w tym fragmencie poszukującej

<sup>22</sup> Wulgata lowańska z 1547 r. podaje na marginesie wariant tekstu: „ad poenitentiam. 2 [rękopisy]”.

<sup>23</sup> *Annotationes*, 44. Brzmienie oryginalne: „Graeci addunt ad poenitentiam, εἰς μετάνοιαν, etiamsi non addit Hieronymus: apud Chrysostomum tamen reperio”.

<sup>24</sup> Zob. *Annotationes*, 70–71.

uzasadnienia prymatu Piotra oraz jego następców. Rotterdamczyk nie uzasadniał oddania greckiej partykuły δέ w swoim tłumaczeniu jako ‘vicissim’: ‘nawzajem’, ‘z kolei’, co nadało wypowiedzi Chrystusa odcień wzajemności względem wyznania Piotra z Mt 16,17.

Tę partykułę Leopolita oddał jako „też”, tak samo jak NT królewiecki, NT Czechowica i NT jezuitów z 1593 r. Budny zdecydował się na „zaś”, tłumacze *Biblii brzeskiej* z kolei odzwierciedlili sugerowany przez Erazma odcień wzajemności, rozpoczynając frazę od spójnika przeciwstawnego: „Ale ja tobie powiadam”. Przekłady programowo ściśle odzwierciedlające Wulgatę, tj. NT krakowski oraz Biblia jezuitów z 1599 r., nie zawierają odpowiednika greckiego δέ, Erazmowego ‘vicissim’. Podobnie usunięto „też” Leopolity w zrewidowanej edycji z 1575 r.

Warto odnotować, że w drugiej części wersetu w zrewidowanej wersji ściśle dostosowano szyk i składnię przekładu do Wulgaty, wprowadzono również ortonimiczny odpowiednik przyimka ‘adversus’: ‘przeciwko’. Zaimek w rodzaju żeńskim, ‘eam’, odczytano jako odnoszący się do skały (‘petra’), nie zaś Kościoła (‘ecclesia’), co jest w pełni uprawnioną interpretacją dwuznacznej składni tak łacińskiej, jak i greckiej<sup>25</sup>. Takie rozwiązanie wcześniej pojawiło się w NT krakowskim.

### Przykład 5. Mt 21,38

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata łowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
A oni winogrodnicy ujrawszy syna jego, jęli mówić sami w sobie: Ten jest dzie-dzic, pójdźcie, zabijmy go, a <b>otrzymamy</b> dziedzictwo jego.	= Leopolita 1561	Agricolae autem videntes filium, dixerunt intra se, Hic est haeres, venite, occidamus eum, et <b>habebimus</b> haereditatem eius.	Agricolae autem viso filio, dixerunt intra se, Hic est haeres, venite occidamus eum, et <b>occupemus</b> haereditatem eius.	οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν, εἶπον ἐν ἑαυτοῖς, οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος, δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν, καὶ κατὰσχωμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ.

Erazm w adnotacji do Mt 21,38 objaśniał, jak należałoby przełożyć grecką formę *κατάσχωμεν*: „to jest: ‘posiadźmy’ lub ‘otrzymajmy’ albo, jak czytał Chryzostom: ‘abyśmy posiadli’”<sup>26</sup>. *Κατάσχωμεν*, po pierwsze, jest koniunktywem aorystu, w związku z czym forma ‘habebimus’, czas przyszły o odcieniu niedokonanym, nie oddaje wiadomości zawartych w formie gramatycznej tekstu „oryginalnego” – rozkazu lub zachęty do wykonania czynności (*coniunctivus exhortativus, deliberativus*) i odcienia jej dokonanego charakteru. Znaczenie zachęty lub rozkazu zachowała jednak Wulgata w dwóch wcześniejszych czasownikach: „venite”, „occidamus”. Po drugie, pole semantyczne łacińskiego ‘habeo’ (‘mam’) jest inne, przekonywał Erazm, niż greckiego *κατέχω* (‘przytrzymuję’, ale też: ‘zdobynam, przejmuję’).

25 *Annotationes*, 71: „Notavit huius sermonis amphibologiam Origenes, quod pronomen eam, vel Petram referre potest, vel ecclesiam”.

26 *Annotationes*, 87. Brzmienie oryginalne: „Sed *κατάσχωμεν*, id est, occupemus, sive obtineamus, aut ut legit Chrysostomus: Ut possideamus”.

Pełne przyjęcie korekty Erazma widać w tych przekładach, które posługują się formami imperatywu o odcieniu dokonanym i znaczeniu innym niż ‘mieć’: NT królewiecki, *Biblia brzeska*, NT Czechowica (wszystkie: „zabijmy go i posiadźmy dziedzictwo”). W *Biblii Budnego* i NT jezuitów z 1593 r. także widać odejście od ‘mieć’ Wulgaty na rzecz rekonstruowanej przez Erazma semantyki tekstu greckiego. Jego propozycja interpretacyjna wyrażona w tekście łacińskim została jednak przyjęta tylko częściowo. Zrezygnowano bowiem z zachęty czy rozkazu na rzecz czasu przyszłego dokonanego, sugerującego (jak u Chryzostoma, na którego powołał się Erazm w adnotacji) efekt działań, do których zachęcali się winiarze: „zabijem go i otrzymamy dziedzictwo” (*Biblia Budnego*) oraz „zabijmy go a otrzymamy dziedzictwo” (NT jezuitów z 1593 r.). Taka struktura logiczna zgodna jest z Wulgatą. Przekłady programowo oddające ją literalnie, czyli NT krakowski oraz Biblia jezuitów z 1599 r., proponują: „zabijmy go i/a będziem mieć dziedzictwo”.

Przekład omawianego fragmentu u Leopoldy jest więc tożsamy z *Biblią Budnego* i NT jezuitów z 1593 r.; nie w pełni oddaje propozycję Erazma, pozostaje jednak zależny od pola semantycznego greckiego κατέχω (w interpretacji, oczywiście, przedstawionej przez Rotterdamczyka). Rewizorom lub rewizorowi wydania z 1575 r. albo nie udało się tutaj zauważyć wpływów obcych względem Wulgaty, albo zostały one uznane za nierażące i przez to akceptowalne. Jezuicka komisja cenzorów poprawiająca NT z 1593 r., co warto odnotować, stwierdziła jednak, że w tym wersecie katolickie tłumaczenie winno w pełni reprodukowac Wulgatę – w Biblii z 1599 r. wprowadzono bowiem lekcję „będziem mieć”<sup>27</sup>.

### Przykład 6. J 4,17

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata lowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
Rzekł jej Jezus: dobrze powiedziała, iż nie masz męża.	= Leopolita 1561	Dicit ei Iesus, Bene dixisti, <b>quia non habeo virum.</b>	Dicit ei Iesus: Bene dixisti, <b>Non habeo virum.</b>	λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω.

Tak zaznaczoną tu frazę komentował Erazm:

Pytam, kto mógłby z tych słów pojąć coś innego niż to: kobieta powiedziała, że Chrystus nie ma męża? Jak często myślimy, że nie ma znaczenia to, jak mówimy, albo co usłyszy nasz odbiorca? Jeżeli więc w jakimkolwiek miejscu należało [w tłumaczeniu] albo pominąć ten spójnik ὅτι, ‘quia’, to właśnie tutaj, albo zmienić formę słów i przetłumaczyć tak: „Dobrze powiedziałaś, że nie masz męża”, lub tak: „Dobrze powiedziałaś: Nie mam męża”. Gdyby tłumacz nigdy nie pomijał [w przekładzie] greckich spójników, mogłoby się wydawać, że zrobił to z powodu zabobonu [zabobonnego literalizmu]. Skoro jednak w innych miejscach je pomijał, dziw bierze, iż akurat tutaj uznał, że spójnik należy zachować<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Na temat cenzury przekładu Biblii Wujka zob. np. Pietkiewicz, *Biblia Polonorum*, 458–459.

<sup>28</sup> *Annotationes*, 236. Brzmienie oryginalne: „Quaeso quid ex hisce verbis percipi potest, nisi mulierem dixisse, quod Christus non habuerit virum? Usqueadeo nihil referre putamus, quomodo loquamur, aut quid auditurus sit qui legit? Omittenda igitur erat, is usquam alias, hoc loco coniunctio ὅτι, quia: aut mutato verbi

Problem dotyczy sposobu wprowadzania w greckim i łacińskim Nowym Testamencie fraz o charakterze mowy niezależnej w sposób charakterystyczny dla mowy zależnej – jako poprzedzone spójnikiem. Może to być mylące, co dobitnie uświadamia Erazm krytyka J 4,17 Wulgaty. Humanista sugerował dwie możliwości naprawienia tej niefortunnej frazy, a mianowicie przekształcenie przytoczonej przez Chrystusa wypowiedzi Samarytan-ki w standardową mowę albo zależną (w łacinie: *accusativus cum infinitivo*), albo niezależną. Pierwsze rozwiązanie proponowane w *Annotationes* oprócz Leopolda przyjął wyłącznie Budny, drugie – które zastosował sam Erazm w swoim tekście łacińskim – przechwy-ciły NT królewicki i *Biblia brzeska*. Przekłady katolickie (NT krakowski, NT jezuitów z 1593 r. i Biblia z 1599 r.), a także NT Czechowica zachowały niefortunne czytanie, toż-same w Wulgacie i tekście greckim: „Dobrześ powiedziała, iż nie mam męża” (tak samo we wszystkich). Podczas rewizji *Biblii Leopolda* nie zwrócono uwagi na ten fragment bądź też nie uznano za stosowne dostosować go do Wulgaty.

### Przykład 7. J 21,22–23<sup>29</sup>

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata łowańska 1547	Tekst łaciński Erazma	Tekst grecki Erazma
Rzekł mu Jezus: <b>Jeślibym chciał</b> , aby trwał dokąd nie przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za mną. Wysła tedy ta rzecz między bracią, że on zwolennik nie miał umrzeć. Ano nie rzekł mu Jezus, żeby nie miał umrzeć, ale: <b>jeślibym chciał</b> tak trwał [sic], dokąd nie przyjdę, co tobie do tego?	Rzekł mu Jezus: <b>Tak chcę</b> , aby trwał dokąd nie przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdz za mną. Wysła tedy ta rzecz między bracią, że on zwolennik nie miał umrzeć. Ano nie rzekł mu Jezus, żeby nie miał umrzeć, ale: <b>chcę, aby tak trwał</b> [sic], dokąd nie przyjdę, co tobie do tego?	<b>Sic eum volo</b> ma- nere donec veniam, quid ad te? tu me sequere. Exiit ergo sermo inter fratres, quia discipulus ille non moritur. Et non dixit ei Iesus, Non moritur: sed, <b>Sic eum volo</b> ma- nere donec veniam, quid ad te? <sup>30</sup>	Dicit ei Iesus, <b>Si eum velim</b> manere donec ve- niam, quid ad te? Tu me sequere. Exiit ergo sermo inter fratres, quia discipulus ille non morere- tur. Et non dixit ei Iesus, Non moritur: sed, <b>Si eum velim</b> mane- re donec veniam, quid ad te?	λέγει αὐτῷ ὁ ἰησοῦς. <b>ἐὰν αὐτὸν θέλω</b> μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ ἀκολουθεῖ μοι. ἐξῆλθεν οὖν ὁ λόγος οὗτος εἰς τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει. καὶ οὐκ εἶπεν αὐτῷ ὁ ἰησοῦς, ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, <b>ἀλλ' ἐὰν αὐτὸν θέλω</b> μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;

modo, vertendum erat hoc pacto, Bene dixisti te virum non habere, sive Bene dixisti, non habeo virum. Quod si nunquam interpretis omisisset Graecam coniunctionem, poterat videri superstitione factum. Caeterum cum alicubi deprehendatur omisisse, mirum cur hic putarit addendam?

<sup>29</sup> Na miejsce to jako zależne od tekstu greckiego wskazała też Czerniatowicz (*Niektóre problemy naukowe greckistyki*, 32).

<sup>30</sup> Wulgata łowańska z 1547 r. odnotowuje warianty w rękopisach Wulgaty. W J 21,22: „Si. 2 [rękopisy] Si sic. 2 [rękopisy]”, w J 21,23: „Si. 2 [rękopisy] Si sic. 3 [rękopisy]”.

Obszerną adnotację do wersetów J 21,22–23 poświęcił Erazm rozważaniom nad mechanizmami powstawania błędów podczas dyktowania i kopiowania rękopisów. Tak Rotterdamczyk uzasadniał swoją korektę:

Ponieważ wszystkie greckie egzemplarze mają napisane jednakowo: „jeśli chciałbym, aby on pozostał”, nikt nie może mieć wątpliwości, że spójnik ‘si’ został zmieniony na przysłówek ‘sic’, a to nie z powodu błędu tłumacza [Wulgaty], lecz błędu kopistów, bowiem u użytkowników łaciny łatwo o pomyłkę z ‘si’ na ‘sic’ ze względu na podobieństwo wyrazów<sup>31</sup>.

Na gruncie języka greckiego nie mogło dojść do takiego przekształcenia. Poprawne (zdaniem Erazma) odczytanie fragmentu przekazały najdawniejsze rękopisy Wulgaty, przekazali je również ojcowie Kościoła: Cyryl, Chryzostom, Teofilakt, Hieronim; wyłącznie Augustyn podążył za błędną lekcją.

Erazm uzasadniał ponadto zmianę trybu oznajmującego Wulgaty (‘volo’) na *coniunctivus* (‘velim’, w grece analogicznie: θέλω), cytując interpretację Cyryla Aleksandryjskiego. Ten nauczał, iż pytanie zadane przez Piotra (J 21,21, czy Jan będzie żył na ziemi aż do paruzji) było nazbyt ciekawskie. Chrystus więc nie chciał na nie odpowiedzieć i delikatnie karcąc apostoła, odparł w sposób nierozstrzygający. Nie powiedział więc, jak za Aleksandryczykiem dowodził Erazm: „Jeśli chcę, aby ten pozostał”, to bowiem sugerowałoby, iż Jego wolą było „pozostawienie Jana”, lecz rzekł: „Jeśli chciałbym, aby ten pozostał”. Fraza ta wyraźnie wskazuje czysto hipotetyczny charakter „pozostawienia Jana”; w ten sposób Chrystus nie odkrywał Piotrowi swojej intencji.

Wszystkie XVI-wieczne polskie katolickie przekłady (NT krakowski, NT jezuitów z 1593 r. i Biblia z 1599 r.) pozostały wierne lekcji Wulgaty: „Tak chcę”<sup>32</sup>. Każdy zaś przekład protestancki przyjął korektę Erazma: „Jeśli”. W NT królewickim i NT Czechowica wprowadzono dodatkowo tryb przypuszczający (odpowiednio „jeślibych/jeślibym chciał”), pozostałe tłumaczenia mają tryb oznajmujący („Jeśli chcę”; *Biblia brzeska*, *Biblia Budnego*).

Leopolita wybrał lekcję zgodną z korektami Erazma, posłużył się również trybem przypuszczającym. Podczas rewizji brzmienie tych wersetów dostosowano do Wulgaty.

31 *Annotationes*, 268. Brzmienie oryginalne: „Quum omnia Graecorum exemplaria constanter habeant scriptum, ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, nemini dubium esse potest, quin coniunctio si, mutata sit in adverbium sic, idque non interpretis vitio, sed errore librarii. Siquidem apud Latinos facilis et proclivis prolapsus est, a si, in sic, ob vocum affinitatem”.

32 W NT jezuitów z 1593 r. i Biblii z 1599 r. na marginesach odnotowano jednak lekcje odmienne od Wulgaty.

## Przykład 8. Ef 2,2

Leopolita 1561	Leopolita 1575	Wulgata łowańska 1547	Tekst łaciński Erazm	Tekst grecki Erazm
w którycheście niekiedy chodzili według wieku świata tego, według książęcia <b>mocy powietrznej ducha, tego</b> , który teraz moc swą okazuje w synach niedowiarstwa,	w którycheście niekiedy chodzili według wieku świata tego, według książęcia <b>mocy powietrza tego, duch</b> , który teraz moc swą okazuje w synach niedo- wiarstwa,	in quibus aliqu- ando ambulastis secundum seculum mundi huius, se- cundum principem <b>potestatis aeris huius, spiritus</b> , qui nunc operatur in filiis dissidentiae,	in quibus aliqu- ando ambulastis iuxta seculum mundi huius, iuxta principem <b>cui potestas est aeris</b> , et spiritus nunc agentis in filiis contumacibus:	ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα <b>τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄερος, τοῦ πνεύματος</b> , τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας,

Tak Erazm komentował i interpretował fragment Ef 2,2 wyróżniony pogrubieniem:

Można by dwukrotnie przyjąć ‘powietrze’ [tj. uznać, że dwukrotnie mowa o powietrzu] – przez apozycję ‘aer’ łączyłoby się ze ‘spiritus’: mocy ‘aer’, które mianowicie jest ‘spiritus’. Przy tym, aby tak właśnie przyjąć, zachęca rodzajnik τοῦ: τοῦ πνεύματος. Tak bowiem ze względu na rodzajniki zwykli interpretować Grecy. Lecz [z takim rozumieniem] trochę nie współgra to, co następuje: τοῦ ἐνεργοῦντος. Tutaj bowiem nie powietrze czyni cokolwiek w synach nieposłuszeństwa, lecz podżeganie diabła. Dlatego lepiej byłoby tak czytać: „według książęcia, które ma prawo i władzę powietrza oraz [prawo i moc] ducha, tego [książęcia], które działa w synach nieposłuszeństwa”. Przez „powietrze” rozumiałbyś tę najpodlejszą część świata, jedyną taką, w której ów rządzi nie jako pan, Chrystus bowiem jest Panem wszystkich, lecz jako tyran, a władny wyłącznie dzięki naszym grzechom. Następnie przez „ducha” rozumiałbyś ziemską żądzę, odmienną od niebiańskiego ducha Chrystusowego, kochającego się wyłącznie w rzeczach niebiańskich. I oba genitiwy, „powietrza” i „ducha”, odnosiłbyś [przy tej interpretacji] do trzeciego, który je poprzedził: „władzy”, którą nie jest tutaj [w tekście greckim] δύναμις [tj. moc, siła], lecz ἐξουσία, czyli, jak rozumiemy, prawo i władza. Z pewnością tłumacz [Wulgaty] sam z siebie dodał tutaj [zaimkę] „tego”, bo nie ma go u Greków ani też u Hieronima, choć wcześniej pojawiło się: „świata tego”<sup>33</sup>.

Odrzuciwszy jedną z możliwych interpretacji (apozycja „aer” i „spiritus”), Erazm przekonywał: grecki tekst należy rozumieć tak, że owo „książę”, czyli diabeł, ma władzę

33 *Annotationes*, 596. Brzmienie oryginalne: „Bis ariam accipi potest, ut per appositionem cohaereat aer cum spiritu. Potestatis aeris, qui quidem est spiritus. Atque ut sic accipiamus, invitat articulus τοῦ, τοῦ πνεύματος. Sic enim per articulum solent interpretari Graeci. Verum obstrepit nonnihil quod sequitur τοῦ ἐνεργοῦντος. Nec enim hic aer agit quicquam in filiis inobedientiae, sed instigatio diaboli. Proinde praestiterit ita legere, Iuxta principem, cui ius et potestas est aeris, et spiritus, illius qui agit in filiis dissidentiae: ut aerem intelligas hanc infimam orbis partem, in qua sola regnat ille, non veluti dominus, cum Christus dominus sit omnium, sed ut tyrannus, et non nisi nostro vicio potens: Deinde spiritum accipias affectum mundanum, diversum ab illo coelesti spiritu Christi, nihil amantis nisi coelestia: et utrunque genitivum aeris et spiritus, referas ad tertium qui praecessit, potestatis, quae quidem hic non est, δύναμις, sed ἐξουσία, ut ius et auctoritatem intelligamus. Certum huius, pronomen interpres addidit de suo, cum non sit apud Graecos, ne apud Hieronymum quidem, quanquam ante praecessit mundi huius, κόσμου τούτου”.



nad „powietrzem” i „duchem”, czyli ziemską żądzą, i właśnie owy „książę” działa w „synach niedowiarstwa”.

Wszystkie przekłady protestanckie przyjęły korektę Erazma dotyczącą pola semantycznego *ἐξουσία*: wyraz oznacza nie tyle ‘moc’ (‘potestas’), ile ‘władzę’ lub ‘zwierzchność’ (‘ius’, ‘autoritas’). Problemem jest jednak rozpoznanie łączliwości składniowej w polskich XVI-wiecznych tłumaczeniach. „Według” (tak we wszystkich analizowanych przekładach) wymaga dopełniacza („książęcia”), gdy tymczasem grecki przyimek *κατὰ* oraz łaciński ‘iuxta’ wymagają akkusatiwu. W tekstach polskich pojawiają się więc szeregi form dopełniaczowych, zamiast najpierw biernika, a następnie przydawek w dopełniaczu. Najklarowniejsza jest pod tym względem *Biblia Budnego*, w której ‘i’ sugeruje, iż dwa dopełniacze są równorzędnymi przydawkami drugiego rzeczownika szeregu: „książęcia władze powietrza (i) ducha, który [...]”. Unitarianin ujął ‘i’ w nawias, zaznaczając tym samym, że spójnik łączny nie znajduje się w samym tekście Pisma Świętego. Identycznie – oprócz braku spójnika łącznego – wygląda Ef 2,2 w NT królewieckim: „książęcia zwierzchności powietrza, ducha, który [...]”.

*Biblia brzeska*, jak się wydaje, reprezentuje analogiczną interpretację. Proponowany przez Erazma łącznik zamieszcza w tekście bez oznaczenia typograficznego: „książęcia zwierzchności na powietrzu i ducha, który [...]”. „Na powietrzu” oraz „ducha” można uznać za równorzędne przydawki formy „zwierzchności”; spójnik łączny „i” sugeruje taką właśnie interpretację, choć obraz sytuacji komplikuje wyrażenie pierwszej przydawki przez związek przyimkowy „na powietrzu”. Podobnie w NT Czechowica – autor tłumaczył: „książęcia zwierzchność mającego na powietrzu, ducha, który [...]”. Kursywą wyróżnił słowa, które nie znajdowały się w podstawie tłumaczenia, a zostały dodane dla ułatwienia rozumienia fragmentu. Pewne wskazówki interpretacyjne zamieszczono na marginesie *Biblii brzeskiej* i NT Czechowica, odpowiednio: „[ducha:] to jest, którym ludzie bywają pobudzani, aby się sprzeciwiali Ewangelii” oraz „[ducha:] bacz, nad kim ma zwierzchność szatan”. I te notatki nie są jednak rozstrzygające dla interpretacji łączliwości składniowej szeregu dopełniaczy.

NT jezuitów z 1593 r. w Ef 2,2 pozostaje wyraźnie zależny od tekstu greckiego: „książęcia zwierzchność mającego na tym powietrzu, ducha, który...”, nie zawiera jednak w tym miejscu żadnej noty marginalnej. Cenzorzy Biblii z 1599 r. uzgodnili ten fragment z Wulgatą, wprowadzając ciąg dopełniaczy z ekwiwalentem zaimka ‘huius’ („aeris huius”): „książęcia władzy powietrza tego, ducha, który [...]”. Tak samo brzmi ta fraza w NT krakowskim, z jedną tylko różnicą: odpowiednikiem ‘potestas’ jest tam nie władza, lecz ‘moc’.

W *Biblii Leopolicy* z 1561 r. na zależność od tekstu greckiego wskazują wyraz ‘władza’ i pominięcie ‘huius’ (w „aeris huius”). Zapożyczenia się przez Leopolitę w adnotacji Erazma dowodzi zaś wprowadzenie zaimka ‘tego’ („ducha, tego, który”), odzwierciedlającego parafrazę wersetu podaną przez Rotterdamczyka w komentarzu („spiritus, illius qui”). Takie rozwiązanie nie znalazło się w żadnym innym polskim XVI-wiecznym przekładzie Nowego Testamentu i było nieakceptowalne dla rewizora lub rewizorów dzieła. W 1575 r. brzmienie Ef 2,2 zostało literalnie dostosowane do Wulgaty.

Podczas rewizji wprowadzono za to inną idiosynkrazję – „duch” pojawia się w mianowniku. Wyraz ‘spiritus’ należy do IV deklinacji; ma synkretyczne formy nominatiwu i genitiwu *singularis*. Taka interpretacja jest więc uprawniona na gruncie Wulgaty, owocuje jednak tłumaczeniem Ef 2,1–3, z którego trudno wydobyć jasny i koherentny sens: „gdyście byli umarłymi w występkach i grzechach waszych, w którychście niekiedy chodzili według wieku świata tego, według księżycia mocy powietrza tego, duch, który teraz moc swą okazuje w synach niedowiarstwa”.

## Wnioski

Przykłady pokazują, że Leopolda w wielu miejscach odwoływał się do tekstu greckiego *Novum Testamentum* Erazma. Przechwytywał z *Annotaciones* humanisty wyniki analiz semantycznych i krytyki tekstualnej Wulgaty, a także rozstrzygnięcia translatorskie i interpretacyjne. Usuwanie tych wpływów było jednym z celów rewizji Biblii Leopolda w 1575 r. Decydenci odpowiedzialni za zlecenie rewizji uznali, że katolicki przekład Pisma Świętego powinien być ściślej dostosowany do tekstu Wulgaty.

Istotne podobieństwa między *Biblią Leopolda* z 1561 r. a NT królewickim (widoczne w przykładach 1–5 oraz 7–8) należy moim zdaniem postrzegać jako zbieżności – wynik nie zależności Leopolda od przekładu Stanisława Murzynowskiego, lecz wykorzystania przez obu autorów tekstu greckiego oraz prac biblistycznych Rotterdamczyka. Nie dowodzi to oczywiście, by Leopolda nie miał w rękach NT królewickiego bądź nie przejmował z niego pewnych rozwiązań translatorskich czy czysto stylistycznych. By móc jednak przekonująco udokumentować i wykazać tego typu zależności (tj. w obrębie dawniejszych i nowszych tłumaczeń Pisma Świętego, czy to wyłącznie w języku polskim, czy również w innych językach), w pierwszej kolejności należy jednak, jak uważam, uchwycić relacje danego przekładu z jego źródłami w językach biblijnych.

## Bibliografia

### Literatura źródłowa

Wydania Biblii

*Biblia ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata* [...] (Lovanii: Gravius 1547) (= Wulgata łowiańska z 1547 r.).

*Biblia święta, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu własnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego nowo na polski język z pilnością i wiernie wyłożone* (Brześć Litewski: Bazylik 1563) (= *Biblia brzeska*).

Budny, S. (tłum.), *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza znowu z języka ebrejskiego, greckiego i łacińskiego na Polski przełożone* ([Nieśwież? Zasław? Uzda?]: Daniel z Łęczycy 1572) (= *Biblia Budnego*).

Czechowic, M. (tłum.), *Nowy Testament to jest Wszystkie Pismo Nowego Przymierza z greckiego języka na rzecz polską wiernie i szczerze przełożone* [...] ([Kraków]: Rodecki 1577) (= NT Czechowica).

- Erasmus Desiderius (oprac. i tłum.), *Novum Testamentum iam quintum accuratissima cura recognitum* [...] (Basileae: Froben 1535).
- Leopolita, J.N. (tłum.), *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na polski język z pilnością według łacińskiej Biblii od Kościoła krześcijańskiego powszechnego przyjętej nowo wyłożona* (Kraków: Szarffenberger 1561) (= *Biblia Leopolity*).
- Leopolita, J.N. (tłum.), *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu na Polski język według łacińskiej Biblii, od Kościoła chrześcijańskiego powszechnego przyjętej: na wielu miejscach z pilnością poprawiona* [...] (Kraków: Szarffenberger 1575) (= zrewidowane wydanie *Biblii Leopolity*).
- [Murzynowski, S., (tłum.)], *Testament Nowy zupełny z greckiego języka na Polski przełożony* [...] (Królewiec: Augezdecki 1553) (= NT królewiecki).
- Nowy Testament Polskim językiem wyłożony według doświadczonego łacińskiego tekstu od kościoła krześcijańskiego przyjętego* [...] (Kraków: Szarffenberger 1566) (= NT krakowski).
- Wujek, J. [et al.] (tłum.), *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego w Kościele powszechnym przyjętego na polski język znowu z pilnością przełożone* [...] (Kraków: Drukarnia Łazarzowa 1599) (= Biblia jezuitów z 1599 r.).
- Wujek, J. [et al.] (tłum.), *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa, znowu z łacińskiego i z greckiego na polskie wiernie a szczyrzye przełożony i argumentami abo summariuszami każdych ksiąg i rozdziałów i anotacjami po brzegach objaśniony* [...] (Kraków: Piotrkowczyk 1593) (= NT jezuitów z 1593 r.).

#### Inne źródła

- Erasmus Desiderius, *In Novum Testamentum Annotationes* [...] (Basileae: Froben 1535) (= *Annotationes*).
- Kuntze, E. (red.), *Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Poloniae epistolae et acta 1581–1585. II. 1583* (Monumenta Poloniae Vaticanae 6; Cracoviae: Sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum Sandomiriae 1938).
- Responsa ad Congregationis Poloniae quaesita data mense februario anno 1585* (Nationalbibliothek Wien, rękopis 11977) 62r–66r.
- Stanisław Rozdrażewski do Everarda Mercuriana, Wilno, 12 lipca 1573 (list; Archivum Romanum Societatis Iesu, rękopis Germ. 153) 131r–132av.
- Wielewicki, J., *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u ś. Barbary w Krakowie od r. 1579 do r. 1599 (włącznie)* (Scriptores Rerum Polonicarum 7; Kraków: Akademia Umiejętności 1881).
- Wujek, J., *Postylle mniejszej części pirwsza ozimnia* [...] (Posnaniae: Wolrab 1579).

#### Literatura pomocnicza

- Belcarzowa, E., *Polskie i czeskie źródła przekładu Biblii Leopolity* (Kraków: Lexus 2006).
- Czerniatowicz, J., *Niektóre problemy naukowe grezystyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII w.* (Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich 1969).
- François, W., „Erasmus’s Revision of the New Testament and Its Influence on Dutch Bible Translations: The Dossier Revisited”, *The Bible Translator* 67/1 (2016) 69–101.
- Gąsiorowski, K., „Przekład Psalterza w Biblii Leopolity (w czterechsetlecie wydania Biblii)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 14/5 (1961) 189–195.
- Gerace, A., *Biblical Scholarship in Louvain in the ‘Golden’ Sixteenth Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019).
- Górski, K., „Biblia i sprawy biblijne w Postylli Reja”, *Z historii i teorii literatury* (Wrocław: PWN 1959) I.
- de Jonge, H.J., „Erasmus’s Translation of the New Testament: Aim and Method”, *The Bible Translator* 67/1 (2016) 29–41.

- Kossowska, M., *Biblia w języku polskim* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1968) I.
- Pietkiewicz, R., *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim. I. Od początku do 1638 roku* (Poznań: Palottinum 2016).
- Rubik, T., „Biblia Jakuba Wujka i Justusa Rabba. *Postylla katolicka mniejsza* z 1590 roku jako świadek tekstowy przekładu Nowego Testamentu sprzed pierwszej cenzury (1591–1592)”, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 66 (2022) 77–113.

## Reviews



Christoph Heilig, *The Apostle and the Empire. Paul's Implicit and Explicit Criticism of Rome* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2022). Pp. 192 + xxii. ISBN 978-0-8028-8223-3

**Marcin Kowalski**

The John Paul II Catholic University of Lublin  
marcin.kowalski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-8732-6868>

The imperial context of Paul's teaching is still a relatively young area of research which, according to N.T. Wright, has not yet clearly entered the history of interpretation of the apostle's writings.<sup>1</sup> It is combined with the broader "Paul and politics" category and assigned to social science and post-colonial approaches to Paul. Some label it simply as "empire criticism," in a way that one would speak of literary or rhetorical criticism. An author who has undoubtedly contributed to the popularity of this approach was Richard A. Horsley, with his three volumes dedicated to that subject.<sup>2</sup> Over the last few years, there have also been numerous publications attempting critical assessments of empire criticism. Those include the recent work *The Apostle and the Empire. Paul's Implicit and Explicit Criticism of Rome* by Christopher Heilig. The author is a postdoctoral researcher at the University of Basel, Switzerland. He has pursued theology and biblical studies in Germany and Scotland and received a doctorate from the University of Zurich. His other publications include: *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul* (2015); *Paul's Triumph. Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context* (2017); and *God and the Faithfulness of Paul* (2017), which he coedited with J. Thomas Hewitt and Michael F. Bird.

As can be seen, Christopher Heilig has already published on empire criticism. The latest book *The Apostle and the Empire* revisits the issue of hidden subtext associated with this approach, which the author addressed in *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul* (2015). He also refers to the research contained in *Paul's Triumph. Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context*. The monograph *The Apostle and the Empire* consists of five chapters, preceded by an Introduction and followed by a Conclusion. It offers Bibliography, Index of

<sup>1</sup> N.T. Wright, *Paul. Fresh Perspectives* (London: SPCK 2005) 79.

<sup>2</sup> R.A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA: Trinity 1997); R.A. Horsley (ed.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (Harrisburg, PA: Trinity 2000); R.A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (London: Continuum 2004).

Authors, Index of Subjects, and Index of Scripture and Other Ancient Texts. The Foreword to the book was contributed by John M.G. Barclay, who, while not an enthusiast of empire criticism, emphasises the role that Heilig's publications have played in the study of hidden subtext in Paul, praises the author's nuanced approach to Paul's attitude towards the Empire (his refusal to accept the binary "all or nothing" alternatives, xii) and describes the present monograph as "the enormous stimulus," taking "a significant step forward—further than others and further than his own earlier work on this subject" (xiv).

In the Preface, the author explains his return to the question of whether or not Paul's letters exhibit a "coded" criticism of Caesar with the emergence of new voices in the discussion. They belong to an early career scholar, Laura Robinson, who in an article published in 2021 argues against the presence of hidden anti-imperial transcript in Paul.<sup>3</sup> In the Introduction (pp. 1–4), Heilig briefly accentuates the changing political atmosphere surrounding the research on this issue and sets the recent book in the context of his previous publications. Once again, there is a reference to the essay by Laura Robinson, who will be an important discussion partner for the author.

In Chapter 1, "The Classical Subtext-Hypothesis" (pp. 5–34), the author begins by recalling the Wright-Barclay debate, which is an important reference point for any contemporary discussion on the anti-imperial subtext hypothesis. Referring to a series of necessary conditions of Wright's hypothesis individuated by Barclay, the author dwells longer on the fifth and final criterion. It suggests that expressing anti-imperial criticism in hidden subtext does not harmonise with the personality of Paul, who elsewhere in his letters explicitly criticises idolatry and the rulers of this world (1 Cor 2:6). Heilig had already suggested in his earlier publications that another, more convincing rationale must be found if the subtext hypothesis is to be considered plausible. The impetus for rethinking this issue was provided by the aforementioned publication by Robinson, whose main thoughts the author summarises, with which he disputes, and most of whose conclusions he rejects later in Chapter 1 (pp. 11–34).

Robinson suggests that there simply is no hidden subtext in Paul's letters. His epistles would not be considered "seditious" by the Empire, and the Empire itself had no mechanisms to control them. Rome was not a "policy state", and the apostle, according to Robinson, did not need to hide his attitude to authority, being, after all, put in Roman prisons while preaching the gospel. Agreeing with the conclusion regarding the lack of institutions controlling free speech in Rome, Heilig nevertheless draws attention to the marginal position of the Christian church, exposed at any time to the outbreak of persecution, trials or even the death penalty, as illustrated by Pliny the Younger's letters to Trajan. According to the author, "[...] following the Christian faith had *always* been dangerous because *no* law against it was needed to execute members of the congregations" (p. 18); "the *nomen ipsum*—the fact of calling oneself a Christian alone—was a punishable crime because

3 L. Robinson, "Hidden Transcripts?: The Supposedly Self-Censoring Paul and Rome as Surveillance State in Modern Pauline Scholarship," *New Testament Studies* 67/1 (2021) 55–72.



it went hand in hand with troublesome behavior” (p. 20). “Christians could have been executed just as well before Trajan’s rescript and if there never was a legal requirement, e.g., an edict that established this process in the first place, this means that there *never* was a period in the early church when being a Christian was not potentially dangerous—and this includes the time of Paul’s missionary activity.” (pp. 21–22). Mere suspicions of anti-social behavior could easily lead to trials and convictions. Therefore, the author concludes, “at the time of Paul being a Christian was ‘punishable’ in practice even though it was not ‘prohibited’ in theory” (p. 25). Ultimately, according to Heilig, “the Roman Empire might not have been a ‘police state’ but this does not mean that Christians would have enjoyed unfettered religious liberty, as Robinson seems to imply. To the contrary, it is precisely the lack of clear legal regulations in the background of Pliny’s behavior which makes it plausible that similar things could have happened also much earlier.” (p. 31).

Having laid these foundations, in Chapter 2, “Beyond Hidden Criticism” (pp. 35–54), the author proceeds to re-examine the rationale behind the argument that Paul may have used hidden subtext in his letters. At that point, Heilig advocates a departure from a dichotomous approach, proposing a nuanced reading of “Paul’s behavior as a *constantly negotiated compromise* between what was necessary to remain truthful to the gospel and what was necessary for the proclamation of the gospel to even remain possible.” (p. 36). What it also means is that, when looking for Paul’s critique of the Empire and the presence of a hidden transcript in his letters, one has to take into account the nature and circumstances of the community and the nature of Paul’s particular correspondence (did the apostle consider his attitude to the Empire to be an important issue to communicate to the community?). Ultimately, the author is inclined to conclude that hidden criticism in Paul’s letters is “not well concealed at all but rather out there in the open” (p. 49). A closer look at Pauline epistles and the condensed narrative that is typical to the apostle, allows one to see not so much hidden as “*overlooked* criticism—or overlooked indications for Pauline discontent with the Roman Empire” (p. 54).

Chapter 3, “Rediscovering Contemporary Contexts” (pp. 55–71), is a practical illustration of what the author claimed in Chapter 2, i.e. how easy it is to overlook the Roman (anti-imperial) context of Paul’s letters and how careful an observer of Roman reality the apostle was. This is exemplified by Heilig’s reading of 2 Cor 2:14, which alludes to Roman triumphal processions. The author proposes an interpretation of the notoriously difficult verb *thriambeuo* which, according to him, portrays God to be the triumphator in a procession in which Paul and his co-workers appear as captives presented to the watching crowd (p. 60). The image evokes associations with Rome and, according to the author, with a particular emperor whom Paul might have in mind – Claudius and his triumphal procession of 44 CE, celebrated to mark the conquest of Britain. What makes such an interpretation plausible, according to Heilig, is the discovery of the inscriptions, testifying to the presence of a priest of the personified goddess Victoria Britannica in Corinth, and accordingly to a cult centred on the military victory that had secured Claudius his triumphal procession (p. 69). In Chapter 4, “Reconstructing Unease” (pp. 71–101), the author

consequently reconstructs Paul's unease with the Roman Empire by reading 2 Cor 2:14 in the context of the public Roman transcript (p. 71). What the apostle may be criticising here is the very person of Claudius and the dubious nature of his triumph, as well as the attitude of the Corinthians as spectators of Paul's preaching. Above all, however, Paul confronts the emperor and Christ in the universal, global, timeless and iterative aspects of their triumph, additionally casting the God of Israel, suspicious for the Romans, in the role of the triumphator. The transcript that emerges from the reading of 2 Cor 2:14 represents a critical interaction with "Rome," her contemporary politics and larger ideological structures (p. 101). The message, according to the author, is not hidden but simply overlooked.

Chapter 5, "Sharpening Our Exegetical Senses" (pp. 102–134), represents a kind of broader conclusions that the author draws from his reading of 2 Cor 2:14, answering the question: "What has caused our blindness and how can we sharpen our senses so that we do not miss important aspects of the text" (p. 102). Heilig is convinced that exploring the overlooked interaction between Paul and the Empire is the right direction. In a long excursus on Rom 13:1–7, he argues for a serious consideration of "postcolonial sensitivities" and a more nuanced reading of the apostle's both critical and negotiating attitude towards Rome. The fact that important social and political layers to Paul's message are notoriously missing in commentaries and scholarly studies is also, according to the author, a sign of the weakness of contemporary exegesis, which should be based more on a cognitive-linguistic approach, making extensive use of literature, coinage, papyri, inscriptions, and reliefs, searchable online and available thanks to "digital humanities." Following Stanley Porter, Heilig argues that a new format of biblical commentaries (specialised, focused on one aspect of the text) is needed as the existing formula seems to be exhausted, leading only to the repetition of information and interpretations already in circulation. In Conclusions (pp. 135–142), the author summarises his reflections on "hidden transcript" in the context of the Wright-Barclay discussion, and refers to Robinson, with whose thesis he ultimately disagrees. Once again, Heilig reiterates his deduction regarding the presence of an open but overlooked critique of the Empire in Paul, which is worth exploring, but whose presence must each time be proven. He also repeats his call for a new type of exegesis that would open the eyes and ears of biblical scholars to the "echoes of the Empire."

Christopher Heilig's *The Apostle and the Empire* is an important publication within the current of empire criticism. The work, while building significantly on the author's earlier monographs, decidedly moves forward the discussion on the hidden transcript in Paul. The idea of an "overlooked anti-imperial subtext" is intriguing, opening also to further questions. Has Paul's anti-imperial message been overlooked only by the majority of the contemporary scholars or also by his historical audience? If the latter group also remained immune to the apostle's subtext, how does this attest to his rhetorical competence? Perhaps, after all, this is a secondary message that Paul was not concerned with in Corinth or Rome? This would be understandable given the uncertainty about the fate of Christians in the Empire that Heilig sketches so convincingly. The author's philological analyses of *thriambeuo* in 2 Cor 2:14 are detailed, reliable and thoroughly convincing. Heilig's historical exegesis

and its conclusions may seem more problematic. Is it indeed the case that in 2 Cor 2:14 Paul criticises the Corinthians for their spectator attitude? There are also opponents of the apostle in Corinth, and the context of the Roman triumphal procession may interestingly indicate that they are keen to gain the applause of the community. It seems from Paul's argumentative strategy in 2 Corinthians that the apostle's criticism is aimed more at his adversaries than at the Corinthians. By portraying himself as a captive of the crucified Christ, the apostle goes against the grain of their triumphalist style of preaching. One sometimes has the impression that in Heilig's analysis, remarkably rich in historical and cultural references, Paul's argumentation and the wider theological perspective are lost. This is always the danger of the detailed historical-cultural analyses which the author advocates so much, and which sometimes leave no room for other layers. Be that as it may, Christopher Heilig's *The Apostle and the Empire* is an excellent book, indicating the fruitfulness of empire criticism in Pauline studies. It should definitely be read by anyone interested in the imperial context of Pauline churches.



# **Biblical News**




## **Działalność Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w roku akademickim 2021/2022**

Academic Activities of the Institute of Biblical Studies  
at the John Paul II Catholic University of Lublin  
in the Year 2021/2022

**Tomasz Bartłomiej Bąk**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
tbak@kul.pl

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

---

### **I. Sprawy personalne**

W roku akademickim 2021/2022, podobnie jak w roku ubiegłym, Sekcja Nauk Biblijnych KUL działała w ramach czterech katedr:

#### **1. Katedra Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych**

Kierownik – ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, prof. KUL

Pracownicy:

- ks. dr hab. Andrzej Piwowar, prof. KUL
- ks. dr Krzysztof Napora SCJ
- ks. dr Arnold Zawadzki
- ks. dr Zbigniew Niemirski (etat dydaktyczny; niepełny wymiar godzin)

#### **2. Katedra Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej**

Kierownik – ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel

Pracownicy:

- ks. prof. dr hab. Henryk Drawnel SDB
- ks. dr Tomasz Bąk
- ks. dr Marcin Biegas (etat dydaktyczny; niepełny wymiar godzin)
- ks. dr Michał Powęska (etat dydaktyczny; niepełny wymiar godzin)

#### **3. Katedra Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich**

Kierownik – dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL

Pracownicy:

- ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF
- ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL
- ks. dr Sławomir Czajka (etat dydaktyczny; niepełny wymiar godzin)
- ks. dr hab. Jacek Kucharski (etat dydaktyczny; niepełny wymiar godzin)

4. Katedra Teologii Biblijnej i Proforystyki

Kierownik – ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk

Pracownicy:

- ks. dr hab. Marcin Kowalski, prof. KUL
- ks. dr Marcin Zieliński
- ks. dr Paweł Lasek

## II. Ważniejsze wydarzenia naukowe i organizacyjne

Na początku października 2021 r. ukazała się książka ks. dr. hab. Andrzeja Piwowara, prof. KUL, *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. I. Rozdziały 1–5* (Biblia Lublinensia 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021). Książka jest szczegółową analizą składniową greckiego tekstu pierwszych pięciu rozdziałów Ewangelii według św. Marka. Została w niej określona rola syntaktyczna każdego słowa oryginalnego tekstu greckiego. Czytelnik może przekonać się o składniowej złożoności pierwszych pięciu rozdziałów Ewangelii i pełniej je odczytać. To, co wyróżnia *Analizę składniową greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka*, to fakt, że autor często starał się podać nie tylko jedną funkcję składniową, jaką pełni dane słowo w kontekście wersetu, ale wszystkie opcje interpretacyjne i składniowe, które są możliwe w ramach danego fragmentu. Dzięki takiemu podejściu można odczytać całe bogactwo i złożoność tekstu greckiego oraz głębiej i dokładniej poznać ich treść – często w nowym świetle. Książka z pewnością stanie się ważnym narzędziem do badań egzegetycznych prowadzonych przez biblistów, ale również cenną lekturą dla każdej osoby, która pragnie głębiej poznać przesłanie i treść Mk 1–5. Analiza pozostałych rozdziałów Ewangelii Marka ukazała się w kolejnych tomach trylogii ks. Piwowara: *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. II. Rozdziały 6–10* (Biblia Lublinensia 2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021) oraz *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. III. Rozdziały 11–16* (Biblia Lublinensia 3; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).

Druga ważna pozycja bibliograficzna wydana na progu nowego roku akademickiego to publikacja ks. dr. hab. Adama Kubisia, prof. KUL, *Patmos. Geografia, historia, apokryfy* (Biblioteka Szkoły DABAR 2; Rzeszów: Bonus Liber 2021). Książka po raz pierwszy przybliży polskim czytelnikom geografię i historię wyspy Patmos, nazywanej niekiedy Synajem Nowego Testamentu. Publikacja zawiera dokładny opis dwóch głównych miejscowości:



Chora i Skala, a także klasztoru Groty Apokalipsy, klasztoru Jana Teologa i innych godnych nawiedzenia miejsc znajdujących się na Patmos. Może służyć jako przystępny przewodnik dla udających się na świętą wyspę. Ostatnią część książki stanowi dyskusja nad powodami obecności św. Jana Apostoła na Patmos. W publikacji można również znaleźć tekst apokryfu *Życie Jana pióra Prochora* z V w. niezwykle barwnie opisującego pobyt Jana Apostoła na wyspie.

**30 września 2021 r.** ukazał się kolejny numer czasopisma *Verbum Vitae*, poświęcony greckiej filozofii oraz hellenizacji w Biblii: „Greek Philosophy and Hellenization in the Bible and Christian Theology”.

Uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego miała miejsce 18 października 2021 r. w święto św. Łukasza Ewangelisty. Spotkanie profesorów i doktorantów Sekcji Nauk Biblijnych KUL miało miejsce w Domu na Podwalu w Lublinie; było poprzedzone Mszą Świętą sprawowaną w kościele pw. św. Wojciecha. Kierownik SNB KUL, ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, podkreślił w homilii, że wspólna modlitwa jest okazją, aby zawierzyć Bogu przyszłość i prosić o Boże błogosławieństwo na czas pracy naukowej.

**21 października 2021 r.** społeczność akademicka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z bólem przyjęła wiadomość o śmierci śp. **ks. Grzegorza Pawłowskiego (Jakuba Hersza Grinera)**, kapłana archidiecezji lubelskiej, absolwenta Instytutu Nauk Biblijnych KUL. Zmarł w 90 roku życia i 63 roku kapłaństwa. Był protonotariuszem apostolskim, honorowym obywatelem miasta Lublina, wybitnym duszpasterzem Polonii w Ziemi Świętej.

Zmarły związany był z naszą uczelnią poprzez studia filozoficzno-teologiczne w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie w latach 1952–1958. Jako wikariusz podjął w latach 1968–1970 studia specjalistyczne w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Na naszej uczelni wielokrotnie odbywały się promocje jego książek. Ksiądz Grzegorz Pawłowski łączył w sobie dwie ojczyzny – Polskę i Izrael, dlatego dewizę naszej uczelni – Bogu i Ojczyźnie – mógł jeszcze bardziej rozszerzać i propagować, będąc ambasadorem naszej *Alma Mater* w Ziemi Świętej przez ponad 50 lat. Wykorzystując wiedzę zdobytą na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ks. Pawłowski napisał katechizm w języku hebrajskim *Poznaj Mesjasza*, a także 10 książek komentujących Biblię oraz ukazujących realia Polski i Izraela w XX i XXI wieku. Często odnosił do siebie tytuł „sługa Mesjasza”, wcielając go jako ocalały z zagłady w swoje codzienne życie w Polsce i w Ziemi Świętej. Msza pogrzebowa odbyła się 3 listopada 2021 r. o godz. 10.00 w archikatedrze lubelskiej. O godz. 14.00 zostały odprawione obrzędy pogrzebowe na cmentarzu w Izbicy.

**17 listopada 2021 r.** o godz. 19.00 w kościele akademickim KUL, w 9 rocznicę śmierci **ks. prof. dr. hab. Józefa Kudasiewicza**, została odprawiona Msza Święta w intencji zmarłych pracowników i studentów Instytutu Nauk Biblijnych KUL. Mszy Świętej przewodniczył ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, a homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk.

**20 maja 2022 r.** odbyło się uroczyste wręczenie nagród im. Profesora Zbigniewa Zaleskiego dla doktorantów Szkoły Doktorskiej KUL za publikacje naukowe. Laureaci reprezentowali niemal wszystkie dyscypliny, w których kształci Szkoła Doktorska KUL: nauki teologiczne, literaturoznawstwo, psychologię, historię, pedagogikę, nauki prawne, prawo kanoniczne i filozofię. Wśród laureatów nagrody I stopnia była doktorantka Sekcji Nauk Biblijnych – **s. mgr Dorota Chwiła FMA** za publikację „Janowe wyrażenie *Jednorodzony w łonie Ojca* (J 1,18) w kontekście Targumu Neofiti 1”, *Collectanea Theologica* 91/3 (2021) 5–35.

**30 maja 2022 r.** odbył się egzamin licencjacki, do którego przystąpiło pięciu studentów Sekcji Nauk Biblijnych KUL: **s. Dorota Chwiła FMA**, **Tomasz Kacprzyk**, **o. Maciej Pawlik OSB**, **ks. Linas Šipavičius** oraz **Karolina Sobczyk**. Komisja egzaminacyjna, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Marcin Składanowski (prodziekan Wydziału Teologii), pozytywnie oceniła odpowiedzi studentów.

**13 czerwca 2022 r.** odbyło się spotkanie pracowników i studentów SNBKUL. O godz. 18.00 w parafii pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych (u księży salezjanów) została odprawiona Msza Święta dziękczynna na zakończenie roku akademickiego.

### III. Sympozja naukowe organizowane w Sekcji Nauk Biblijnych KUL

#### Jesienne Dni Biblijne

20–21 października 2021 r. Papieska Komisja Biblijna wraz Sekcją Nauk Biblijnych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie zorganizowały międzynarodową konferencję naukową „**Biblical Anthropology – A Message for Contemporary People**” [Antropologia biblijna – przesłanie dla współczesnego człowieka].

Wychodząc od nowo opublikowanego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, podjęto refleksję nad tematami związanymi z antropologią biblijną i ich wagą dla współczesnego człowieka. Podczas konferencji przedyskutowany został dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, jego powstanie, charakter, cel i recepcja w Kościele. Podjęte zostały także ważne tematy z zakresu antropologii biblijnej: znaczenie obrazu Bożego w człowieku, realizacja królestwa Bożego w ludzkim świecie, biblijna wizja miłości i płciowości, cielesny i duchowy wymiar natury ludzkiej, stosunek do świata stworzonego, wolność i determinizm czy chrystologiczny model natury człowieka. Szukano odpowiedzi na pytanie, jak współczesnemu człowiekowi komunikować prawdy antropologii biblijnej, wchodząc w dialog ze współczesną nauką i nie tracąc przy tym specyfiki przesłania biblijnego. Specjalna sesja poświęcona została antropologii św. Pawła, którą razem z przedstawicielami Papieskiej Komisji Biblijnej analizowali zaproszeni wybitni specjaliści: Susan Eastman, Craig Keener, Joel B. Green, Troels Engberg-Pedersen i Volker Rabens. Z uwagi na ograniczenia pandemiczne konferencja odbyła się w formie on-line, z wykorzystaniem platformy Microsoft Teams.

## Zaproszeni prelegenci:

- Ibolya Balla (Reformed Theological Academy, Papa, Węgry),
- Pasquale Basta (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy),
- Jaap Doedens (Reformed Theological Academy, Papa, Węgry),
- Troels Engberg-Pedersen (University of Copenhagen, Dania),
- Susan Eastman (Duke Divinity School, Durham, NC, USA),
- Joel B. Green (Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, USA),
- Craig Keener (Asbury Theological Seminary, Wilmore, KY, USA),
- Branislav Kľuska (Catholic University in Ružomberok, Słowacja),
- Artur Malina (Uniwersytet Śląski, Polska),
- Volker Rabens (Friedrich-Schiller University, Jena, Niemcy).

## Prelegenci Papieskiej Komisji Biblijnej:

- Pietro Bovati (Pontificio Istituto Biblico, Rzym, Włochy; sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej w latach 2015–2020),
- Nuria Calduch-Benages (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy; sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej),
- Luís Henrique Eloy e Silva (Pontifical Catholic University of Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazylia),
- Adrian Graffy (Executive Committee of the Catholic Biblical Association of Great Britain, Wielka Brytania),
- Mary Healy (Sacred Heart Major Seminary, Detroit, MI, USA),
- Marcin Kowalski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska),
- Marida Nicolaci (Pontifical Theological Faculty of Sicily, Włochy),
- Henry Pattarumadathil (Pontificio Istituto Biblico, Rzym, Włochy),
- Hugo Orlando Martínez Aldana (Corporación Universitaria Minuto de Dios, Kolumbia),
- Levente Balázs Martos (Pázmány Péter Catholic University, Węgry),
- Jean-Bosco Matand Bulembat (Université Catholique du Congo, Kongo),
- Błażej Štrba (Comenius University in Bratislava, Słowacja),
- Henryk Witczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska).

**Wiosenne Sympozjum Biblijne**

Wiosenne Sympozjum Biblijne „*Zbuduję Mój Kościół (Mt 16,18). Eklezjologia biblijna*” odbyło się **16 marca 2022 r.** Podczas czterech sesji wygłoszonych zostało 12 referatów. Ze względu na trwające obostrzenia pandemiczne sympozjum miało charakter hybrydowy, a jego przebieg przedstawiał się w następujący sposób:

Sesja I (prowadził ks. dr Marcin Zieliński)

- o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE (Kraków, UPJP2): „Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej”;
- ks. dr Krzysztof Napora (Lublin, KUL): „Izrael: ‘am, gôy, qāhāl, czy ‘ēdāh?’”

- ks. dr hab. Marcin Kowalski, prof. KUL (Lublin, KUL): „Kościół jako świątynia i mieszkanie Boga w korespondencji korynckiej”.

Sesja II (prowadził dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL)

- ks. prof. dr hab. Artur Malina (Katowice, UŚ): „Πάντες σκανδαλισθήσεσθε” (Mk 14,27; Mt 26,31). Upadek i powstanie uczniów Jezusa”,
- ks. dr Andrzej Banaszek (Warszawa): „Eklezjalny wymiar postawy «bycia dzieckiem» w świetle synoptyków”,
- ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF (Lublin, KUL): „Diakon Szczepan – wielowymiarowość chrześcijańskiej posługi w Kościele pierwotnym”.

Sesja III (prowadził ks. dr Michał Powęska)

- ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (Lublin, KUL): „Eklezjotwórcze działanie Ducha Świętego we wspólnocie Janowej”,
- ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki (Toruń, UMK): „Kościół w Apokalipsie św. Jana – wspólnota formowana i formująca”,
- ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik (Wrocław, PWT): „Kwestia chrześcijańska w środowisku Jabne pod koniec I w. po Chr.?”.

Sesja IV (prowadziła s. mgr lic. Dorota Chwiła FMA)

- ks. mgr lic. Łukasz Biełusz MSF (KUL, Lublin): „*Ja jestem krzewem winnym, wy – lato-roślami* (J 15,5). Prześladowany Kościół w świetle pożegnalnej mowy Jezusa”,
- mgr lic. Przemysław Kubisiak (KUL, Lublin): „*Jeśli ktoś nie umie stanąć na czele własnego domu, jakżeż będzie się troszczył o Kościół Boży?* (1 Tm 3,5). Obraz domu jako wzoru troski i odpowiedzialności w zarządzaniu Kościołem”,
- o. mgr lic. Justyn Berus OFM (UMK, Toruń): „*Nie posłał mnie Pan, abym siedział spokojnie w domu* (DzJPr 83). Ikonograficzne ukazanie wybranych scen z apokryfu *Dzieje Jana pióra Prochora*, a zadania mnichów w budowaniu i formowaniu Kościoła”.

Po każdej sesji przewidziany był czas na dyskusję i pytania do prelegentów.

#### **IV. Działalność naukowo-dydaktyczna pracowników Sekcji Nauk Biblijnych KUL**

Prezentację działalności naukowo-dydaktycznej rozpoczyna osoba kierownika Sekcji Nauk Biblijnych KUL. W dalszej kolejności przyjęty został porządek alfabetyczny. Sprawozdanie obejmuje działalność pracowników sekcji zatrudnionych na etatach badawczych lub badawczo-dydaktycznych. Pod hasłem „Działalność dydaktyczna poza KUL” należy rozumieć wykłady wykraczające poza obowiązkowe zajęcia prowadzone przez pracowników SNB KUL.

## 1. Ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel

### Książki pod redakcją

1. M. Parchem, *Targum Neofiti 1. Księga Powtórzonego Prawa* (Biblia Aramejska 5; Lublin: Gaudium 2021).
2. G. Pawłowski (Jakub Hersz Griner), *Mesjasz i Jego wyznawcy* (Lublin: Gaudium 2021).
3. A.S. Jasiński OFM, *Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Księga Jeremia-sza, Lamentacje, Księga Barucha, Księga Ezechiela* (Poznań: Pallottinum 2021).

### Artykuł naukowy

„Motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów w targumach”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 31/1 (2022) 115–126.

### Artykuły popularnonaukowe

1. „Liber Defunctorum: O. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (19.12.1930 – 28.01.2021)”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 17–18 (2021) 458–462.
2. „Abraham w tradycji Starego i Nowego Testamentu”, *Krąg Biblijny* 46 (2021) 117–122.
3. „Bohaterowie Starego Testamentu: Izaak – życie i dzieło”, *Krąg Biblijny* 47 (2021) 151–155.
4. „Izaak w tradycji biblijnej i pozabiblijnej”, *Krąg Biblijny* 47 (2021) 155–160.
5. „Darem Ducha Świętego jest męstwo”, *Apostoł Miłosierdzia Bożego* 1(113) (2022) 48–49.
6. „Bohaterowie Starego Testamentu: Jakub – życie i dzieło”, *Krąg Biblijny* 48 (2022) 117–121.
7. „Bohaterowie Starego Testamentu: Józef – życie i dzieło”, *Krąg Biblijny* 49 (2022) 129–134.
8. „Darem Ducha Świętego jest bojaźń Boża”, *Apostoł Miłosierdzia Bożego* 4(116) (2022) 26–27.
9. „Darem Ducha Świętego jest pobożność”, *Apostoł Miłosierdzia Bożego* 3(115) (2022) 36–37.
10. „Darem Ducha Świętego jest umiejętność”, *Apostoł Miłosierdzia Bożego* 2(114) (2022) 58–59.
11. „Walka Jakuba z tajemniczą istotą w interpretacji chrześcijańskiej”, *Krąg Biblijny* 48 (2022) 121–126.
12. „Doświadczenie Boga przez bohaterów opowiadania o Józefie (Rdz 37–50)”, *Krąg Biblijny* 49 (2022) 135–140.

### Realizacja grantów naukowych

1. Grant Regionalnej Inicjatywy Doskonałości – „Targums between Old and New Testament”.

- Grant Ministerstwa Edukacji i Nauki „Doskonała Nauka”. Moduł: Wsparcie monografii naukowych, którego finalnym celem jest upowszechnianie najnowszych osiągnięć nauki polskiej w świecie: „Antyjudajizm a Ewangelia Janowa”.

### Działalność sympozjalna

- Referat: „Odpoczynek Boga jako zwieńczenie stwórczego dzieła Boga (Rdz 2,1–3)”, Międzynarodowa Konferencja Naukowa Colloquia Gedanesia: „Odpoczynek – jak, gdzie, kiedy i po co?” (Uniwersytet Gdański, 19–20.11.2021).
- Organizacja i prowadzenie dyskusji po wykładzie rabina prof. Abrahama Skórki, Dzień Judaizmu (KUL, 17.01.2022).
- Referat: „Eklezjotwórcze działanie Ducha Świętego we wspólnocie Janowej”, Wiosenne Sympozjum Biblijne „*Zbuduję Mój Kościół* (Mt 16,18). Eklezjologia biblijna” (KUL, 16.03.2022).
- Referat: „Relacje ideowe i intertekstualne pomiędzy Targumem Izajasza a Ewangelią Janową”, Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Targum do Ksiąg Prorockich w kontekście aramejskich przekładów Biblii Hebrajskiej (Warszawa, UKSW, 31.05.2022).
- Referat: „Dialog chrześcijańsko-żydowski w świetle badań nad Biblią Aramejską” (Lublin, klasztor oo. Dominikanów, 19.06.2022).
- Referat: „L’expression *pain du ciel* (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) dans l’évangile de saint Jean à la lumière des textes de l’Ancien Testament”, Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Termes et relations du pain dans les textes bilingues” (KUL, 26–27.08.2022).

### Szkolenia, staże i kwerendy biblioteczne

- Kwerenda biblioteczna: Biblicum (Rzym, 24–25.05.2022).
- Staż naukowy. Kwerenda biblioteczna do przygotowania monografii: Ecole Biblique (Jerozolima 4.08 – 12.09.2022).

### Recenzje obronionych rozpraw doktorskich

- Andrzej Kosiński, *Jetro – teść Mojżesza we wczesnej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej* (UKSW, Warszawa 2021). Promotor: dr hab. Anna Kuśmirek.
- Barbara Marcinkowska, *Modlitwa Maryi w dziele Łukaszym* (UPJPII, Kraków 2021). Promotor: ks. dr hab. Piotr Łabuda.
- Ks. Michał Kossowski, *Seder paschalny a teologia Eucharystii* (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Toruń 2022). Promotor: ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki.
- Mirosław Śliwiński, *Od rzeki Kebar do potoku świątynnego. Motyw wody w Księdze Proroka Ezechiela* (Uniwersytet Opolski, Opole 2022). Promotor: o. prof. dr hab. Sebastian Jasiński.
- Naanlong Bruno Yenkw, *Jesus’ Attitude Towards the Tradition of the Elders Concerning Purity and Impurity According to the Gospel of Mark 7:1–23* (UKSW, Warszawa 2022). Promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Kręciłło.

### Recenzja w postępowaniu dotyczącym przyznania stopnia naukowego

Recenzja o nadanie tytułu profesora ks. dr. hab. Bartoszowi Adamczewskiemu w dyscyplinie nauk teologicznych – Rada Doskonałości Naukowej (25.05.2022).

### Recenzje wydawnicze książek

1. M. Ołdakowska-Kufłowa, *Ewangelia według... Współczesne powieści inspirowane Księgami Nowego Testamentu* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
2. K. Wojciechowska – M. Rosik, *Głosząc przyjście Pana. Komentarz strukturalny do Drugiego Listu św. Piotra* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 2022).
3. M.K. Frąckiewicz, *Antroponimia Żydów łomżyńskich w kontekście kulturowym (opracowanie ze słownikiem)* (Mniejszości Narodowe i Etniczne w XIX i Początkach Wieku XX w Łomżyńskim 1; Łomża: Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wągów – Polskie Towarzystwo Historyczne 2022).
4. A. Banaszek, *Ufność i posłuszeństwo w postawie dziecka w Królestwie Bożym jako wzór relacji Jezusa z Ojcem. Analiza egzegetyczno-teologiczna Mk 9,33–37 i par. oraz Mk 10,13–16 oraz par.* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2022).
5. K. Rudziński, *Księga Ezechiela w liturgii rzymskiej okresu Wielkiego Postu po II Soborze Watykańskim. Studium biblijno-pastoralne* (Warszawa: Nicea 2022).
6. M. Wyrzykowski, *Uniwersalny wymiar interpretacji alegorycznej Filona z Aleksandrii* (Warszawa: Akademia Katolicka 2022) 216.

### Recenzje wydawnicze artykułów naukowych

1. *Verbum Vitae* (2 recenzje).
2. *Collectanea Theologica* (3 recenzje).
3. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* (4 recenzje).
4. *Studia Gdańskie* (3 recenzje).
5. *Vox Patrum* (2 recenzje).
6. *Ethos* (2 recenzje).
7. *Colloquia Theologica Ottoniana* (1 recenzja).

### Działalność dydaktyczna poza KUL

Wykłady biblijne dla siostr karmelitanek w Dysie: „Apokaliptyka żydowska i Apokalipsa św. Jana”.

### Działania popularyzujące Biblię

1. Organizacja Kursu Formacji Biblijnej KUL.
2. Liczne wystąpienia w telewizji i w radiu jako ekspert KUL do spraw biblijnych.
3. Spotkania z cyklu W Blasku i Mocy Słowa Bożego w parafii (raz w miesiącu).
4. *Lectio divina* w archikatedrze lubelskiej (raz w miesiącu).

5. Spotkania biblijne w Ognisku Światła i Miłości w Łopocznie (3 spotkania).
6. Organizacja Niedzieli Biblijnej w archidiecezji lubelskiej (centralne uroczystości w parafii pw. św. Antoniego w Lublinie, 22.01.2022).
7. Organizacja Tygodnia Biblijnego (centralne uroczystości w parafii pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Lubartowie, 1.05.2022).
8. Organizacja pielgrzymki-rekolekcji biblijnych do Ziemi Świętej.

### **Inne osiągnięcia i pełnione funkcje**

1. Członek Senatu KUL.
2. Kierownik Sekcji Nauk Biblijnych KUL.
3. Kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Sekcji Nauk Biblijnych KUL.
4. Konsultor Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski.
5. Prezes Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Bibliistyki „Verbum Sacrum”.
6. Redaktor naczelny *The Biblical Annals*.
7. Redaktor naukowy projektu: Biblia Aramejska.
8. Członek zespołu ekspertów KUL.
9. Kierownik Kursu Formacji Biblijnej KUL.
10. Udział w komisji w roli sekretarza w celu przeprowadzenia postępowania habilitacyjnego ks. dr. Jacka Kucharskiego (Wydział Teologii KUL, 27.09.2022).

## **2. Ks. dr Tomasz Bąk**

### **Sprawozdanie**

„Działalność Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w roku akademickim 2020/2021”, *The Biblical Annals* 12/1 (2022) 169–198.

### **Działalność sympozjalna**

Organizacja konferencji krajowej: Wiosenne Sympozjum Biblijne „*Zbuduję Mój Kościół* (Mt 16,18). Eklezjologia biblijna” (Lublin, KUL, 16.03.2022).

### **Grant naukowy i wyjazd stażowy**

1. „Edycja krytyczna i analiza filologiczna dwóch rozdziałów Deutero-Izajasza (Iz 51–52) na podstawie koptyjskiego manuskryptu sa 52 (M 568), innych rękopisów dialektu sa-idzkiego oraz greckiego tekstu Septuaginty”. Projekt badawczy, finansowany przez Instytut Nauk Teologicznych WT KUL (czas realizacji: 23.11.2021 – 31.12.2022).
2. Wyjazd stażowy do Rzymu (Papieski Instytut Orientalny): Regionalna Inicjatywa Doskonałości (RID) – Zadanie 2 – Staże naukowe WT (1/6-30-19-01-0701-0030-0002); związany z projektem: „Edycja manuskryptu koptyjskiego” (czas realizacji wyjazdu stażowego: 28.04 – 31.05.2022).



### Udział w szkoleniu

Szkolenie warsztatowe: „Metodyka dydaktyki pracy zdalnej” (Lublin, KUL, 21.03 – 6.06.2022).

### Działalność dydaktyczna poza KUL

1. Wykłady: Egzegeza Nowego Testamentu: Pisma Pawłowe; Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie (rok III i IV, semestr II, rok akademicki 2021/2022).
2. Wykłady z egzegezy Starego i Nowego Testamentu. Podyplomowe Studia Teologiczno-Katechetyczne. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie (rok akademicki 2021/2022).

### Promotorstwo prac dyplomowych

1. Magdalena Blok, „*Nie bój się, wierz tylko!*” *Strach i zwątpienie w konfrontacji z wiarą: analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna perykopy o wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5,21–24.35–43)* (Podyplomowe Studia Teologiczno-Katechetyczne. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie; Rzeszów 2022).
2. Barbara Buszta, „*Stań się gorliwy i nawróć się*”. *Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna listu do kościoła w Laodycei* (Podyplomowe Studia Teologiczno-Katechetyczne. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie; Rzeszów 2022).
3. Aneta Lotycz, „*Zwycięzcy dam spożyć z drzewa życia*”. *Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna listu do Kościoła w Efezie (Ap 2,1–7)* (Podyplomowe Studia Teologiczno-Katechetyczne. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie; Rzeszów 2022).
4. Monika Ożóg, „*Bartymeusz wzorem Jezusowego ucznia. Analiza literacka, egzegetyczna i teologiczna perykopy o uzdrowieniu niewidomego*” (Mk 10,46–52) (Podyplomowe Studia Teologiczno-Katechetyczne. Instytut Teologiczno-Pastoralny w Rzeszowie; Rzeszów 2022).

### Pełnione funkcje

1. Członek Zespołu ds. Umiejdzynaradawiania Szkoły Doktorskiej (Lublin, KUL, od 11.02.2021 r.).
2. Redaktor działu „Varia” w czasopiśmie *The Biblical Annals*.

### Inne osiągnięcia

Nagroda Prorektora KUL za najlepiej punktowaną publikację naukową opublikowaną w roku 2021 (13.12.2021).

### 3. Ks. prof. dr hab. Henryk Drawnel SDB

#### Rozdziały w monografiach

„An Inquiry into the Work of the Heaven and Earth: A Literary Study of the Aramaic Text of 1 En. 2:1–5:2”, *Hokhmat Sophar. Mélanges offerts au Professeur Émile Puech en l'honneur de son quatre-vingtième anniversaire* (red. J.-S. Rey – M. Staszak) (Études bibliques. Nouvelle série 88; Leuven: Peeters 2021) 51–75.

#### Artykuł naukowy

„The Manuscripts of the Aramaic Testament of Levi (Visions of Levi) as Interpreted by Józef T. Milik”, *Revue de Qumran* 34 (2022) 71–113.

#### Realizacja grantów naukowych

1. Realizacja grantu w programie Ministerstwa Edukacji i Nauki „Doskonała Nauka – Społeczna odpowiedzialność nauki” (moduł: Wsparcie monografii naukowych) (DNM/SP/461388/2020). Tytuł: „Wydanie nieopublikowanej monografii profesora Józefa T. Milika, *Le Testament de Lévi en araméen*” (1.07.2020 – 31.12.2021).
2. Pozyskanie w roku 2022 grantu w programie Ministerstwa Edukacji i Nauki „Doskonała Nauka – Społeczna odpowiedzialność nauki” (moduł: Wsparcie konferencji naukowych). Tytuł: „Od Księgi Henocha do Czwartej Księgi Sybillyńskiej. Apokryfy Starego Testamentu – pomiędzy tradycją a innowacją” (projekt nr: DNK/SP/548468/2022) (23.09.2022).

#### Działalność sympozjalna

Referat: „Enoch Manuscripts in the Qumran Cave 4”, Society of Biblical Literature International Meeting (Salzburg, Austria, 16–21.07.2022). W ramach sympozjum odbyła się sesja poświęcona książce H. Drawnela *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (konsultacja É. Puech) (Oxford: Oxford University Press 2019).

#### Szkolenia, staże i kwerendy biblioteczne

1. Staż w Institut Catholique de Paris. Celem stażu była konsultacja archiwum prof. J.T. Milika oraz praca nad przygotowaniem jego nieopublikowanej monografii do druku (1.09 – 31.10.2022).
2. Staż w College de France, Paryż, Francja. Celem stażu były badania nad *Apokalipsą Zwierząt* będącą częścią *1 Henocha* (24.03.2022 – 18.05.2022).
3. Staż w École biblique et archéologique Française, Jerozolima, Izrael. Tytuł: „A Brief History of the Aramaic Manuscripts of 1 Enoch” (17.08 – 30.09.2022).

**Recenzja obronionej rozprawy doktorskiej**

Hanneke van der Schoor, *Qumran Scholarship through the Lens of The Testament of Qahat (4Q542). An Assessment of Models of Text And Community* (Leuven Catholic University; Lejda [Belgia] 2022). Promotorzy: Eibert Tigchelaar oraz Mladen Popović.

**Recenzje w postępowaniach, dotyczących przyznawanych stopni naukowych**

1. Recenzja wniosku ks. dr. hab. Bartosza Adamczewskiego o profesurę – na zlecenie Rady Doskonałości Naukowej (19.04.2022).
2. Recenzja wniosku ks. dr. hab. Stanisława Stasiaka o profesurę – na zlecenie Rady Doskonałości Naukowej (20.05.2022).

**Recenzje wydawnicze artykułów naukowych**

1. *Dead Sea Discoveries* (1 recenzja).
2. *Verbum Vitae* (1 recenzja).
3. *The Biblical Annals* (1 recenzja).

**Inne osiągnięcia i pełnione funkcje**

Złożenie w bibliotece elektronicznej KUL manuskryptu nieopublikowanego tekstu monografii Józefa Tadeusza Milika, *Les Livres des patriarches* (<https://dlibra.kul.pl/dlibra/collectiondescription/330>).

**4. Ks. dr hab. Dariusz Dziadosz, prof. KUL****Rozdziały w podręcznikach**

1. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Jezus Chrystus nas zbawia. Religia dla VI klasy szkoły podstawowej. Karty pracy* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2021).
2. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Jezus Chrystus nas zbawia. Religia dla VI klasy szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2021).
3. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Jezus Chrystus nas zbawia. Religia. Podręcznik dla VI klasy szkoły podstawowej* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2021).
4. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Bóg wskazuje nam drogę. Religia dla VII klasy szkoły podstawowej. Karty pracy* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2022).
5. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Bóg wskazuje nam drogę. Religia dla VII klasy szkoły podstawowej. Poradnik metodyczny* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2022).

6. Autorstwo jednostek tematycznych i ekspercka konsultacja biblijna podręcznika do nauki religii w: W. Janiga (red.), *Bóg wskazuje nam drogę. Religia. Podręcznik dla VII klasy szkoły podstawowej* (Lublin – Przemyśl: Gaudium 2022).

### Artykuły naukowe

1. „Braterstwo Dawida i Jonatana. Obraz męskiej przyjaźni w 1 Sm 18 – 2 Sm 1” *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 163–198.
2. „Laudacja do członkostwa honorowego Stowarzyszenia Biblistów Polskich dla ks. dr. hab. Stanisława Haręzgi, prof. KUL”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 19 (2022) 511–516.
3. A. Wojnicki [współautor], „God as Guardian and Enemy of the Human Soul/Life. The Cultural and Theological Code of the *nepeš* in 1 Sam 25:29”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 631–659.

### Promocja obronionej pracy magisterskiej

Adam Jakielaszek, *Dokonania i struktura przybocznej straży króla Dawida. Studium egzegetyczno-teologiczne 2 Sm 21,15–22 i 23,8–39* (UPJPII; Kraków 2022).

### Promocje obronionych prac dyplomowych

1. Jakub Jakubowski, *Święty Paweł jako wzór dla prezbiterów na podstawie mowy pożegnalnej (Dz 20, 18b-35). Studium egzegetyczno-teologiczne* (praca magisterska uznana za licencjacką decyzją Rady Wydziału Teologicznego UPJPII z dnia 25.02.2022 r.).
2. Dawid Kotulski, *Powołanie Maryi. Studium egzegetyczno-teologiczne Łk 1,26–38* (praca magisterska uznana za licencjacką decyzją Rady Wydziału Teologicznego UPJPII z dnia 25.02.2022 r.).
3. Krzysztof Senejko, *Ezechiel strażnikiem Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne tradycji Ez 3,16–21; 33,1–9* (praca magisterska uznana za licencjacką decyzją Rady Wydziału Teologicznego UPJPII z dnia 25.02.2022 r.).
4. Adrian Sroka, *„Wzruszył się głęboko”. Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Łk 15,11–32* (praca magisterska uznana za licencjacką decyzją Rady Wydziału Teologicznego UPJPII z dnia 25.02.2022 r.).

### Działalność dydaktyczna poza KUL

1. Pontificio Istituto Biblico w Rzymie – zajęcia dydaktyczne w roli *invited scholar* i *secondo relatore del dottorato* na zaproszenie rektora tego uniwersytetu.
2. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – Wydział Teologiczny, kierunek teologia, studia dla prezbiterów ze specjalizacją z teologii pastoralnej, Instytut Teologiczny w Przemyślu – wykłady i seminarium naukowe (licencjackie) z egzegezy ksiąg historycznych, prorockich i mądrościowych.

3. Wyższe Seminarium Duchowne w Przemysłu – wykłady, ćwiczenia i seminarium naukowe (Stary Testament): księgi historyczne, prorockie i mądrościowe.

### Działania popularyzujące Biblię

Szkoła Biblijna Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie:

1. Rekolekcje w ramach Szkoły Biblijnej Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie: „Bóg karzący czy łaskawy?” (listopad 2021).
2. Konferencje biblijne *Bóg karzący czy łaskawy?* (Fonoteka Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie; Studio Katolik 2021) (audiobook [MP 3]).

## 5. Ks. dr hab. Marcin Kowalski, prof. KUL

### Monografie

1. P. Śliwiński [współautor], *Jutro Niedziela. Rok C* (Kraków: Stacja7 2021).
2. *Apostoł Paweł na temat relacji homoseksualnych* (Kraków: WAM 2022).

### Rozdziały w monografiach

1. „Duch kognitywny i rozwój myśli Pawła w Rz 8,5–6”, *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski – M. Kowalski) (Ad Multos Annos 21; Warszawa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 258–281.
2. „Antropologia Pawła – współczesne trendy i wyzwania”, *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin* (red. J. Kręcidło – B. Strzałkowska) (Ad Multos Annos 22; Warszawa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 289–306.
3. „Eucharystia jako Wieczera Pańska (1 Kor 11,17–34)”, *Wspólnota eucharystyczna* (red. A.A. Napiórkowski) (Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP II w Krakowie 2022) 35–62.
4. „Retorica, critica imperiale e apocalittica in 2 Corinzi 10–13”, *Per una chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura, Roma, 24–28 gennaio 2022* (Roma: Pontificio Istituto Biblico – Gregorian & Biblical Press 2022) 43–81.
5. „Changing Gender Roles and the Unchanging Message of 1 Cor 11,2–17”, *The Word of Truth, Sealed by the Spirit. Perspectives on the Inspiration and Truth of Sacred Scripture* (red. M. Genung – K. Zilverberg) (Saint Paul, MN: Saint Paul Seminary Press 2022) 107–143.

### Książki pod redakcją

1. G.T. Montague, *1 List do Koryntian* (red. naukowa M. Kowalski) (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Kraków: W drodze 2021).
2. T.D. Stegman, *2 List do Koryntian* (red. naukowa M. Kowalski) (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Kraków: W drodze 2021).

3. P.S. Williamson, *List do Efezjan* (red. naukowa M. Kowalski) (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Kraków: W drodze 2021).
4. D. Hamm, *Listy do Filipian, Kolosan, Filemona* (red. naukowa M. Kowalski) (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Kraków: W drodze 2022).

### Artykuły naukowe

1. „The Spirit of Resurrection in Romans 8 and Its Jewish Correspondences”, *Journal for the study of the New Testament* 44/2 (2021) 254–283.
2. „Pauline Anthropology: Contemporary Currents and Challenges”, *Urbaniana University Journal* 75/1 (2022) 109–133.
3. „An Individual as a Dwelling Place of God’s Spirit in Philo and Paul (Rom 8:9–11)”, *Biblica* 103/3 (2022) 381–403.
4. „Divine and Human Spirit in Rom 8:16. Paul and Epictetus on Free Will”, *The Biblical Annals* 12/4 (2022) 513–543.

### Realizacja grantów naukowych

1. Realizacja grantu Regionalnej Inicjatywy Doskonałości (RID) na udział w konferencji naukowej, tłumaczenie i publikację artykułu „Lew w starciu z orłem. Krytyczna ocena antyimperialnej retoryki Pawła” w wysokopunktowanym czasopiśmie naukowym.
2. Realizacja grantu RID na udział w konferencji naukowej „Per una Chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo”, tłumaczenie i publikację „Retorica, critica imperiale e apocalittica in 2 Corinzi 10–13”, *Per una chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura, Roma, 24–28 gennaio 2022* (Roma: Pontificio Istituto Biblico – Gregorian & Biblical Press 2022) 43–81.
3. Realizacja grantu RID na udział w konferencji naukowej 12 Comenius Conference: „Imago Dei”, tłumaczenie i publikację artykułu w wysokopunktowanym czasopiśmie naukowym – „An Individual as a Dwelling Place of God’s Spirit in Philo and Paul (Rom 8:9–11)”, *Biblica* 103/3 (2022) 381–403.
4. Realizacja grantu RID na publikację tomu posympozyjalnego *Biblical Anthropology. A Message for Contemporary People* (Kraków: WAM 2023).
5. Realizacja grantu RID na udział w konferencji naukowej Quinn Conference, Minneapolis 2022, tłumaczenie i publikację artykułu „Changing Gender Roles and the Unchanging Message of 1 Cor 11,2–17”, *The Word of Truth, Sealed by the Spirit. Perspectives on the Inspiration and Truth of Sacred Scripture* (red. M. Genung – K. Silverberg) (Saint Paul, MN: Saint Paul Seminary Press 2022) 107–143.

### Działalność sympozjalna

1. Referat: „Freedom and determinism in Rom 8:16. Paul, Epictetus and Contemporary Science on Free Will”, Międzynarodowa Konferencja Online „Antropologia Biblijna – przesłanie dla współczesnego człowieka” (Lublin, KUL, 20–21.10.2021).

2. Referat: „La lettura apocalittica di 2 Cor 10–13”, Seminarium „Per una Chiesa in costruzione. Le lettere di Paolo” (Rzym, Papieski Instytut Biblijny, 24–28.01.2022).
3. Referat: „Eucharystia jako Wieczerza Pańska (1 Kor 11,17–34)”, Międzynarodowa Konferencja Teologiczna „Wspólnota eucharystyczna” (Kraków, UPJP2, 28.02 – 1.03.2022).
4. Referat: „Kościół jako mieszkanie Ducha w korespondencji korynckiej”, Wiosenne Dni Biblijne (Lublin, KUL, 16.03.2022).
5. Referat: „Man as *Imago Dei* and a Dwelling Place of God’s Spirit in Philo and Paul”, 12 Comenius Conference: *Imago Dei* (Reformowane Seminarium Teologiczne w Pápa, Węgry, 19–23.04.2022).
6. Referat: „At the Jordan Christ Deposited for Us the Robe of Glory. Unnecessary Hiatus between Literary and Theological Interpretation of the Baptism of Jesus”, Quinn Conference “The Transcendent Mystery of God’s Word: A Critical Synthesis of Antioch and Alexandria” (The Saint Paul Seminary w Saint Paul, MN 4–8.06.2022).
7. Referat: „The Deeds of the Body and the Role of the Spirit in Rom 8:13”, Vienna Conference “Romans 8 through the Lens(es) of Pauline Research Past and Present” (Uniwersytet Wiedeński, 21–24.09.2022).

### **Kwerenda biblioteczna**

Papieski Instytut Biblijny, Rzym, 24–29.01.2022.

### **Recenzje wydawnicze artykułów naukowych**

1. *Biblica* (1 recenzja).
2. *Verbum Vitae* (1 recenzja).
3. *Religions* (1 recenzja).
4. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* (1 recenzja).

### **Działalność dydaktyczna poza KUL**

1. Wykłady z listów Pawła (Warszawa, Akademia Katolicka w Warszawie, marzec–czerwiec 2022).
2. Wykłady z listów Pawła (Hermanice, Letnia Dominikańska Szkoła Biblijna, czerwiec 2022).
3. Wykłady z listów Pawła: „Paweł w Macedonii” (Szkoła Biblijno-Archeologiczna DABAR, lipiec 2022).

### **Działania popularyzujące Biblię**

Programy telewizyjne i radiowe w Telewizji Trwam (Telewizyjny Uniwersytet Biblijny) i TVP 1 (Między Ziemią a Niebem), TVP Kielce (Siewcy Słowa), TVP Kraków, na antenie Radia Maryja (Szukając Słowa Bożego), Radia Kielce (Co Biblia mówi o...?), Radia Plus oraz Radia eM.

### Inne osiągnięcia i pełnione funkcje

1. Redaktor kwartalnika biblijnego *The Biblical Annals*.
2. Członek Papieskiej Komisji Biblijnej.
3. Moderator Dzieła Biblijnego Diecezji Kieleckiej.
4. Członek Komitetu Redakcyjnego Biblii Tysiąclecia (VI wydanie).

## 6. Ks. dr hab. Adam Kubiś, prof. KUL

### Rozdział w monografii

„Biblijny obraz św. Józefa”, *Sanktuarium św. Józefa w Rzeszowie-Staromieście* (red. M. Trawka – B. Walicki – S. Zych) (Rzeszów – Kolbuszowa: Parafia św. Józefa Oblubieńca NMP w Rzeszowie-Staromieście – Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna w Kolbuszowej 2022) 11–38.

### Książki pod redakcją

1. J. Lemański, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp, przekład, miejsca paralelne i komentarz* (red. naukowa A. Kubiś) (Biblia Lubelska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).
2. P. Jaworski, *Księga Jonasza. Wstęp, przekład, miejsca paralelne i komentarz* (red. naukowa A. Kubiś) (Biblia Lubelska; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).

### Artykuły naukowe

1. „The Current Debate on the Relationship between Sin and Sickness in John 5:14”, *The Biblical Annals* 12/2 (2022) 203–232. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.13727>.
2. „Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie”, *Polonia Sacra* 26/3 (2022) 7–28. DOI: <https://doi.org/10.15633/ps.26301>.

### Recenzja

A.R. Sikora, *Patmos – wyspa św. Jana. Miejsca na Patmos związane z Apostołem znane z tradycji spisanych i ustnych* (Biblioteka Szkoły DABAR 3; Rzeszów: Bonus Liber 2022). Ss. 335. PLN 120. ISBN 978-83-66566-32-3, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 575–579.

### Działalność sympozyjalna

1. Referat: „Wojownik czy miłośnik pokoju? Dwuznaczny obraz Boga w Księdze Psalmów”, Konferencja naukowa Colloquia Kolbuszoviensia. Christian and Jewish Conversations on Psalms (Kolbuszowa, Dawna synagoga, 22.08.2021).
2. Referat: „Biblijny obraz św. Józefa”, Konferencja naukowa „Sanktuarium św. Józefa w Rzeszowie-Staromieście. Dzieje – kult – przesłanie” (Rzeszów, 5.03.2022).
3. Referat: „They Did Not Pierce (דקר), but They Danced (דקרו). The Septuagintal Reading of Zec 12:10”, Konferencja naukowa „The Septuagint: Multilateral Focus on the Text” (Bratislava, Slovakia, Trnava University, 22–23.04.2022).



4. Organizacja międzynarodowego sympozjum “The Concept of Peace in the Book of Psalms” z cyklu Colloquia Kolbuszoviensia. Christian and Jewish Conversations on Psalms (Kolbuszowa, Dawna synagoga, 22.08.2021).
5. Współorganizacja sympozjum naukowego „Kongres 966” (Dom Wsparcia Rodziny przy Kolegiacie Rzymskokatolickiej pw. Wszystkich Świętych w Kolbuszowej, 21.08.2022).

### Kwerendy biblioteczne

1. Pontificio Istituto Biblico, Rzym 7–16.12.2021.
2. Pontificio Istituto Biblico, Rzym 13–22.05.2022.

### Recenzje obronionych rozpraw doktorskich

1. Adam Jakub Gorlewski, *Cierpienie i chwala w Pierwszym Liście św. Piotra. Studium socjoretoryczne* (UKSW; Warszawa 2022). Promotor: ks. prof. dr hab. Janusz Kręcidło MS.
2. Katarzyna Jingzhen Wu, *Warunkowy czy bezwarunkowy charakter przebaczenia Bożego i ludzkiego w Nowym Testamencie* (UPJPII; Kraków 2022). Promotor: ks. dr hab. Stanisław Wronka.

### Promocja obronionych prac magisterskich

1. Daniel J. Mikołajewski, *Soteriology of the Letters to Seven Churches in Rev 2–3* (M.A. Thesis; SS. Cyril & Methodius Seminary; Orchard Lake, MI 2022).
2. Adrian Pazdan, *Jezus-Pasterz i jego trzoda w J 10,1–18. Studium literackie, egzegetyczne i teologiczne* (WSD Rzeszów – UPJPII; Rzeszów 2022).

### Recenzje wydawnicze książek

A.R. Sikora, *Patmos – wyspa św. Jana. Miejsca na Patmos związane z Apostołem znane z tradycji spisanych i ustnych* (Biblioteka Szkoły DABAR 3; Rzeszów: Bonus Liber 2022) (6.01.2022).

### Recenzje wydawnicze artykułów naukowych

1. *Religions* (4 recenzje).
2. *Studia Salvatoriana Polonica* (1 recenzja).
3. *Biblica et Patristica Thorunensia* (1 recenzja).

### Działalność dydaktyczna poza KUL

1. Wykład: Ewangelie synoptyczne (WSD Rzeszów, 45 godzin).
2. Wykład: *Corpus Johanneum* (Akademia Katolicka w Warszawie, 8 godzin).
3. Seria trzech wykładów z introdukcji do Biblii dla katechetów archidiecezji Chicago, USA: „Czym jest Biblia i czym nie jest? Dlaczego jest natchniona, święta i bezbłędna?” (12.02.2022); „Dlaczego „z żebra”? Jak rozumieć Stary Testament? Prehistoria biblijna (Rdz 1–11)” (19.02.2022); „Dlaczego Jezus tak brutalnie potraktował 2000 świń? Jak rozumieć Nowy Testament?” (26.02.2022).

## Działania popularyzujące Biblię

### Audycje radiowe

1. „Jak Łukasz Ewangelista opisał dzieciństwo Jezusa przy pomocy Starego Testamentu?”, Radio Via, Rzeszów (25.12.2021).
2. „Światło w Biblii”, Polskie Radio Rzeszów (29.12.2021).
3. „Znaczenie trzech darów przyniesionych przez magów”, Polskie Radio Rzeszów (6.01.2022).
4. „Trzech króli? Czy aby na pewno trzech?”, Polskie Radio Rzeszów (9.01.2022).
5. „Uroczysty wjazd Jezusa do Jerozolimy”, Radio Via, Rzeszów (9.04.2022).
6. „Zmartwychwstanie Jezusa”, Polskie Radio Rzeszów (13.04.2022).
7. „Uczniowie w czasie męki Jezusa: Judasz”, Radio Via, Rzeszów (15.04.2022).
8. „Uczniowie w czasie męki Jezusa: Piotr”, Radio Via, Rzeszów (16.04.2022).

### Odczyty i prelekcje

1. „Patmos – geografia, historia, związki z Apokalipsą Janową”, Uniwersytet Trzeciego Wieku, Instytut Teologiczno-Pastoralny im. św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie (23.10.2021).
2. „Użycie typologii w Łukaszej i Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa”, Diecezjalne Studium Biblijne, Rzeszów (8.01.2022).
3. „Patmos – wyspa Apokalipsy”, Wykład z racji obchodów wspomnienia św. Tomasa z Akwinu, WSD Sandomierz (28.01.2022).

### Pełnione funkcje

1. Redaktor naczelny kwartalnika *Verbum Vitae*.
2. Redaktor naczelny serii Lublin Theological Studies (Vandenhoeck & Ruprecht).
3. Redaktor naczelny serii Biblioteka Szkoły DABAR (Bonus Liber).
4. Redaktor naczelny serii Biblia Lubelska (Wydawnictwo KUL).
5. Wiceprezes Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Biblistyki „Verbum Sacrum”.
6. Ekspert Komisji Ewaluacji Nauki do oceny monografii naukowych wydanych przez wydawnictwa nieujęte w sporządzonym przez ministra właściwego ds. szkolnictwa i nauki wykazie wydawnictw publikujących recenzowane monografie naukowe (data powołania: 26.10.2021).
7. Ekspert Komisji Ewaluacji Nauki dla ewaluacji dyscypliny nauki teologiczne za lata 2017–2021 (data powołania: 3.02.2022).

### Działalność organizacyjna

1. Organizacja warsztatów egzegetyczno-archeologicznych „Paweł Ewangelizator. Łukaszowy portret Pawła w Dziejach Apostolskich” w ramach projektu „Szkoła DABAR” (Malta, 26.06–3.07.2022).

2. Organizacja warsztatów egzegetyczno-archeologicznych „Paweł w Macedonii. Studium 1 i 2 Listu do Tesaloniczan oraz Listu do Filipian”, w ramach projektu „Szkoła DABAR” (Północna Grecja, 16–25.07.2022).

## 7. Ks. dr Paweł Lasek

### Rozdział w monografii

„Samotność w Biblii”, *Erem Kamedułów w rytwianach i klasztory monastyczne diecezji sandomierskiej. Duchowość, historia, dziedzictwo* (red. P. Tylec) (Rytwiany – Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2022) 25–38.

### Artykuły naukowe

1. „Drugi i Trzeci List świętego Jana w komentarzach Ojców Kościoła”, *Studia Sandomierskie* 28 (2021) 135–157.
2. „Fenomen «duszy» w heksaemeronie”, *Verbum Vitae* 40/3 (2022) 613–630.

### Szkolenie

„Metodyka pracy zdalnej” (Lublin, KUL, 18.03 – 8.04 2022).

### Promocje obronionych prac dyplomowych

1. Michał Barański, *Życie i działalność świętego Pawła* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii) (studia podyplomowe).
2. Wiktoria Cizdziel, *Męka i śmierć Jezusa Chrystusa w aspekcie teologicznym i historycznym* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii) (studia podyplomowe).
3. Joanna Marszałek, *Nauczanie Jezusa Chrystusa w przypowieściach* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii) (studia podyplomowe).
4. Beata Stachyra, *Najważniejsze tematy teologiczne Listów świętego Pawła do Koryntian* (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii) (studia podyplomowe).

### Recenzje wydawnicze artykułów naukowych

*Studia Sandomierskie* (5 recenzji).

### Działania popularyzujące Biblię

1. Cykl spotkań i konferencji biblijnych w ramach Akademii Biblijnej w Sandomierzu (ABS) (Sandomierz, 14.03; 11.04; 9.05; 13.06; 16.09.2022).
2. Konferencja „Kobieta w Bożym dziele stworzenia” ogłoszona 12.04.2022 r. w ramach spotkań Diecezjalnego Duszpasterstwa Kobiet diecezji sandomierskiej.

## Pełnione funkcje

Wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu (od 1.09.2022).

## 8. Dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL

### Rozdział w monografii

„Solidarna koalicja ludzi dobrej woli”, *Ludzie dialogu i ekumenizmu* (red. S. Żurek) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL) 117–124.

### Artykuły popularnonaukowe

1. „Święta i tradycje biblijne: Święto Przaśników”, *Krąg Biblijny* 47 (2021) 145–150.
2. „Święta i tradycje biblijne: Święto Tygodni”, *Krąg Biblijny* 48 (2022) 109–116.
3. „Święta i tradycje biblijne: Święto Namiotów”, *Krąg Biblijny* 49 (2022) 121–128.

### Grant naukowy

Grant na wydanie monografii naukowej w języku angielskim w ramach programu Ministerstwa Edukacji i Nauki „Doskonała Nauka”: „Ἱεροσαλήμ and Ἱεροσόλυμα. The Meaning of the Onomastics of the Holy City in Luke’s Work”.

### Działalność sympozyjalna

1. Organizator i kurator sympozjum „Kościół wobec zarazy”, Tydzień Eklezjologiczny (Lublin, KUL, 17–18.11.2021).
2. Współorganizator i uczestnik panelu dyskusyjnego na temat publikacji: „Name of the Blended Intensive Program: Academic Skills in Publishing and Project Preparation – Experience from Central Europe” (13–17.06.2022).
3. Wykład: „Christ’s Love Moves The World To Reconciliation And Unity”, General Assembly of the World Council of Churches (Karlsruhe, RFN, 30.08 – 9.09.2022).

### Szkolenia, staże i kwerendy biblioteczne

1. Szkolenie nt. wniosków grantowych NCN (Teams – 14.10.2021).
2. Szkolenie w zakresie MS Teams (18.03 – 8.04.2021).

### Promocja obronionych prac magisterskich

1. Szymon Kosiek, *Historiozbawcze znaczenie śmierci niemowląt w Mt 2,16–18. Studium egzegetyczno-teologiczne* (KUL; Lublin 2022).
2. Andrzej Mońka OP, „Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną...” *Nieuczciwy rządcą a postępowanie uczniów Jezusa w królestwie Bożym w perspektywie Łukaszczej eschatologii (Łk 16,1–13)* (UPJP II; Kraków 2022).

**Recenzja w postępowaniu, dotyczącym przyznania stopnia naukowego**

Recenzja w postępowaniu habilitacyjnym dr. Sławomira Zatwardnickiego (PWT Wrocław).

**Recenzje wydawnicze artykułów naukowych**

1. *Verbum Vitae* (2 recenzje).
2. *The Biblical Annals* (1 recenzja).
3. *Collectanea Theologica* (1 recenzja).

**Działalność dydaktyczna poza KUL**

Wykłady w Kolegium Filozofii i Teologii oo. Dominikanów w Krakowie:

1. Ewangelie synoptyczne (2 x 24 godz.),
2. Pięcioksiąg (1 x 24 godz.),
3. Historia zbawienia (1 x 24 godz.).

**Działania popularyzujące Biblię**

1. Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii w Krakowie:
  - a. Wprowadzenie do Pisma Świętego (10 godz.),
  - b. Wprowadzenie do Ewangelii Marka (12 godz.).
2. Studium Dominicanum – Warszawa:
  - a. Wprowadzenie do Pisma Świętego (12 godz.),
  - b. Historia i geografia biblijna (12 godz.),
  - c. Ewangelia Łukasza (12 godz.).
3. Akademia Katolicka w Warszawie: Wprowadzenie w dzieło Łukaszwowe (2 x 8 godz.).
4. Studium Dominicanum – Poznań: Wstęp do Ewangelii (8 godz.).
5. Kurs Formacji Biblijnej – Lublin: Wprowadzenie do Pięcioksięgu (16 godz.).

**Inne osiągnięcia i pełnione funkcje**

1. Sekretarz Komisji Teologicznej Oddziału Lubelskiego PAN (2018–2023).
2. Dyrektor Szkoły Doktorskiej KUL (od marca 2022 r.).
3. Kurator Koła Naukowego Teologów (do września 2022 r.).
4. Członek Rady Szkoły Doktorskiej KUL (październik 2021 – marzec 2022 r.).
5. Członek Uniwersyteckiej Komisji ds. Kształcenia KUL (od marca 2022 r.).
6. Członek Uniwersyteckiej Komisji ds. Wychowania KUL (od marca 2022 r.).
7. Członek Uniwersyteckiej Komisji ds. Nauki KUL (od marca 2022 r.).

## 9. Ks. dr Krzysztof Napora SCJ

### Rozdział w monografii

„Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Integralność ludzkiego ciała w kontekście wybranych tekstów biblijnych”, *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła* (red. K. Smykowski) (Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2022) 14–42.

### Artykuł naukowy

„Snake’, ‘Life’ or ‘Mother of all Living’? The Meaning of the Name נחש (Eve) and its Role in Gen 3”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 37–50.

### Artykuły popularnonaukowe

1. „Twarde jest to słowo... – czy i wy chcecie odejść?”, *Czas Serca* 170 (2021) 20–21.
2. „Dwunastoletni w świątyni”, *Czas Serca* 171 (2021) 20–21.
3. „Wiedziony przez Ducha przebywał na pustyni...”, *Czas Serca* 172 (2022) 20–21.
4. „O Miłosiernym i marnotrawnych”, *Czas Serca* 173 (2022) 20–21.
5. „Czy Kościół ukrywa fragmenty Ewangelii? Dlaczego odkrycia z Qumran są tak rewolucyjne?”, <https://pl.aleteia.org/2022/09/15/czy-kosciol-ukrywa-fragmenty-ewangelii/> [dostęp: 2.03.2022].

### Działalność sympozjalna

1. Referat: „Izrael: ‘am, gôy, qāhāl, czy ‘ēdāh?”, Wiosenne Sympozjum Biblijne „*Zbuduję Mój Kościół* (Mt 16,18). Eklezjologia biblijna” (Lublin, KUL, 16.03.2022).
2. Referat: „Tradycja nie-kapłańska (nie-P) w prehistorii biblijnej (Rdz 1–11)” 59. Sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich (Włocławek, 14–16.09.2022).

### Recenzja obronionej pracy magisterskiej

Szymon Kosiek, *Historiozbawcze znaczenie śmierci niemowląt w Mt 2,16–18. Studium egzegetyczno-teologiczne* (KUL; Lublin 2022).

### Działalność dydaktyczna poza KUL

Wykłady w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach.

### Działania popularyzujące Biblię

1. Cykl 7 wykładów na temat Księgi Wjścia dla Szkoły Biblijnej Archidiecezji Gdańskiej „Z domu niewoli do ziemi obietnicy” (26–28.11.2021).
2. Udział w audycji Szukając Słowa Bożego w Radiu Maryja (21.01.2022).
3. Udział w audycji Szukając Słowa Bożego w Radiu Maryja (24.06.2022).
4. Organizacja i przewodnictwo grupy pielgrzymkowej w Libanie (4–13.07.2022).

5. Cykl 4 konferencji na temat biblijnych korzeni Eucharystii w ramach rekolekcji „Na Fali Wielbienia” (Licheń 13–16.07.2022).
6. Wykłady biblijno-pastoralne „Wybrałem Dawida mojego sługę...” dla Sióstr Franciszkanek Misjonek Maryi (Łabunie, 21–29.07.2022).
7. Udział w audycji Szukając Słowa Bożego w Radiu Maryja (12.08.2022).
8. Publikacja książki z rozważaniami do czytań liturgicznych *Oto siewca wyszedł siał* (Kraków: Dehon 2022).

### Pełnione funkcje

1. Skarbnik Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Bibliistyki „Verbum Sacrum”.
2. Członek Sercańskiej Komisji Teologicznej Europy.

## 10. Ks. dr hab. Andrzej Piwowar, prof. KUL

### Monografie

1. *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. I. Rozdziały 1–5* (Biblia Lublinensia 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
2. *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. II. Rozdziały 6–10* (Biblia Lublinensia 2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
3. *Analiza składniowa greckiego tekstu Ewangelii według św. Marka. III. Rozdziały 11–16* (Biblia Lublinensia 3; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).

### Artykuł recenzyjny

„Did Sirach See Himself as a Prophet?”, *The Biblical Annals* 12/1 (2022) 135–152.

### Recenzje wydawnicze książek

1. W. Pikor, *Spotkać się w Słowie. III. Triduum Paschalne i Wielkanoc* (Pelplin: Bernardinum 2022).
2. W. Pikor, *Spotkać się w Słowie. IV. Okres zwykły, 10–18. Tydzień* (Pelplin: Bernardinum 2022).
3. W. Pikor, *Spotkać się w Słowie. VI. Okres zwykły, 19–28. Tydzień* (Pelplin: Bernardinum 2022).
4. W. Pikor, *Spotkać się w Słowie. VII. Okres zwykły, 29–34. Tydzień* (Pelplin: Bernardinum 2022).
5. S. Szymik, *Ziemia przymierza. Geografia i archeologia biblijna w zarysie* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).

### Recenzje wydawnicze artykułów naukowych

*The Biblical Annals* (2 recenzje).

### Pełnione funkcje

1. Członek Rady Programowej dla kierunku Teologia i Nauki o Rodzinie.
2. Członek Wydziałowej Komisji ds. Jakości Kształcenia.
3. Członek Wydziałowej Komisji ds. Grantów.
4. Zastępca redaktora naczelnego kwartalnika *Verbum Vitae*.

## 11. Ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF

### Recenzja

S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin: Academicon 2021), *Verbum Vitae* 39/4 (2021) 1391–1397.

### Artykuł popularnonaukowy

„Synodalność Kościoła w świetle świadectwa Dz 15,1–31” *Zamieszkać w Słowie* 4 (2022) 38–51.

### Realizacja grantów naukowych

1. Grant Regionalnej Inicjatywy Doskonałości (RID) na publikacja książki: *Ziemia przy mierza. Geografia i archeologia biblijna w zarysie* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2022).
2. Grant w programie Ministerstwa Edukacji i Nauki „Doskonała Nauka”: przekład na język angielski monografii *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*.

### Działalność sympozjalna

1. Referat: „Diakon Szczepan – wielowymiarowość chrześcijańskiej posługi w Kościele pierwotnym”, Wiosenne Sympozjum Biblijne „*Zbuduję Mój Kościół* (Mt 16,18). Eklezjologia biblijna” (Lublin, KUL, 16.03.2022).
2. Referat: „Synodalność Kościoła w świetle świadectwa Dz 15,1–35”, V Sympozjum Biblijne: „Zamieszkać w Słowie” „Nowotestamentowe «obrazy» Kościoła synodalnego” (Przemyśl – Przeworsk 7.05.2022).
3. Referat: „Życie poczęte i życie przerwane w przekazie biblijnym”, Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Życie napiętniejszym darem Boga. Implikacje normatywne godności nienarodzonego dziecka i jego rodziców” (Poznań, UAM – WSD Kalisz, 3.06.2022).

### Kwerenda biblioteczna

Fachbereichsbibliothek Theologie, Universitätsbibliothek der Universität Wien (Wiedeń, 5–11.09.2022).



**Recenzja wydawnicza książki**

Z. Zaborowski, *Ku interpretacji integralnej, dynamicznej i historyczno-dramatycznej tekstów biblijnych* (Niepokalanów 2022).

**Recenzje wydawnicze artykułów naukowych**

1. *Verbum Vitae* (1 recenzja).
2. *Świdnickie Studia Teologiczne* (1 recenzja).
3. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* (1 recenzja).
4. *Warszawskie Studia Teologiczne* (1 recenzja).

**Działalność dydaktyczna poza KUL**

1. Wykłady z Nowego Testamentu (Ewangelie synoptyczne) w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim – Wydział Teologii UAM, Poznań (45 godzin).
2. Wykłady z metodologii biblijnej (Metody interpretacji Pisma Świętego), Kurs Formacji Biblijnej, archidiecezja lubelska (16 godzin).

**Pełnione funkcje**

Sekretarz Zarządu Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Bibliistyki „Verbum Sacrum”.

**12. Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk****Artykuł naukowy**

„Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie? W odpowiedzi Sławomirowi Zatwardnickiemu”, *Verbum Vitae* 40/1 (2022) 279–299.

**Działalność sympozjalna**

Referat: „Il Documento della Pontificia Commissione Biblica – Che cosa è l'uomo (Sal 8,5)? La sua recezione in Polonia”, Międzynarodowe Jesienne Dni Biblijne „Biblical Anthropology – A Message for Contemporary People” (Lublin, KUL, 20.10.2021).

**Działania popularyzujące Biblię**

Wykłady na temat Ewangelii według św. Jana w Telewizyjnym Uniwersytecie Biblijnym, katedra Teologii Biblijnej:

„Namaszczenie Jezusa w Betanii znakiem miłości Kościoła (J 12)” (9.10.2021).

„Ofiarna miłość Jezusa – Nauczyciela i Pana (J 13)” (11.12.2021).

**Pełnione funkcje**

Przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

### 13. Ks. dr Arnold Zawadzki

#### Promocja obronionej pracy magisterskiej

H. Wiśniewski, *Wymiar soteriologiczny w IV Pieśni Sługi Pańskiego (Iz 52,13–53,12)* (Akademii Katolickiej w Warszawie; Warszawa 2022)

#### Recenzje wydawnicze artykułów naukowych

1. *Verbum Vitae* (2 recenzje).
2. *Collectanea Theologica* (1 recenzja).

#### Działalność dydaktyczna poza KUL

1. Wykłady z Ewangelii św. Jana – Seminarium Duchowne oo. Franciszkanów OFMConv. w Łodzi (II semestr).
2. Wykłady z pism mądrościowych Starego Testamentu – Instytut Teologiczny w Łodzi (I semestr).
3. Wykłady z pism Pawłowych – Instytut Teologiczny w Łodzi (I semestr).
4. Wykłady z historii zbawienia – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi.
5. Wykłady z Ewangelii synoptycznych – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (II semestr).
6. Wykłady z pism Janowych – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (II semestr).
7. Wykłady z języka hebrajskiego – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (I semestr).
8. Wykłady z pism Pawłowych – Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi (II semestr).
9. Wykłady z Pisma Świętego z kandydatami do diakonatu stałego w Łodzi (32 godziny).
10. Seminarium magisterskie w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.
11. Seminarium magisterskie w Instytucie Teologicznym w Łodzi.

#### Działania popularyzujące Biblię

1. Wykład popularyzatorski „Usprawiedliwienie u św. Pawła” (Ekumeniczna Szkoła Biblijna w Łodzi).
2. Wykład popularyzatorski „Ewangelie dzieciństwa – problem z wiarygodnością historyczną i propozycja ekumenicznej lektury” (Ekumeniczna Szkoła Biblijna w Łodzi).

#### Pełnione funkcje

1. Redaktor Działu „Stary Testament” w *The Biblical Annals*.
2. Sekretarz Komisji ds. Rewizji Starego Testamentu Biblii Tysiąclecia.
3. Redaktor Działu „Pismo Święte” w *Łódzkich Studiach Teologicznych*.

## 14. Ks. dr Marcin Zieliński

### Rozdział w monografii

„Relacja mistrz – uczeń jako fundament zdobywania wiedzy”, *Kogo szukasz? (J 20,15). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski – M. Kowalski) (Ad Multos Annos 21; Warszawa – Kielce: Stowarzyszenie Biblistów Polskich – Jedność 2021) 741–755.

### Artykuł naukowy

„Znaczenie rzeczownika φθόνος w Mdr 2,24”, *The Biblical Annals* 11/4 (2021) 559–575.

### Recenzja

Luca Mazzinghi, *Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* (Analecta Biblica. Studia 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020), *The Biblical Annals* 12/3 (2022) 451–454.

### Działania popularyzujące Biblię

1. Wykłady na Kursie Formacji Biblijnej (16 godzin).
2. Wykłady w Telewizyjnym Uniwersytecie Biblijnym (TV Trwam).
3. Programy radiowe w Radio Maryja (audycja „Szukając Słowa Bożego”).
4. Stworzenie i redakcja aplikacji „Dzieło Biblijne” (publikacja aplikacji 1.01.2022) oraz autorstwo tekstów biblijnych do poszczególnych niedziel.

### Pełnione funkcje

1. Wiceprzewodniczący Dzieła Biblijnego i współorganizator Niedzieli Biblijnej oraz Narodowego Czytania Pisma Świętego.
2. Przedstawiciel Konferencji Episkopatu Polski w Catholic Biblical Federation (praca w ramach grupy Europa Środkowa i Wschodnia).

## **Podsumowanie statystyczne**

Podsumowując powyższą działalność w roku akademickim 2021/2022, można zauważyć, że w wyniku aktywności poszczególnych pracowników Sekcji Nauk Biblijnych KUL powstało:

- 5 monografii naukowych,
- 9 książek pod redakcją,
- 16 rozdziałów w monografiach (w tym 6 w podręcznikach),
- 15 artykułów naukowych,
- 21 artykułów popularnonaukowych,
- 22 referaty wygłoszone na sympozjach naukowych (zarówno krajowych, jak i międzynarodowych),
- 8 recenzji rozpraw doktorskich,
- 6 obronionych prac magisterskich,
- 13 recenzji wydawniczych książek,
- 41 recenzji wydawniczych artykułów naukowych.