

# The Biblical Annals

October 2025

volume 15 (72) no. 4

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

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





# The Biblical Annals

volume 15 (72) no. 4

INSTITUTE OF BIBLICAL STUDIES KUL

Lublin 2025

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 Popek, 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:**

Paula Ulidowska

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

The quarterly is indexed in: SCOPUS, Web of Science, 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 Bibliistki Polskiej (BABP), Humanities Journals (BazHum), Index Copernicus (IC), Index Theologicus (IxTheo), 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. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

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

Typesetting: Jarosław Łukasik

Cover design: Agnieszka Gawryszuk

Proofreader for Polish texts: Paula Ulidowska

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

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mattia Seu, Andrea Lamonaca, Guarire dall'arroganza: l'aforisma di Salomone nella Tosefta targumica di 1 Re 5,12–13 .....    | 617 |
| Healing from Arrogance: Solomon's Aphorism in the Targumic Tosefta of 1 Kings 5:12–13                                        |     |
| Marcin Zieliński, Emocje bezbożnych na sądzie eschatologicznym w Mdr 5,1–3 w świetle filozofii stoickiej .....               | 637 |
| Emotions of the Wicked at the Eschatological Judgment in Wisdom 5:1–3 in the Light of Stoic Philosophy                       |     |
| Jolanta Judyta Pudelko, „Kadzidło pachnące, miód, muzyka”. Znaczenie obrazowych porównań w pochwie Jozjasza (Syr 49,1) ..... | 653 |
| 'Incense Fragrant, Honey, Music': The Meaning of Pictorial Comparisons in Josiah's Praise (Sir 49:1)                         |     |
| Henryk Drawnel, Time Intervals in 1 En. 72:8–32 .....                                                                        | 671 |
| Piotr Herok, Summary Statements in the Gospel of Luke .....                                                                  | 689 |
| Dawid Ledwoń, The Hope of Being Similar to God in 1 John 2:28–3:10 .....                                                     | 707 |
| Kalina Wojciechowska, Mariusz Rosik, Być z Boga i widzieć Boga. Główne przesłanie teologiczne Trzeciego Listu św. Jana ..... | 731 |
| Being of God and Seeing God. The Main Theological Message of the Third Epistle of John                                       |     |

## Review

|                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Erich S. Gruen, <i>Scriptural Tales Retold: The Inventiveness of Second Temple Jews</i> (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 39) (London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: Clark 2024) ( <i>Wojciech Bejda</i> ) ..... | 757 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|





## Articles



## Guarire dall'arroganza: l'aforisma di Salomone nella Tosefta targumica di 1 Re 5,12–13

Healing from Arrogance: Solomon's Aphorism  
in the Targumic Tosefta of 1 Kings 5:12–13

**Mattia Seu**

Centro di studi Redemptoris Mater, Brasile

seumattia@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0009-9053-4586>

**Andrea Lamonaca**

Independent Scholar

andrealamon@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5977-8939>

---

**RIASSUNTO:** La Tosefta targumica attribuita a Salomone fornisce un'interpretazione del testo di 1 Re 5:12–13. Tramite l'analisi delle differenze simboliche tra le due piante menzionate e l'interpretazione dei passi paralleli della tradizione rabbinica, lo studio vuole verificare se la Tosefta reinterpretateologicamente la figura di Salomone e la sua conoscenza di tipo enciclopedico. La principale novità è una rivalutazione della figura del re che, attraverso l'aforisma, mostra una lezione di umiltà: un uomo divenuto arrogante per la sua grande conoscenza, diventa malato come un lebbroso, isolato dal suo contesto, ma può essere guarito recuperando un atteggiamento umile come quello dell'issopo biblico, schiacciato da tutti.

**PAROLE CHIAVE:** *Targum Jonathan*, cedro del Libano, issopo, piante della Bibbia, sapienza, lebbra, interpretazione rabbinica

**ABSTRACT:** The Targumic Tosefta attributed to Solomon provides an interpretation of the biblical text of 1 Kgs 5:12–13. By analysing the symbolic differences between the two plants mentioned and by interpreting parallel passages in the rabbinic tradition, the study aims to verify whether the Tosefta allows for a theological reinterpretation of the figure of Solomon and his encyclopaedic knowledge. The main novelty is a reappraisal of the figure of the king who, through the aphorism, gives a lesson in humility: a man who becomes arrogant in his great knowledge becomes as sick as a leper, isolated from his context, and can be healed by recovering a humble attitude, like the biblical hyssop, crushed by all.

**KEYWORDS:** *Targum Jonathan*, cedar of Lebanon, hyssop, Bible plants, wisdom, leprosy, rabbinic interpretation

---

Ringraziamenti: desideriamo ringraziare il Prof. Piotr Jutkiewicz per i suoi commenti ad una versione precedente dell'articolo e due anonimi revisori che con i loro suggerimenti hanno permesso di migliorare il testo.

L'utilità di un approccio cristiano cattolico alle Scritture, mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, è stata ribadita da alcuni decenni da importanti documenti ecclesiastici, oltre che dalla prassi esegetica<sup>1</sup>. In sé non rappresenta una novità, dal momento che il ricorso alla letteratura targumica per una riflessione biblica è qualcosa avvenuto già a partire dal XII secolo nel cristianesimo d'Occidente, quando addirittura si preferivano queste parafrasi interpretative al testo ebraico: o perché ne permettevano una migliore comprensione, o perché veicolavano un'interpretazione messianica che era letta dagli autori cristiani come una più chiara prefigurazione del messaggio neotestamentario<sup>2</sup>.

La letteratura targumica incorpora spesso glosse esplicative a riprova di una grande vitalità interpretativa nelle comunità giudaiche, per le quali il testo biblico doveva essere compreso, meditato e osservato. Nel linguaggio tecnico sono chiamate toseftot, cioè "aggiunte". Queste letture di passi biblici scritti originalmente in ebraico ma riletti in aramaico circolarono ampiamente nel periodo medievale; oggi si ritrovano come letture marginali nei manoscritti, in raccolte separate di feste, nei commentari medievali e talvolta sostituiscono anche le interpretazioni targumiche. In particolare, le toseftot del *Targum Jonathan* (t. *TJon*) contengono elementi che spesso non sono fondati sul testo biblico ebraico, presentando così delle traduzioni che fornivano un'interpretazione secondo una tendenza molto meno "ufficiale"<sup>3</sup>. Il loro contenuto rimanda ad aspetti del folklore, a tradizioni haggadiche e può avere o meno paralleli nella letteratura rabbinica. Queste caratteristiche fanno sì che le t. *TJon* permettano di accedere a un pensiero autentico, basato sull'esperienza quotidiana, pervaso di una schietta sapienza popolare e di illuminare l'interpretazione di passaggi o argomenti specifici: è quindi evidente la loro utilità per studiare la storia dell'interpretazione della Scrittura<sup>4</sup>.

È il caso di un curioso aforisma attribuito a Salomone, il cui studio permette di approfondire il significato del suo sapere enciclopedico ammirato da tutti i popoli ("da tutte

1 Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 1993) 47–49; Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 2001).

2 E. van Staaldoune-Sulman, "Simeon the Just, the Septuagint and Targum Jonathan", *Septuagint, Targum and Beyond Comparing Aramaic and Greek Versions from Jewish Antiquity* (edd. D. Shepherd – J. Joosten – M.N. van der Meer) (JSJS 193; Leiden – Boston, MA: Brill 2020) 335; E. van Staaldoune-Sulman, "A Variety of Targum Texts", *A Jewish Targum in a Christian World* (edd. A. Houtman – E. van Staaldoune-Sulman – H.-M. Kirm) (JCP 27; Leiden – Boston, MA: Brill 2014) 30.

3 R. Kasher, "Different Approaches to Mythical Description in the Targums to the Prophets", *JAB* 2 (2000) 74.

4 L'origine delle toseftot targumiche e la loro relazione con il *TJon* sono ancora incerte. Quanto contengono sembra in gran parte di origine palestinese, quantunque alcuni elementi rivelino una certa conoscenza del Talmud babilonese e dei Midrashim tardivi. Anche la loro lingua mostra talvolta un'influenza babilonese. Queste caratteristiche sono difficilmente riconciliabili. In linea di massima si possono formulare tre possibilità circa le toseftot targumiche: (1) potrebbero contenere antiche tradizioni che furono adeguate in un secondo momento a uno stile più formale; (2) potrebbero essere ampliamenti successivi di una traduzione originariamente formale; (3) potrebbero essere state traduzioni alternative che convivevano con le traduzioni formali, benché con un'altra funzione (A. Houtman – H. Sysling, *Alternative Targum Traditions. The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* [SAIS 9; Leiden – Boston, MA: Brill 2009] 3).

le nazioni venivano per ascoltare la sapienza di Salomone” 1 Re 5,14)<sup>5</sup>. Infatti, l'aggiunta targumica al testo di 1 Re 5,12–13, giocando sulle piante bibliche in essa citate, permette di ampliare il senso del testo biblico. L'obiettivo di questo studio è valutare l'utilizzo della Tosefta nel caso proposto: se il sapere dell'uomo, in particolare quello enciclopedico di Salomone, può acquistare una rilettura teologica, tramite l'analisi delle differenze tra il cedro del Libano e l'issopo e lo studio dei passaggi paralleli nella tradizione rabbinica<sup>6</sup>.

## 1. L'aforisma sapienziale sul cedro e l'issopo nel suo contesto biblico

L'aforisma sapienziale di Salomone nella tosefta targumica di 1 Re 5,12–13 oggetto del presente studio è il seguente<sup>7</sup>.

ט.תJon:

ומתל ומליל על אעיא מארזא עד איזובא  
דכי גאס<sup>8</sup> דעתיה דאינש כהדין ארזא לקי בסגירותא  
וכי משפל כהדין איזובא מיתסי לאלתר  
תלתא אלפין מתלין והואהת שבחתי האלף וחמיש

[Salomone] pronunciò proverbi e parlò sui<sup>9</sup> tipi di piante, dal cedro all'issopo:

“Il sapere arrogante dell'uomo è come questo cedro colpito dalla lebbra,

ma quando si umilia è come questo issopo, è risanato subito”;

tremila proverbi e le sue odi furono millecinque.

<sup>5</sup> Cfr. J.-P. Sonnet, “L'origine delle specie: Genesis 1 e la vocazione scientifica dell'uomo”, *CivCat* 3807 (2009) 229–232.

<sup>6</sup> Le fonti utilizzate per il presente studio sono le seguenti: le traduzioni in italiano sono state fatte a partire dall'edizione critica di A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. The Former Prophets According to Targum Jonathan*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2004) II, 222–223. In particolare, il testo delle ט.תJon di 1 Re 5,12–13 è tratto da due fonti citate da Sperber: il ms p 116 della Montefiore Library, Jews' College di Londra (1486 d.C.) e l'edizione di Leiria dei Profeti anteriori (1494 d.C.), a cui si aggiunge per completezza un terzo testimone presentato da Rimmon Kasher: il ms Madrid 7542 (1533 d.C.), R. Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets* (Sources for the Study of Jewish Culture 2; Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1996) 129.

<sup>7</sup> Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 222–223; Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129.

<sup>8</sup> גאס, “arrogante”, è riportato solo dal ms citato da Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129. M. Jastrow indica come significato letterale “gonfiare” e come significato traslato “diventare/essere arrogante”, es. b. *Ber* 47a (גס דעתיה) e b. *San* 8a (דוה קא גאס) (“גוס”, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [London – New York: Luzac & Putnam 1903] I, 224). Anche in greco si può trovare lo stesso slittamento semantico per il verbo denominativo φυσώω: da “gonfiare” a “riempire d'orgoglio”, cfr. P. Chantraine et al., “φῡσῶ”, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck 1968–1980) IV-2, 1236. Emblematico è l'uso che ne fa Paolo in 1 Cor 8,1: “Ma la conoscenza riempie di orgoglio, mentre l'amore edifica” (cfr. 1 Cor 4,6.18.19; 5,2; 13,4; Col 2,18).

<sup>9</sup> Nella Tosefta riportata da Kasher (*Targumic Toseftot to the Prophets*, 129) si trova la preposizione עם e non על, per cui la traduzione lett. è “con”: “e parlò con tutti i tipi di piante”. Di conseguenza questa tosefta veicola una tradizione in base alla quale Salomone avrebbe avuto il dono di parlare con le piante.

Dopo aver descritto la profonda saggezza di Salomone nel giudicare (1 Re 3,16–28) e nell'amministrare la cosa pubblica (1 Re 4,1–5,8)<sup>10</sup>, il testo di 1 Re 5,9–14 ne descrive il sapere universale come un autentico dono divino. Essendo stato incaricato di governare un popolo numeroso “come la sabbia del mare” (1 Re 4,20), Salomone doveva essere dotato di una capacità di governo e di un sapere altrettanto vasti. In questa descrizione il *TJon* segue il Testo Masoretico (TM)<sup>11</sup>, sebbene all'inizio della pericope (v. 9) le *t.TJon* tendono, naturalmente, ad esaltare ancora di più la figura di Salomone<sup>12</sup>. Così recita il brano (t.*TJon* 1 Re 5,9):

Il Signore diede a Salomone sapienza, così che non c'è stato nessuno prima di lui come lui, né dopo di lui è sorto uno simile a lui, da che si pensi ai discendenti fino a cento generazioni. [Gli diede] intelligenza in grande abbondanza, per indicare le vie della profondità della terra, e ampiezza di cuore, come la sabbia che è sulla riva del mare, che anche quando parlassero mille uomini, divisi l'uno dall'altro, si ascolterebbero come un sol uomo<sup>13</sup>.

Anche quando la sapienza di Salomone è paragonata a quella di altri sapienti (1 Re 5,10–11), le *t.TJon* esplicitano i vari personaggi elencati, identificandoli con personaggi che potevano essere ben noti ai propri lettori o ascoltatori. Salomone è infatti proclamato il “più sapiente di tutti gli uomini: più di Abramo, che era Etan<sup>14</sup>, più di Giuseppe, che sfamò il loro padre e i loro figli<sup>15</sup>; più di tutti i sapienti e i saggi di ogni generazione e generazione<sup>16</sup>; più di tutta la generazione del deserto a cui fu perdonato il peccato del vitello d'oro<sup>17</sup>. Il suo nome era grande tra tutti i popoli intorno” (t.*TJon* 1 Re 5,11). Quindi Salomone merita di aver raggiunto una fama universale.

Dopo aver enumerato la grande quantità di proverbi e odi da lui composte, giunto a 1 Re 5,13–14 il testo principale del *TJon* collega al re il dono della profezia, modificando così la propria versione rispetto al testo ebraico.

TM: Egli dissertò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che spunta dal muro; dissertò sulle bestie, sugli uccelli, sui rettili e sui pesci. [Uomini] di tutti i popoli venivano ad ascoltare la saggezza di Salomone, [mandati] da tutti i re della terra che avevano sentito parlare della sua sapienza<sup>18</sup>.

10 Il ritratto di Salomone come governatore ideale ricevette una rielaborazione nella letteratura ebraica già nel periodo ellenistico. Senza negare che la fonte della sua saggezza provenga da Dio, alcune versioni greche implicano che questa sapienza sia radicata nell'istruzione ricevuta dal padre e nell'osservanza della Legge (P. Dubovský, “Greek and Hebrew Portraits of an Ideal Ruler: King Solomon in 1 Kings 1–11/3 Kingdoms 1–11”, *Or* 93/1 [2024] 185–186).

11 Una recente traduzione italiana del *TJon* 1–2 Re è M. Seu (ed.), *Il Regno. Il Targum Jonathan 1–2 Re* (Il filo scarlatto 35; Napoli: Chirico 2025).

12 Questa scelta amplia l'atteggiamento che si può ritrovare nei Libri delle Cronache, in cui si esaltano sia Davide, sia Salomone.

13 Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 222.

14 Cfr. anche b.*BB* 15a che identifica i due personaggi rifacendosi a Sal 89,1.

15 Il nome “Calcol” è stato riletto a partire dalla radice כִּלְכַּל come “colui che provvede”, in riferimento a Gen 47,12.

16 Nel nome “Darda” il *meturgeman* ha ritrovato i termini “generazione” (דֹר) e “conoscere” (יָדַע).

17 “Figli di Macol” è stato riletto come “figli del perdono”, dalla radice חָוַל.

18 P. Merlo (ed.), *Re* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 9; Cinisello Balsamo: San Paolo 2020) 77.

*TJon*: Profetizzò<sup>19</sup> sui re della casa di Davide che erano destinati<sup>20</sup> a governare in questo secolo<sup>21</sup> e nel secolo del Messia. Profetizzò<sup>22</sup> sugli animali, sui volatili, sui rettili e sui pesci. Da tutte le nazioni vennero per ascoltare la sapienza di Salomone, [mandati] da tutti i re della terra, che avevano udito della sua sapienza.

Pertanto, in *TJon*, Salomone non parla più di piante, ma dei discendenti del casato di Davide fino al tempo messianico. Il riferimento al “cedro del Libano” è stato compreso dal *meturgheman* (traduttore-interprete) come una metafora per i “re”, secondo un’abitudine che si ritrova in *TJon* 1 Re 7,2; 10,17.21; Is 2,13; Ez 31,15<sup>23</sup>. È a questo punto che le *t.TJon* collocano, o immediatamente prima di 1 Re 5,13, o incastonandolo nel versetto, l’aforisma del presente studio.

## 2. Interpretazione dell’aggiunta di *t.TJon*

A partire dal testo ebraico, di cui le *t.TJon* riprendono i termini “cedro” e “issopo”, viene presentata una doppia analogia tra due tipi di piante e due atteggiamenti umani. Il cedro viene associato a un’arrogante conoscenza umana, mentre l’issopo è collegato a un comportamento umile; il primo è connesso inoltre a una pericolosa malattia, l’altro alla guarigione. L’associazione tra cedro e issopo è presente anche nei passi biblici che vertono sulla purificazione rituale necessaria dopo aver toccato un cadavere (Nm 19) o dopo l’avvenuta guarigione dalla lebbra che aveva colpito persone o cose (Lv 14).

2.1. Qual è la base dell’associazione fra “il sapere dell’uomo” e “il cedro”? Perché questo atteggiamento sacciente porta alla lebbra?

Nella prima parte dell’aforisma l’uomo, che si insuperbisce a causa della sua conoscenza, è paragonato a un “cedro del Libano” (*Cedrus libani* A.Rich.), così è chiamato in TM 1 Re 5,13: questo era l’albero più imponente e maestoso che nel corso dei millenni gli abitanti del

19 La terminologia legata alla “profezia” è assai presente in *TJon* 1–2 Re: ad es. l’espressione “uomo di Dio” è abitualmente resa con “profeta del Signore”, l’espressione “parola di Dio” è resa con “parola di profezia dal cospetto del Signore”, “lo spirito” diventa “spirito di profezia”, cfr. C.A. Dray, *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings* (SAIS 5; Leiden – Boston, MA: Brill 2006) 112–133.

20 Il participio passivo עֲתִיד è un termine tecnico della letteratura targumica: esso indica che l’avvenimento futuro è determinato da Dio e fa parte del suo piano, cfr. C.E. Morrison, “When God Intervenes in History. The Grammar of עֲתִיד in Targum Neofiti and its Theological Import”, *AS* 9 (2011) 291–308. In *TJon* ricorre quasi esclusivamente nelle sezioni che hanno a che fare con profezie (es. Gdc 5,31; 1 Sam 2,1–3.5–6; 2 Sam 22,28–29; 23,1.3–4.7; 2 Re 8,1), con la sola eccezione dell’episodio di 2 Re 3,27.

21 Il termine עֲלָמָא è stato tradotto in modo da avere un senso sia temporale che spaziale.

22 Un altro testimone (la Poliglotta di Anversa 1569–1573) citato da Sperber, *Bible in Aramaic*, II, 223: “E parlò degli alberi, dal cedro che è in Libano all’issopo che sbuca dal muro” (= TM).

23 Dray, *Targum Kings*, 44–46. Anche in *SifDev* 1,7 s’interpreta l’espressione “Libano” con “re”, rifacendosi a Ez 17,3 e 2 Re 14,9.

Vicino Oriente antico avevano potuto contemplare nella loro vita<sup>24</sup>. Dal punto di vista simbolico, il cedro nella Bibbia ebraica ha un valore ambivalente: può avere un significato positivo, come termine di paragone del giusto (Sal 92,13), dell'amato (Ct 5,15) e della sapienza (Sir 24,13), sia un valore negativo. In questa seconda accezione il cedro è spesso associato all'alterigia e all'orgoglio dell'uomo (Is 2,13; Ez 31,3–14; Am 2,9)<sup>25</sup>. Anche la tradizione giudaica ricorre all'albero di cedro per simboleggiare l'orgoglio umano: già Nogah Hareuveni segnalava che nel Midrash *HaGadol Wayiqra* (Metzora 14) Rabbi Isaac bar Tavlai chiedeva il significato del legno di cedro per la lebbra e gli veniva risposto che rappresentava una metafora dell'orgoglio<sup>26</sup>. Un tratto caratteristico del cedro associato spesso all'alterigia e all'orgoglio in quanto espressione della superbia dell'uomo è la sua altezza<sup>27</sup>: questa peculiare caratteristica dell'albero permette di associare la conoscenza umana a questa pianta. Un'interpretazione relativa alla prima frase del secondo stico vede la malattia, o l'impurità tipica di un lebbroso, come conseguenza di chi pratica una sapienza orgogliosa. Ma in che senso "la lebbra" può essere l'esito del sapere arrogante dell'uomo?

Il termine utilizzato dalle t.*TJon* appartiene al vocabolario targumico, poiché insieme a סגירו e צורעה, traduce l'ebraico צִרְעָה, normalmente reso con "lebbra". Come nei testi ebraici, anche nei targumim non è possibile associare esattamente il fenomeno a una delle tante e diverse malattie della pelle note alla dermatologia moderna<sup>28</sup>. Tanto più che alcune traduzioni targumiche hanno la propensione a considerare il termine ebraico נִגַע, "piaga", come "piaga dovuta alla lebbra"<sup>29</sup>. Il termine "lebbra" rimanda perciò a un'infermità grave, non automaticamente mortale, che danneggia la pelle e rende la persona che ne è affetta "impura", obbligata a vivere in isolamento dal resto della comunità (Lv 13–14). In alcuni testi è considerata il risultato di una punizione divina (Nm 12,9–11), o di una maledizione (2 Re 5,27), dalla quale solo Dio può guarire (Es 4,6–7 e 2 Re 5)<sup>30</sup>.

Nella letteratura targumica questo tema viene ampliato fino ad associare la lebbra ad una serie di peccati. Un peccato in particolare sembra segnare un importante collegamento con l'interpretazione dell'aforisma salomonico. Nell'episodio di Miriam (Nm 12,1–15) la lebbra diviene la punizione per aver sospettato del prossimo (t.*PsJ* Dt 24,9)<sup>31</sup>, mentre un altro

24 L.J. Musselman, *A Dictionary of Bible Plants* (New York: Cambridge University Press 2012) 37. Il cedro del Libano è una conifera che cresce in ambiente montano, tra la Turchia e il Libano, quindi fuori dal territorio di Israele; può raggiungere i 40 metri di altezza con dimensioni monumentali (P. Grossoni et al., *Trattato di botanica forestale. I. Parte generale e gimnosperme* [Milano: Wolters Kluwer 2018] 109–110).

25 L. Mazzinghi, "Il cedro del Libano nella Bibbia", *VH* 20 (2009) 368–371.

26 N. Hareuveni, *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage* (trad. H. Frenkley) (Kiryat Ono: Neot Kedumim 1984) 107–108.

27 A. Lamona, "L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia e la metafora forestale di Sal 92,13–15", *Greg* 104/2 (2023) 249.

28 T. Hieke, "Leper, Leprosy I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament", *EBR* XVI, 144–147.

29 B. Grossfeld (ed.), *The Targum Onkelos to Deuteronomy* (ArBib 9; Collegeville, MI: Liturgical Press 1988), 55 n. 6.

30 Una tradizione vuole che la figlia del faraone, affetta da lebbra, ne fu risanata nel momento in cui salvò il piccolo Mosè dalle acque del Nilo (*PRE* 48,8) e che il faraone morì di lebbra (*ShemR* 1,34; *PRE* 40,8).

31 "Si guardi dal sospettare uno contro il suo prossimo, per non essere punito; ricordatevi di ciò che il Signore vostro Dio fece a Maria, la quale sospettò Mosè per una cosa che non era in lui, e fu colpita dalla lebbra e perfino



passaggio afferma in modo analogo che la lebbra è ciò che merita chi sparge calunnie: “Getterò all'indietro colui che parla con lingua bugiarda<sup>32</sup> contro il suo prossimo e sarà colpito con la lebbra; nel mondo non abiterò con colui che procede con occhi alteri” (Tg Sal 101,5). Oltre al sospetto ingiustificato e alla calunnia, la lebbra viene associata ai seguenti peccati: l'idolatria, come nel caso di coloro che fabbricarono il vitello d'oro (Tg Ct 1,12)<sup>33</sup>, e l'usurpazione delle prerogative sacerdotali (t.Ps/Nm 17,5)<sup>34</sup>. A tal riguardo, è ben noto in 2 Re 15,5 e 2 Cr 26,16–23 (TM) il caso del re Azaria/Uzzia, per il quale la rilettura targumica ripropone un'espressione che ricorda molto da vicino l'aforisma di Salomone: “Non appena fu forte, divenne così arrogante [אתגס לביה] fino a rovinarsi. Mostrò slealtà verso la Parola [Memra] del Signore, il suo Dio; entrò nel tempio del Signore per fare un'offerta sull'altare dell'incenso profumato” (Tg 2 Cr 26,16)<sup>35</sup>. Nel Tg Lam 1,1 la situazione della solitudine di Gerusalemme durante l'esilio è considerata la diretta conseguenza “dei peccati, di sedizione e di ribellione”, paragonandola all'uomo che abita da solo perché “nella sua carne è la piaga della lebbra”<sup>36</sup>.

Passando in rassegna altri testi della letteratura rabbinica, le discussioni ulteriori amplificano queste associazioni, attribuendo la lebbra a ben tredici peccati: maledire Dio, licenziosità, omicidio, falso sospetto, arroganza, invasione, calunnia, furto, spergiuro, profanazione del nome divino, idolatria, invidia e disprezzo della Torah<sup>37</sup>. I targumim, tuttavia, sottolineano proprio che la lebbra scaturisce dalle calunnie e dall'arroganza, che sono

---

ritardò il viaggio quando uscivate dall'Egitto”.

- 32 La stessa espressione, lett. “con lingua triplice” (לישן תליתאי), si trova in t.Ps Gen 1,16: “Dopo che la luna parlò con lingua bugiarda [calunniosa, falsa] contro il sole, venne rimpicciolita” (cfr. Gen 49,23; Lv 9,2,3; 19,16; Dt 27,24). Altrove quest'espressione idiomatica è spiegata nel seguente modo: “[la lingua triplice] uccide tre persone: colui che racconta [la calunnia], colui che l'accetta e colui a proposito del quale viene raccontata” (b.Ar 15b).
- 33 “Ma mentre Mosè loro maestro era ancora nel firmamento, per ricevere le due tavole di pietra e le leggi e i precetti, sorsero gli empi di quella generazione con la folla eterogenea che era con loro, e fecero il vitello d'oro. Le loro opere si corrupperono, e si diffuse di loro una fama cattiva nel mondo. Mentre prima d'allora il loro profumo usciva e si diffondeva nel mondo, dopo d'allora essi puzzarono come nardo, dall'odore estremamente cattivo. E cadde sulla loro carne la piaga della lebbra”, G. Lenzi – U. Neri – E. Poli (edd.), *Il Targum del Cantico dei Cantici. Il Targum del libro di Rut* (Dabar 2; Genova – Milano: Marietti 2010) 12–13. Cfr. anche ShirR 4,7.
- 34 Gli incensieri dei rivoltosi vengono trasformati in lamine per ricoprire l'altare come monito: per “ricordare agli Israeliti che nessun laico, che non appartenga ai figli di Aronne, si può avvicinare per offrire l'incenso profumato davanti al Signore; e che nessun uomo sarà troppo zelante da causare dissenso riguardo a questioni sacerdotali, come fecero Core e la congregazione dei suoi aiutanti. La loro fine è la distruzione; non una morte come quella di Core e della sua congregazione in una conflagrazione di fuoco e nell'essere inghiottiti dalla terra, ma essere colpiti dalla lebbra”.
- 35 Il legame tra il peccato e la lebbra ritorna con forza in Tg 2 Cr 26,22: “Il resto delle azioni di Uzzia, le prime, prima che commettesse il suo peccato e diventasse lebbroso, e le successive, dopo che divenne lebbroso, le ha descritte il profeta Isaia, figlio di Amoz”.
- 36 Si veda P.S. Alexander (ed.), *The Targum of Lamentations* (ArBib 17B; Collegeville, MI: Liturgical Press 2007) 110 n. 4 e 5. Facendo riferimento a questo brano, il *meturgeman* riesce comunque ad attenuare la severità dell'esilio, ricordando ai suoi ascoltatori che, sebbene Gerusalemme si trovi da sola e “fuori dall'accampamento”, potrà farvi ritorno una volta purificata dalla sua “malattia”, cfr. anche C.M.M. Brady, *The Rabbinic Targum of Lamentations. Vindicating God* (SAIS 3; Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 22.
- 37 WaR 16,1; 17,3; BemR 7,5; b.Ar 16a, citati da P. Cizek, “Leper, Leprosy IV. Judaism”, *EBR* XVI, 151.

indubbiamente espressioni di un sapere presuntuoso che vuole sostituirsi a Dio per imporre la propria volontà<sup>38</sup>.

L'essere "colpito dalla lebbra", oltre che all'uomo e al suo sapere, può riferirsi anche all'albero di "cedro", in quanto il participio maschile לָקִי può concordare sia con il sostantivo "uomo" che con quello di "cedro". Le due possibilità di traduzione non sono contrapposte, ma complementari. Infatti, l'isolamento del cedro era dovuto all'abbattimento degli alberi che lo circondavano. Lo stesso Salomone affermerà, a proposito dei preparativi per la costruzione del tempio, che l'accordo con Chiram prevedeva proprio il taglio degli alberi: anche questo intervento rappresentava un'applicazione pratica della sua sapienza (1 Re 5,20). In conclusione, il cedro era isolato dagli altri alberi<sup>39</sup>, proprio come il lebbroso era isolato dal contesto sociale. La menzione della lebbra esplicita perciò la condizione di isolamento in cui si viene a trovare l'albero: il sapere dell'uomo è simile al cedro che crescendo si insuperbisce; esso diviene, per così dire, "un sapere malato", e come i lebbrosi si ritrova isolato dalla società.

Questa immagine ricorda la solitudine a cui fa riferimento il profeta Geremia, quando afferma: "maledetto l'uomo che confida nell'uomo, e pone nella carne il suo sostegno, allontanando il suo cuore dal Signore. Sarà come un tamerisco<sup>40</sup> nella steppa; non vedrà venire il bene, dimorerà in luoghi aridi nel deserto, in una terra di salsedine, dove nessuno può vivere" (Ger 17,5-6)<sup>41</sup>. Uno studio recente ha dimostrato che questa metafora indica un albero generico che, a causa delle avverse condizioni ambientali, non riesce a svilupparsi completamente, ma rimane più piccolo prendendo la forma di un arbusto<sup>42</sup>. Anche in questo caso, il carattere distintivo è l'altezza raggiunta dalla pianta, ma in senso negativo: non potendo svilupparsi pienamente perché confida nell'uomo e non in Dio, l'albero rimane ad un livello incompiuto, cioè la sua crescita si arresta come fosse un arbusto. L'aforisma attribuito a Salomone e la metafora di Geremia condividono l'idea che il cedro, come la pianta che vive nel deserto, è destinato a sperimentare la solitudine.

38 Per altri riferimenti alla letteratura rabbinica, cfr. Cizek, "Leper, Leprosy IV. Judaism", 150-152.

39 Per comprendere l'immagine dei cedri isolati sono sufficienti le fotografie e le riproduzioni dei disegni realizzati in passato, cfr. Hareuveni, *Tree and Shrub*, 112; F.N. Hepper, "The Cedar of Lebanon in History", *Archaeology and History in Lebanon* 14 (2001) 7.

40 Il *TJon* legge per l'ebraico עֲרֵצָה, "tamerisco", il termine עֲרֵצָה, "cardo (commestibile)" (Jastrow, "עֲרֵצָה" e "עֲרֵצָה", *Dictionary of the Targumim* II, 1078: "a species of edible thistles, cardoon"), oppure עֲרֵצָה, "salice" (Ibidem, "עֲרֵצָה", 1113: "willow, esp. the willow branches carried in procession on the seventh day of Succoth"). Qui il termine per "cardo" non è lo stesso di *TJon* 2 Re 14,9 (אֲחֹזָה) o Tg 2 Cr 25,18 (אֲחֹזָה), dove i due termini corrispondono meglio a "rovo".

41 "Sarà come un cardo nella pianura che non vede quando viene il bene, abita senza figli nel deserto, come la terra di Sodoma che non è più abitata" (*TJon* Ger 17,5), G. Lenzi (ed.), *Il Targum Yonathan. II. Geremia* (Dabar 3; Genova - Milano: Marietti 2011) 91.

42 A. Lamonaca, "Unveiling the Plant Living in the Desert (Jer 17:6): A Multidisciplinary Approach", *Verbum Vitae* 42/2 (2024) 460-463.

## 2.2. Che tipo di pianta va sotto il nome di “issopo”? Perché questa pianta viene presa come modello di un atteggiamento umile che ha il potere di far guarire?

Il termine aramaico-targumico אִיזוֹב traduce abitualmente il termine ebraico אִזוֹב (TM) che nella letteratura targumica ricorre in tre forme sostanzialmente simili: אִיזוֹב<sup>43</sup>, אִיזוֹב<sup>44</sup>, אִזוֹב<sup>45</sup>. Nella resa dei diversi passaggi biblici, i testi targumici non differiscono dal testo ebraico, per cui non si possono ricavare maggiori dettagli sul significato di questo termine; fa eccezione un piccolo cambiamento in t.*Ps*/Nm 19,18, dove per “issopo” si intende una pianta da cui si possono ricavare degli steli maneggevoli<sup>46</sup>.

Il termine utilizzato nel TM, אִזוֹב, dal quale probabilmente deriva il greco ὕσσωπος<sup>47</sup>, viene comunemente tradotto in italiano con “issopo”. Questa pianta viene oggi identificata con l'issopo siriano (*Origanum syriacum* L.)<sup>48</sup>, confermato dall'uso samaritano di aspergervi il sangue del sacrificio pasquale<sup>49</sup>. Pianta aromatica che appartiene allo stesso genere di altre specie comuni usate come spezie per alimenti<sup>50</sup>, l'*Origanum syriacum* è un arbusto assai diffuso che attecchisce in terreni sassosi. Si presenta come una pianta ramificata con molti steli dal carattere peloso, di colore grigio, alta 50–80 cm<sup>51</sup>. Questa specie non va confusa però con l'issopo europeo (*Hyssopus officinalis* L.), che non cresce in ambiente palestinese<sup>52</sup>.

<sup>43</sup> TO e t.*Ps*/Es 12,22; Lv 14,6.49.51.52; Nm 19,6.18; t.*Ps*/Lv 14,4.

<sup>44</sup> TO Lv 14,4.

<sup>45</sup> TNeof/Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6.18; Tg Sal 51,9.

<sup>46</sup> “Un uomo puro, un sacerdote, prenderà tre steli di issopo in un fascio e li immergerà in quest'acqua; nel momento in cui verrà a contatto con l'impurità, egli spruzzerà la tenda, tutti gli utensili e gli uomini [...]”. Nella restante letteratura rabbinica si discute sull'identità e sull'uso di questa pianta. Ad esempio, nel Talmud se ne citano diverse varietà allora note: l'issopo romano, quello greco (considerato un medicinale vermifugo/vermicida che è proibito assumere di sabato, b.*Shab* 109b), quello di Kohalit (nome di un distretto ad est del Giordano, conquistato da Giovanni Ianneo, b.*Qid* 66a) e quello del deserto (b.*Hul* 62b; *MekhY* 11:26). I rabbini considerano però legalmente valido per i diversi rituali sacerdotali legati alla purificazione soltanto il semplice אִזוֹב, privo di specificazioni geografiche: esso veniva usato per l'aspersione o per essere bruciato tra le fiamme della vacca rossa e creare la cenere adatta per la composizione dell'acqua della lustrazione (m.*Par* 11–12).

<sup>47</sup> Chantraine, “ὕσσωπος”, *Dictionnaire étimologique* IV.1, 1162. La LXX presenta varie parole entrate nella lingua greca come prestiti da una lingua semitica già prima della sua traduzione. Tra i termini presi in prestito rientra anche la parola succitata come unico equivalente della parola ebraica אִזוֹב (E. Tov, “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Bib* 60/2 [1979] 220–221).

<sup>48</sup> L.J. Musselman, *Solomon Described Plants: A Botanical Guide to Plant Life in the Bible* (Eugene, OR: Cascade Books 2022) 155–159. Per ulteriori dettagli sulla nomenclatura botanica della pianta, cfr. Royal Botanic Gardens Kew, *Plants of the World Online*, <https://powo.science.kew.org/> [accesso: 4.01.2025].

<sup>49</sup> M. Zohary, *Plants of the Bible: A Complete Handbook* (Cambridge: Cambridge University Press 1982) 97.

<sup>50</sup> Filone, nel descrivere i modi di vita dei Terapeuti, menziona l'issopo (ὕσσωπος) come condimento nel pane (*Contempl.* I, 37.73.81). Lo stesso vale per Eusebio di Cesarea (*Hist. ec.* II, 17) e per la descrizione in m.*Par* 11:8–9, citata da J. Feliks, “Hyssop”, *EncJud*, IX, 654. L'identità tra il termine biblico אִזוֹב e l'*Origanum syriacum* è segnalato anche da diversi studi botanici: N. Feinbrun-Dothan, *Flora Palaestina. Part Three – Text: Ericaceae to Compositae* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1978) III, 153; Zohary, *Plants of the Bible*, 96.

<sup>51</sup> M. Grilli Caiola – P.M. Guarrera – A. Travaglini, *Le piante nella Bibbia* (Roma: Gangemi 2013) 99; H.A. Jensen, *Il mondo delle piante nella Bibbia* (trad. F. Gorian) (San Pietro in Cariano: Gabrielli 2020) 69.

<sup>52</sup> E. James – L. Cone, “Hyssop”, *EBR* XII, 692–694. Alcuni autori medievali, come Gregorio di Tours (*De virtutibus sancti Martini* 3,60) e Bernardo di Chiaravalle (*Sermo super Cantica Cantecorum* 45,2) sembrano identificare l'issopo biblico con l'*Hyssopus officinalis*, attribuendogli proprietà espettoranti.

Nelle culture del Vicino Oriente antico, l'*Origanum syriacum* vanta una serie di proprietà apotropaiche e medicinali<sup>53</sup>.

Secondo Lytton J. Musselman il problema maggiore in rapporto ai testi biblici è che l'issopo siriano non cresce nei muri<sup>54</sup>, perciò è stato proposto il cappero (*Capparis spinosa* L.), un piccolo arbusto spinoso, dai rami pendenti, diffuso in Medio Oriente che cresce fra i muri di pietra. Non è raro quindi che alcuni autori segnalino entrambe le possibilità<sup>55</sup>. Tuttavia, secondo lo stesso Musselman, il cappero non corrisponde ai criteri richiesti dai rituali nel caso dell'issopo, in particolare sulla base dei testi dell'Esodo e del Levitico<sup>56</sup>: i suoi rami lisci e spinosi sarebbero poco adatti ad essere usati come spazzola<sup>57</sup>. Inoltre, in ambito biblico il cappero è noto con un altro termine (Qo 12,5)<sup>58</sup>.

Un'altra traduzione adottata erroneamente in passato presume che si tratti di muschio o dei licheni perché crescono frequentemente su rocce e muri, ma già Rashi obiettava che l'issopo biblico doveva essere una pianta provvista di steli<sup>59</sup>. Alla luce di queste osservazioni i botanici sono d'accordo nel ritenere che l'issopo biblico corrisponda all'issopo siriano (*Origanum syriacum*)<sup>60</sup>, che cresce soprattutto tra le rocce invece che sui muri. Anche in un recente studio i biblisti sembrano accettare questa identificazione<sup>61</sup>.

53 Si veda il riassunto di R. Hawley, "Hyssop in the Ugaritic Incantation RS 92.2014", *JANER* 4/1 (2004) 64–65. Nel testo ugaritico, oggetto del suo articolo, sembra essere considerato un "legno sacro", utile per allontanare serpenti, scorpioni e forse anche altre forze dannose. Dioscoride Pedanio ne annotò le proprietà vermifughe e dissetanti (*Mat. med.* III, 30) e Plinio il Vecchio l'utilità contro i morsi di serpente (*Nat.* XXV, 137).

54 Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75.

55 Grilli Caiola – Guarrera – Travaglini, *Le piante nella Bibbia*, 75, 99. Invece, F.N. Hepper interpreta solamente il passaggio di 1 Re 5,13 come se fosse riferito al cappero (*Baker Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees. Fruits and Vegetables. Ecology* [Leicester: Three's Company 1992] 50).

56 "But caper, because of its lack of hairs, its spiny nature, and its absence of essential oils, does not fit the criteria required of *esov* in Exodus or Leviticus" (Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75). Lo stesso autore segnala anche che il contesto di 1 Re 5,13 riguarda aspetti naturali e non oggetti realizzati dall'uomo, così il riferimento ad una pianta che cresce sul muro sarebbe fuori contesto: in questo senso, nelle aree montuose le formazioni rocciose potrebbero essere intese come dei muri (Musselman, *Solomon Described Plants*, 156). In realtà, il termine ebraico קִיר (muro) non si utilizza mai in questo senso nella Bibbia, benché possa avere il significato di muretto a secco in ambito rurale (Nm 22,25). In questa accezione sembra preferibile pensare che la menzione delle due piante in 1 Re 5,13 sia un merismo per indicare tutte le piante, da quelle che crescono in ambienti naturali (il cedro) fino a comprendere quelle che crescono in ambiente antropico, contrassegnato dalla presenza di muri (l'issopo).

57 Jensen, *Il mondo delle piante nella Bibbia*, 69.

58 Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 33; Musselman, *Solomon Described Plants*, 56; Zohary, *Plants of the Bible*, 98. Il termine usato in TM Qo 12,5 è אֲצִיבָה, un *hapax legomenon* nella Bibbia ebraica inteso da alcuni studiosi nel senso di "desiderio" e da altri, sulla base della letteratura talmudica, il frutto del cappero, cfr. C.-L. Seow, "Caper-berry", *EBR* IV, 944.

59 A commento di Es 12,22, Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo* (ed. S.J. Sierra) (Milano: Marietti 1988) 86; Hareuveni, *Tree and Shrub*, 107. Anche in t.Par 12:2 si citano i rami d'issopo.

60 Zohary, *Plants of the Bible*, 96–97; Hareuveni, *Tree and Shrub*, 108–111; Musselman, *Solomon Described Plants*, 155–157. Anche H.N. Moldenke – A.L. Moldenke concordano sull'issopo siriano, anche se suggeriscono che il termine "issopo" vada inteso come nome collettivo, soprattutto distinguendo l'issopo greco (NT) dall'issopo ebraico (AT) (*Plants of the Bible* [New York: Taylor & Francis 1952; rist. 2002] 160–162).

61 J.A. Naudé – C.L. Miller-Naudé – T.J. Makutoane, "The Metaphorical and Symbolic Uses of Flora in the Bible: Identification and Translation of 'Hyssop'", *Ve-Ed Ya'aleh (Gen 2:6). I. Essays in Biblical and Ancient Near*

La pianta di issopo può essere legata in fasci ed essere usata come spazzola: è per tale caratteristica che sembra comparire nei vari riti anticotestamentari ed è poi citata solo due volte nel Nuovo Testamento. Un mazzo di issopo, immerso nel sangue dell'agnello, è utilizzato per tracciare i segni sugli stipiti e sull'architrave delle porte durante l'istituzione della Pasqua (Es 12,22). Altrove si ritrova nella descrizione dei riti di purificazione per i lebbrosi e per le case (Lv 14), dove è associato ad altri elementi come il legno di cedro, la lana scarlatta e a un paio di uccelli vivi (Lv 14,6–7.51). In Num 19 l'issopo serve per essere bruciato insieme al legno di cedro e alla lana scarlatta nell'offerta della giovenca rossa. Le ceneri residue mescolate nell'acqua contribuiranno a formare l'acqua lustrale, necessaria ad essere aspersa sulla persona perché ritorni in uno stato di purità<sup>62</sup>. Nel Salterio l'iniquità personale è paragonata all'impurità rituale, evocando appunto il Levitico: “Aspergimi con rami d'issopo e sarò puro; lavami e sarò più bianco della neve” (Sal 51,9).

Passando al Nuovo Testamento, il termine greco ὕσσωπος si ritrova poi una sola volta nei Vangeli. Nel racconto della crocifissione secondo Giovanni, un ramo di issopo viene usato per porgere una spugna imbevuta di aceto a Gesù sulla croce (Gv 19,29). Gli esegeti si interrogano se un ramo di issopo possa avere una lunghezza adeguata, oppure possa sorreggere una spugna imbevuta di liquido<sup>63</sup>, ma appare chiaro che l'uso del termine è un ricorso teologico per poter collegare la morte di Gesù, “agnello di Dio”, alla Pasqua (cfr. Es 12,22 e Gv 19,31)<sup>64</sup>. Infine, l'Epistola agli Ebrei, con un probabile riferimento a Es 24,3–8, afferma che, dopo aver proclamato la legge al popolo, Mosè usò issopo e lana scarlatta per spruzzare sangue sul rotolo, sul popolo, sulla tenda e gli altri arredi (Eb 9,19)<sup>65</sup>.

“L'issopo” è spesso abbinato al “cedro” in diversi passi del Pentateuco (Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6.18): tuttavia, sia gli esperti di botanica che gli esegeti concordano sul fatto che “il cedro” di cui si parla per la purificazione non sia il cedro vero e proprio, ma un rametto di una specie simile come il ginepro, o forse la tamerice, più semplice da trovare in un ambiente arido<sup>66</sup>. La stessa coppia, “issopo” e “cedro”, si ritrova nel passaggio succitato per descrivere la vastità della saggezza di Salomone; in virtù della sua conoscenza enciclopedica,

*Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein* (edd. P. Machinist et al.) (WAWSup 5; Atlanta, GA: SBL 2021) 333–354.

62 Le ragioni pratiche circa quest'uso sono spiegate col fatto che la cenere dell'issopo è “buona e abbondante” (t.Par 4:10) ed “è efficace nel contrastare un odore sgradevole” (Rabbi Samuel Sarsa al commento di Ibn Ezra su Es 12,22), cfr. Feliks, “Hyssop”, 654.

63 Si è ipotizzato che un rametto di capero legasse la spugna ad un eventuale bastone rigido di cui non c'è traccia nel testo (Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 75). Nel caso in cui fosse stato usato l'issopo siriano, la spugna poteva essere posizionata in mezzo ai rami della pianta (Musselman, *Solomon Described Plants*, 157).

64 J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni*. II. 13,1–21,25 (trad. R. Larini) (Strumenti 73; Torino: Claudiana 2017) 902–903.

65 In Es 24,3–8 si menziona soltanto il sangue, quindi l'aspersione con acqua, lana e issopo sarebbe un'aggiunta dell'autore di Eb, che ha fuso insieme più tradizioni. La purificazione con issopo (Sal 51,9) ricorderebbe la preghiera del re Davide che aveva imitato i re stranieri, unendosi con Betsabea (Sal 51,2): in tal caso la preghiera può essere considerata come la supplica del lebbroso, “I was proud and haughty like the cedar, and now I beseech You to make me humble like this hyssop with which I ask to be cleansed” (Hareuveni, *Tree and Shrub*, 111).

66 Cfr. Lamonaca, “L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia”, 246.

il re avrebbe parlato di tutte le piante (1 Re 5,13): l'implicito contrasto tra le altezze delle due piante serve per esprimere un merismo<sup>67</sup>.

A complicare la ricerca è stata anche l'affermazione del TM secondo la quale l'issopo cresce sui muri. Questa attestazione farebbe pensare a una pianta che, crescendo a una certa altezza sul muro tende a svilupparsi verso il basso. In questo caso sarebbe meglio pensare ad una pianta di cappero, che infatti presenta dei rami più flessibili. In questo senso è abbastanza comune osservare le piante di cappero sulle mura delle città vecchie in Medio Oriente<sup>68</sup>. Se si accetta di identificare l'"issopo" con il "cappero", ne deriva la seguente metafora: mentre il cedro, che cresce verso l'alto, rappresenta chi è pieno di superbia, l'issopo, che si sviluppa verso il basso, allude a un atteggiamento umile che accetta di abbassarsi. Proprio questo sarebbe il comportamento che permette a chi si è insuperbito di essere risanato.

Nondimeno, la tradizione rabbinica, che si richiama a un'idea simile, comprende l'immagine in maniera differente: identifica la pianta con quell'issopo siriano, che secondo Rabbi bar Tavlai era "schiacciata da tutti". Da qui deriva il richiamo all'umiltà (*MHG Wā*, Metzora 14)<sup>69</sup>. Questa affermazione fa riferimento al suo uso alimentare assai noto in Medio Oriente: si tratta di un preparato in polvere o macinato, ottenuto con le foglie della pianta insieme ad altre spezie, che in arabo è chiamato *za'atar*<sup>70</sup>. A colazione il pane viene intinto nell'olio e in questa miscela speziata<sup>71</sup>, usata anche nel tè e nei cibi cotti<sup>72</sup>. Nonostante la sua utilità, l'issopo siriano conserva un aspetto umile anche perché ha bisogno di poche attenzioni per essere coltivato<sup>73</sup>.

L'issopo descrive così l'altro atteggiamento che può assumere l'uomo: in opposizione alla boria del cedro del Libano si trova l'umiltà. Chi è umile, anche se provvisto di molta conoscenza, o proprio perché sapiente, non si ritiene superiore agli altri, non si vuole distinguere da essi. Inoltre, chi è umile può soccombere all'inizio di fronte alle difficoltà, ma in seguito, senza incorrere in nessuna malattia, senza essere danneggiato – bisogna pensare forse alla flessibilità dell'issopo – ritorna a vivere come prima, una volta passata la prova<sup>74</sup>.

67 Comparando l'altezza riportata in letteratura del cedro con quella dell'issopo, il loro rapporto è di circa 50 a 1: fra questi estremi sono comprese tutte le piante.

68 Musselman, *Solomon Described Plants*, 156.

69 Hareuveni, *Tree and Shrub*, 107.

70 Hareuveni, *Tree and Shrub*, 108–111.

71 Musselman, *Dictionary of Bible Plants*, 74; Musselman, *Solomon Described Plants*, 156.

72 Zohary, *Plants of the Bible*, 96.

73 Hareuveni, *Tree and Shrub*, 108.

74 In b. *Taan* 20a si trova questa massima: "L'uomo sia sempre flessibile come una canna [רך כקנה] e mai rigido come un cedro [קשה כארז]". Nello stesso contesto talmudico, si legge che il cedro si contrappone alla canna (o giunco). Una serie di qualità permette, infatti, di prediligere la canna al cedro. Innanzitutto è molto più prolifica e resistente: anche se viene tagliata, la canna può ricrescere ed è in grado, per la flessibilità che manca al cedro, di resistere ai venti più violenti; può crescere in ambienti impensabili per un cedro, come gli acquitrini e le paludi. Infine, perché è con il calamo, ricavato nell'antichità dal fusto della canna, che si possono vergare le lettere della Torah.



Da ciò si deduce che è la stessa umiltà ad essere presentata come atteggiamento medicinale, capace di risanare chi, per la sapienza, è caduto nella superbia<sup>75</sup>.

### 2.3. I paralleli nella tradizione rabbinica

Altri testi della tradizione rabbinica, che rappresentano dei paralleli con questo aforisma, utilizzano la stessa interpretazione simbolica. Già Rimón Kasher aveva notato come questa Tosefta targumica attribuiva al cedro e all'issopo un significato religioso e morale, simile a quanto si può leggere in un passaggio del Midrash *Tanḥuma* (ed. Salomon Buber) che commenta la seguente frase biblica: "Egli dissertò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che spunta dal muro" (1 Re 5,13)<sup>76</sup>.

È possibile che una persona parli con gli alberi?<sup>77</sup> Salomone disse semplicemente: Per quale ragione un lebbroso è purificato? Mediante il più alto tra gli alberi [il cedro], e attraverso la più bassa delle [piante] basse [l'issopo]. Infatti, attraverso il legno di cedro, il panno scarlatto e l'issopo si compie il rituale di purificazione. È semplicemente perché egli [Salomone (?)]<sup>78</sup> si era esaltato come il cedro, che fu colpito dalla lebbra, ma non appena si umiliò come l'issopo, fu quindi guarito attraverso l'issopo (*TanB*, Chukat 14,2)<sup>79</sup>.

Lo stesso Midrash *Tanḥuma* (ed. S. Buber), in un passaggio precedente a quello citato, commentando la ragione dell'uso di queste due piante nella purificazione del lebbroso, chiarisce che il cedro richiama la causa scatenante della lebbra e l'issopo la ragione della sua guarigione.

<sup>75</sup> Che una pianta abbia effetti curativi può essere dedotto, oltre dalla vita quotidiana, anche dalla visione di Ezechiele che parla della sorgente risanatrice che sgorga dal tempio: "Lungo il torrente, su una riva e sull'altra, crescerà ogni sorta di alberi da frutto [...]. I loro frutti serviranno come cibo e le foglie come medicina" (Ez 47,12; cfr. Ap 22,2). A proposito poi della capacità di discernere le proprietà delle piante, Tg Qo 2,5 descrive tale prerogativa di Salomone in questi termini: "Feci un giardino irrigato e dei frutteti, e vi seminai ogni genere di erbe: alcune buone da mangiare, altre buone da bere, altre per fare i farmaci, ogni genere di essenze profumate [...]" (F. Manns, "Versione del Targum", S. Cavalli – F. Manns – M. Pazzini, *Tutto è vanità. Il libro di Qoèlet nelle versioni della LXX, della Pesīttā e del Targum* [Il filo scarlatto 6; Napoli: Chirico 2015; rist. 2022] 146).

<sup>76</sup> Kasher, *Targumic Toseftot to the Prophets*, 129.

<sup>77</sup> Il midrash inizia, infatti, interrogandosi sul valore della preposizione לְ, che può essere tradotta "con" o "su/a riguardo di".

<sup>78</sup> Nella letteratura biblica e rabbinica non ci sono notizie riguardo alla possibilità che Salomone fosse stato affetto dalla lebbra, mentre ve ne sono riguardo la sua superbia: "Quando il re Salomone era assiso sul suo trono regale, il suo cuore si vantò mentre egli si rallegrava della sua opulenza, trasgredì il decreto della Parola del Signore [...]. Immediatamente, si scatenò contro di lui lo sdegno del Signore, il quale inviò contro di lui Asmodeo, il re dei demoni, che lo cacciò via dal suo trono regale [...]" (Tg Qo 1,12), Manns, "Versione del Targum", 143.

<sup>79</sup> La stessa interpretazione a 1 Re 5,13 viene riportata anche da Rabbi David Kimchi (XII–XIII sec.): "Perché il lebbroso viene purificato con il più alto fra i più alti e con il più basso fra i più bassi, con un albero di cedro e con l'issopo? Per il fatto che il lebbroso stesso come il cedro è colpito dalla lebbra mentre chi si umilia come l'issopo viene purificato e guarito". Per i testi e le traduzioni in inglese online, si può consultare: <https://www.sefaria.org/>.

“Con il cedro”, perché nel caso del cedro, nessun albero è più alto di quello; quindi poiché [il lebbroso] si è esaltato come un cedro, [ha avuto] la lebbra su di lui. Così Simeone ben Eleazaro ha detto: la lebbra viene a causa dello spirito arrogante, perché così si trova nel caso di Uzzia (cfr. 2 Cr 26,16.19). “E con l’issopo”, perché tra gli alberi non vi è nessuno [basso] come l’issopo. Poiché [il lebbroso] si è umiliato, [la lebbra] viene curata attraverso l’issopo (*TanB*, Metzora 8,2)<sup>80</sup>.

Anche in *Shemot Rabba* ritroviamo delle interpretazioni omiletiche secondo le quali l’issopo, per le sue piccole dimensioni, è il simbolo dell’atteggiamento di chi si converte e accetta di umiliarsi davanti a Dio per ricevere il suo perdono, in contrasto con il cedro che simboleggia l’orgoglio. Per esempio, commentando i verbi di percezione, “vide” e “conobbe”, che hanno Dio per soggetto (Es 2,25), gli autori del Midrash arrivano a interrogarsi sul fatto che la divinità, ancor prima di liberare il suo popolo, avrebbe visto e conosciuto non solo il peccato che il popolo avrebbe commesso nel deserto, ma anche la sua conversione.

I maestri dicono: “Dio vide” che le persone mediocri si convertirono, e persino i malvagi contemplarono di convertirsi, come è scritto: “Il fico sta maturando i primi frutti” (Ct 2,13). “E Dio conobbe” [indica] che una persona non sapeva [nulla] del suo prossimo, ma solo il Santo, benedetto Egli sia, sapeva. Quello stava preparando il suo cuore, e quell’altro stava preparando il suo cuore, e si stavano convertendo. Ma anche se si fossero convertiti, se non fosse stato per il merito dei patriarchi, non sarebbero usciti da lì [dall’Egitto], perché la misura della giustizia li stava denunciando a causa del vitello che erano destinati a creare. Riguardo a questo, è scritto: “Prenderete un fascio di issopo” (Es 12,22), perché si abbassarono come un issopo per convertirsi. “E immergilo nel sangue che è nel catino”, ossia per il merito della Torah che erano destinati a ricevere, come è scritto nella rivelazione al Sinai: “Mosè prese il sangue” (Es 24,8). Ed è scritto: “E tocca l’architrave” (Es 12,22), poiché Abramo fu il più grande dei convertiti; proprio come l’architrave è alto, così anche lui fu il più grande dei patriarchi; “e i due stipiti”, ossia per il merito di Isacco e Giacobbe, per insegnarti che fu per il merito di tutti loro [i patriarchi] che uscirono [dall’Egitto] (*ShemR* 1,36).

Successivamente, in un altro passaggio dello stesso Midrash, si può leggere che i rami d’issopo, utilizzati per l’aspersione del sangue dell’agnello secondo le prescrizioni pasquali (Es 12,22), vennero interpretati in modo da paragonare non soltanto il modo di agire di Dio, ma anche lo stesso Israele: egli vive tra le nazioni del mondo ed è il più insignificante, come l’issopo è la più piccola delle piante, eppure resta unito come quel fascio d’issopo, perché è proprietà di Dio.

Ci sono elementi che sembrano essere umili, e il Santo, benedetto Egli sia, ha decretato di eseguire diversi comandamenti attraverso di essi. L’issopo sembra insignificante all’uomo, ma il suo potere è grande davanti a Dio, poiché in diversi luoghi lo paragona al cedro: nella purificazione del lebbroso, nel fuoco della giovenca e in Egitto diede il comando di compiere un comandamento con l’issopo, come è affermato: “Prenderete un fascio di issopo”. Allo stesso modo, riguardo a Salomone è affermato: “Parlò delle piante, dal cedro del Libano all’issopo che sbuca dal muro” (1 Re 5,13), per insegnare che il grande e il piccolo sono uguali davanti al Santo, benedetto Egli sia. Con piccoli oggetti Egli compie miracoli e per mezzo dell’issopo, che è il più umile degli alberi, ha redento Israele. Un’altra interpretazione, “prenderete

80 Per il testo e la traduzione inglese online, si può consultare: <https://www.sefaria.org/>.



un fascio di [ 'agudda ] issopo", significa: ti renderò una comunità [ 'agudda ] per Me Stesso, anche se siete umili come l'issopo, così come è affermato: "E sarete per me una proprietà particolare [ s<sup>e</sup>gulla ] tra tutti i popoli" (Es 19,5) (*ShemR* 17,1–3).

Un ultimo riferimento si trova nel trattato talmudico *Mô'ed Qatan* (lett. "piccola festa"), che tra i vari argomenti, presenta anche le leggi sul lutto. In una curiosa discussione sulle parole da pronunciare in un elogio funebre si trova il seguente dialogo, dove si citano tre esempi che si basano sulla medesima logica *a fortiori*.

Rabbi Ashi chiese al famoso elogiatore Bar Qippok: "In quel giorno<sup>81</sup>, che cosa dirai?". Gli rispose: "Dirò: Se persino sui cedri del Libano è caduta una fiamma, che cosa potrà mai fare l'issopo che cresce sui muri per salvarsi?! Se persino il Leviatano è stato tirato fuori dall'acqua con l'amo, che cosa potranno mai fare i piccoli pesci degli stagni per salvarsi?! Se l'amo ha colpito nel fiume impetuoso, che cosa potranno mai fare i pesci dell'acqua stagnante delle pozzanghere per salvarsi?! [ Variante: Se la siccità raggiunge il fiume impetuoso, che faranno le acque delle pozzanghere?! ]"<sup>82</sup> (b.MQ 25b).

Il contesto è quello dunque di un elogio che cerca di esprimere la grandezza del personaggio defunto associandolo a una serie di simboli: il cedro, il Leviatano e un torrente in piena. Attraverso tre domande retoriche la fine di ciò che è grande, imponente e forte è paragonata a quello che inevitabilmente accadrà a qualcosa che appartiene a un ordine naturale di minor importanza. Così l'issopo, fuori di metafora, può ben rappresentare le persone comuni che non si distinguono dagli altri, rispetto alle persone importanti simboleggiate dai cedri.<sup>83</sup>

Questa breve antologia di testi rabbinici permette, quindi, di cogliere come la simbologia del cedro e dell'issopo coincida con quanto in maniera probabilmente più enigmatica viene espresso nell'aforisma salomonico. Il cedro, che rappresenta la pericolosa e dannosa arroganza, è contrapposto all'issopo che raffigura l'umiliazione e un abbassamento che guarisce. Questo secondo atteggiamento di conversione, unito ai meriti dei patriarchi, permette all'uomo di essere partecipe dell'azione salvifica divina. Infine, secondo l'interpretazione rabbinica, ciò che paradossalmente agli occhi degli uomini è comune e insignificante, se rientra nella sfera dell'obbedienza a Dio, si trasforma in fonte di grazia e redenzione.

<sup>81</sup> Si può intendere il giorno in cui Ravinà morirà; oppure che rabbi Ashi intendesse chiedere: "Quando io morirò, che cosa dirai?", cfr. M. Ascoli (ed.), *Trattato Mô'ed Qatàn* (*Giorno semifestivo*) = מכבת מועד קטן (Talmud babilonese 11; Firenze: Giuntina 2023) 283–285.

<sup>82</sup> Può sembrare strano che si riprenda per due volte l'immagine dell'amo, per questo c'è chi propone di leggere "siccità" al posto di "amo", seguendo altri mss, cfr. Ascoli, *Trattato Mô'ed Qatàn*, 285 n. 13.

<sup>83</sup> Jastrow, "צוּב", *Dictionary of the Targumim*, I, 37, che citando proprio b.MQ 25b commenta: "the hyssop (moss) on the wall (common humanity)".

## Conclusione

Nel rileggere la tradizione giudaica sulla figura di Salomone, l'aforisma che t.*TJon* gli attribuisce in relazione a 1 Re 5,9–14 presenta una novità se paragonato con altri racconti midrashici. Infatti, in questi ultimi a Salomone non sono risparmiate una serie di lezioni di umiltà<sup>84</sup>, mentre nel passaggio studiato è lo stesso re a impartirla. Il discendente davidico non solo continua l'azione che Adamo aveva cominciato, dando un nome a tutti gli animali (Gen 2,20), ma sorpassa la scienza delle liste di ambiente mesopotamico. In questa attività si rivela una verità importante: anche il più saggio di tutti gli uomini non deve cadere nella tentazione dell'orgoglio e della presunzione.

Un altro elemento rimarchevole è il contesto nel quale la Tosefta è stata inserita, quando si descrive il dono della sapienza ricevuto da Salomone. Soltanto questo proverbio tra le migliaia attribuiti al re ("tremila") è citato quasi per indicare il caposaldo per l'uomo sapiente o almeno un punto di riferimento necessario a non smarrirsi. L'uomo che possiede una grande conoscenza corre un grave rischio, di cui Salomone è consapevole: il pericolo della superbia. Se infatti l'uomo assolutizza il proprio sapere cade in una situazione drammatica paragonabile a quella dell'impuro. Non riconoscere più che la fonte della sapienza è Dio (1 Re 5,9) lo porterà alla degenerazione (1 Re 11). Ma, anche arrivato al limite estremo, egli avrà una possibilità di conversione se manifesta un atteggiamento umile. In questo modo l'aforisma rilegge la conoscenza di Salomone, perché non è solo enciclopedica, ma assume un valore sapienziale, capace di indicare l'atteggiamento che porta alla vita: rientrare in una relazione sana con Dio e con il prossimo, impegnandosi a non essere più orgoglioso come il cedro, ma piuttosto ad essere umile come l'issopo.

Nella Bibbia ebraica e nelle sue reinterpretazioni targumiche, il peccato legato alla superbia sembra ricevere una punizione adeguata con un ironico contrappasso dovuto alla malattia della lebbra. Infatti il superbo che vuole differenziarsi dai propri simili, di fatto disprezzandoli, riceve un aiuto provvidenziale attraverso una malattia che gli permette di raggiungere ciò che stava cercando: la lebbra che ha contratto è la causa per cui viene scacciato dal consorzio umano. Il cedro come simbolo di un atteggiamento arrogante e orgoglioso non presenta negli stessi testi biblici difficoltà interpretative. Anche in questo caso si osserva una certa ironia nel fatto che il termine "cedro" ricompare poi nel rituale di purificazione caratteristico dei lebbrosi: ciò che serve per dichiarare l'uomo puro dalla lebbra è anche ciò che l'uomo ha in qualche modo cercato di essere per "primeggiare" sugli altri. Nell'aforisma, l'isolamento che scaturisce da un atteggiamento saccente può ricordare la situazione di un albero di cedro sopravvissuto dopo il taglio delle altre piante: si trova da solo, perché privo di un bosco dove era situato. In modo secondario la sua situazione può essere paragonata,

84 Salomone viene ripreso dal vento, a cui pensava di comandare a suo piacere: "Se tu tornerai al Signore e reprimi il tuo orgoglio, io farò lo stesso", oppure è rimproverato da una formica per essersi dimenticato delle sue origini terrene, e altrove riceve moniti sulla propria condizione mortale di cui si è scordato (L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*. Nuova edizione riveduta e ampliata [trad. E. Lowenthal] [Gli Adelphi 579; Milano: Adelphi 2019] I, 871–873).

da una prospettiva sociale, al lebbroso che è stato allontanato dalla comunità perché vive in una condizione costante di impurità.

L'atteggiamento umile simboleggiato dall'issopo, che conduce alla guarigione, si ritrova solo nell'aforisma riportato dalle t. *TJon* e in altri testi della tradizione rabbinica, ma non nei testi biblici ebraici. Il problema è capire quale pianta debba intendersi con "issopo", le cui caratteristiche richiamano l'umiltà. La tradizione rabbinica, che considera l'issopo siriano (*Origanum syriacum*), è dirimente, perché senza di essa l'ipotesi del "cappero" avrebbe valore almeno da un punto di vista simbolico: se infatti il cedro si caratterizza per crescere verso l'alto, "l'issopo-cappero" spuntando dal muro si rivolge spontaneamente verso il basso.

Al contrario, in favore dell'identificazione con l'issopo siriano vi è la coerenza con il termine ebraico utilizzato nel TM che permette di cogliere in ciò che è ordinario e comune proprio il cammino di guarigione dall'arroganza. In questo percorso è necessario rinunciare alle proprie caratteristiche, lasciarsi cioè schiacciare e macinare come l'issopo siriano e accettare di essere trasformati in qualcosa di diverso in funzione di un altro bene. Così si sperimenta di essere esattamente della stessa "altezza" degli altri, essere risanati, dunque riammessi nel proprio contesto sociale.

Infine, un ultimo appunto riguarda il merismo espresso mediante il cedro e l'issopo: il termine di paragone è l'altezza che distingue le due piante e richiama i due atteggiamenti opposti dell'uomo, ma ci sono anche altri elementi per intendere il merismo. Il cedro è un albero caratteristico di un habitat montano che cresce a nord della terra di Israele; l'issopo invece è una pianta arbustiva assai ordinaria tipica di tutto il Medio Oriente, che può crescere in ambienti campestri tra rocce e pietre. Il cedro ha avuto un utilizzo peculiare nelle costruzioni edili e navali e le sue foreste erano considerate una meta da raggiungere per i sovrani del Vicino Oriente antico<sup>85</sup>; l'issopo al contrario si fa mangiare da tutti. Questi elementi geografici e del tipo di impiego rafforzano l'idea che il cedro rimanda simbolicamente ad una realtà unica, singolare, capace di distinguersi da tutto, mentre l'issopo a ciò che è comune, apparentemente indistinguibile e perciò anche umile.

In conclusione, si può affermare che la Tosefta modifica in maniera positiva la comprensione di Salomone, avendo questo aforisma una funzione catechetica ed educativa, perché la figura del re ne esce ulteriormente rivalutata. Lo studio integrato delle diverse caratteristiche botaniche delle due piante a supporto dell'interpretazione esegetica della Tosefta e l'analisi dei passaggi paralleli nella tradizione rabbinica ha permesso di ampliare il senso del testo biblico, consentendo una rilettura teologica del sapere di Salomone.

85 R. Meiggs, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World* (New York: Oxford University Press 1982) 55.

## Bibliografia

- Alexander, P.S. (ed.), *The Targum of Lamentations* (The Aramaic Bible 17B; Collegeville, MI: Liturgical Press 2007).
- Ascoli, M. (ed.), *Trattato Mo'ed Qatàn (Giorno semifestivo)* = מככת מועד קטן (Talmud babilonese 11; Firenze: Giuntina 2023).
- Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*. III. *Sermons 33-50* (edd. P. Verdeyen – R. Fassetta) (SC 452; Paris: Cerf 2000) 256–257.
- Brady, C.M.M., *The Rabbinic Targum of Lamentations. Vindicating God* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 3; Leiden – Boston, MA: Brill 2003).
- Chantraine, P. et al., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck 1968–1980) I–IV.
- Cizek, P., “Leper, Leprosy IV. Judaism”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (ed. H.-J. Klauck et al.) (Berlin: De Gruyter 2018) XVI, 150–152.
- Dioscorides, *De Materia Medica* (edd. T.A. Osbaldeston – R.P. Wood) (Johannesburg: Ibdis 2000) 399.
- Dray, C.A., *Translation and Interpretation in the Targum to the Books of Kings* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 5; Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Dubovský, P., “Greek and Hebrew Portraits of an Ideal Ruler: King Solomon in 1 Kings 1–11/3 Kingdoms 1–11”, *Orientalia* 93/1 (2024) 168–198.
- Eusebius, *Ecclesiastical History*. I. *Books 1–5* (trad. K. Lake) (LCL 153; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926) 154–155.
- Feinbrun-Dothan, N., *Flora Palaestina. Part Three – Text: Ericaceae to Compositae* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1978).
- Feliks, J., “Hyssop”, *Encyclopaedia Judaica*, 2a ed. (edd. F. Skolnik – M. Berenbaum) (Detroit, MI: Macmillan Reference USA – Keter 2007) IX, 654.
- Ginzberg, L., *Le leggende degli ebrei*. Nuova edizione riveduta e ampliata (trad. E. Lowenthal) (Gli Adelphi 579; Milano: Adelphi 2019) I–II.
- Grégoire de Tours, *Les miracles de Saint Martin* (ed. L. Pietri) (SC 635; Paris: Cerf 2023) 374–375.
- Grilli Caiola, M. – Guarrera, P.M. – Travaglini, A., *Le piante nella Bibbia* (Roma: Gangemi 2013).
- Grossfeld, B. (ed.), *The Targum Onqelos to Deuteronomy* (The Aramaic Bible 9; Collegeville, MI: Liturgical Press 1988).
- Grossoni, P. et al., *Trattato di botanica forestale*. I. *Parte generale e gimnosperme* (Milano: Wolters Kluwer 2018).
- Hareuveni, N., *Tree and Shrub in Our Biblical Heritage* (trad. H. Frenkley) (Kiryat Ono: Neot Kedumim 1984).
- Hawley, R., “Hyssop in the Ugaritic Incantation RS 92.2014”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 4/1 (2004) 29–70.
- Hepper, F.N., *Baker Encyclopedia of Bible Plants. Flowers and Trees. Fruits and Vegetables. Ecology* (Leicester: Three's Company 1992).
- Hepper, F.N., “The Cedar of Lebanon in History”, *Archaeology and History in Lebanon* 14 (2001) 2–7.
- Hieke, T., “Leper, Leprosy I. Ancient Near East and Hebrew Bible/Old Testament”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2018) XVI, 144–147.
- Houtman, A. – Sysling, H., *Alternative Targum Traditions. The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 9; Leiden – Boston, MA: Brill 2009).
- James, E. – Cone, L., “Hyssop”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2016) XII, 692–694.

- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London – New York: Luzac & Putnam 1903) I–II.
- Jensen, H.A., *Il mondo delle piante nella Bibbia* (trad. F. Goran) (San Pietro in Cariano: Gabrielli 2020).
- Kasher, R., *Targumic Toseftot to the Prophets* (Sources for the Study of Jewish Culture 2; Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1996).
- Kasher, R., “Different Approaches to Mythical Description in the Targums to the Prophets”, *Journal for the Aramaic Bible* 2 (2000) 61–74.
- Lamonaca, A., “L'utilizzo del cedro del Libano nella Bibbia e la metafora forestale di Sal 92,13–15”, *Gregorianum* 104/2 (2023) 239–259.
- Lamonaca, A., “Unveiling the Plant Living in the Desert (Jer 17:6): A Multidisciplinary Approach”, *Verbum Vitae* 42/2 (2024) 453–469.
- Lenzi, G. (ed.), *Il Targum Yonathan. II. Geremia* (Dabar 3; Genova – Milano: Marietti 2011).
- Lenzi, G. – Neri, U. – Poli, E. (edd.), *Il Targum del Cantico dei Cantici. Il Targum del libro di Rut* (Dabar 2; Genova – Milano: Marietti 2010).
- Manns, F., “Versione del Targum”, S. Cavalli – F. Manns – M. Pazzini, *Tutto è vanità. Il libro di Qoèlet nelle versioni della LXX, della Peshittā e del Targum* (Il filo scarlatto 6; Napoli: Chirico 2015; rist. 2022).
- Mazzinghi, L., “Il cedro del Libano nella Bibbia”, *Vivens Homo* 20 (2009) 365–376.
- Meiggs, R., *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World* (New York: Oxford University Press 1982).
- Merlo, P. (ed.), *Re* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 9; Cinisello Balsamo: San Paolo 2020).
- Moldenke, H.N. – Moldenke, A.L., *Plants of the Bible* (New York: Taylor & Francis 1952; rist. 2002).
- Morrison, C.E., “When God Intervenes in History. The Grammar of עתיד in Targum Neofiti and its Theological Import”, *Aramaic Studies* 9 (2011) 291–308.
- Musselman, L.J., *A Dictionary of Bible Plants* (New York: Cambridge University Press 2012).
- Musselman, L.J., *Solomon Described Plants: A Botanical Guide to Plant Life in the Bible* (Eugene, OR: Cascade Books 2022).
- Naudè, J.A. – Miller-Naudè, C.L. – Makutoane, T.J., “The Metaphorical and Symbolic Uses of Flora in the Bible: Identification and Translation of ‘Hyssop’, *Ve-’Ed Ya’aleh* (Gen 2:6). I. *Essays in Biblical and Ancient Near Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein* (edd. P. Machinist et al.) (Writings from the Ancient World Supplement Series 5; Atlanta, GA: SBL 2021) 333–354.
- Philo, *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence* (trad. F.H. Colson) (Loeb Classical Library 363; Cambridge, MA: Harvard University Press 1941, rev. 1954) IX, 134–135, 158–159, 164–165.
- Pliny, *Natural History. VII. Books 24–27* (trad. W.H.S. Jones – A.C. Andrews) (Loeb Classical Library 393; Cambridge, MA: Harvard University Press 1956) 232–233.
- Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 1993).
- Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Documenti vaticani; Città del Vaticano: LEV 2001).
- Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo* (ed. S.J. Sierra) (Milano: Marietti 1988).
- Royal Botanic Gardens Kew, *Plants of the World Online*, <https://powo.science.kew.org/> [accesso: 4.01.2025].
- Seow, C.-L., “Caper-berry”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: De Gruyter 2012) IV, 944.
- Seu, M. (ed.), *Il Regno. Il Targum Jonathan 1–2 Re* (Il filo scarlatto 35; Napoli: Chirico 2025).
- Sonnet, J.-P., “‘L'origine delle specie’: Genesi 1 e la vocazione scientifica dell'uomo”, *Civiltà Cattolica* 3807 (2009) 220–232.

- Sperber, A. (ed.), *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, 3 ed. (Leiden – Boston, MA: Brill 2004) I–IV.
- van Staaldouine-Sulman, E., “A Variety of Targum Texts”, *A Jewish Targum in a Christian World* (edd. A. Houtman – E. van Staaldouine-Sulman – H.-M. Kirn) (Jewish and Christian Perspectives Series 27; Leiden – Boston, MA: Brill 2014) 9–30.
- van Staaldouine-Sulman, E., “Simeon the Just, the Septuagint and Targum Jonathan”, *Septuagint, Targum and Beyond Comparing Aramaic and Greek Versions from Jewish Antiquity* (edd. D. Shepherd – J. Joosten – M.N. van der Meer) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 193; Leiden – Boston, MA: Brill 2020) 317–338.
- Tov, E., “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Biblica* 60/2 (1979) 216–236.
- Zohary, M., *Plants of the Bible: A Complete Handbook* (Cambridge: Cambridge University Press 1982).
- Zumstein, J., *Il Vangelo secondo Giovanni. II. 13,1–21,25* (trad. R. Larini) (Strumenti 73; Torino: Claudiana 2017).

## Emocje bezbożnych na sądzie eschatologicznym w Mdr 5,1–3 w świetle filozofii stoickiej

Emotions of the Wicked at the Eschatological Judgment in Wisdom 5:1–3  
in the Light of Stoic Philosophy

**Marcin Zieliński**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

marcin.zielinski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-9965-2196>

**STRESZCZENIE:** W artykule zbadano temat emocji, które przeżywają bezbożni w momencie sądu eschatologicznego w Mdr 5,1–3. Nagromadzenie terminów związanych z tematem emocji w tak krótkiej sekcji wydaje się mieć znaczenie teologiczne. Dla zrozumienia sposobu ukazywania bezbożnych konieczne jest uwzględnienie wpływu filozofii stoickiej, w której przeżywanie emocji, a konkretnie cierpienia i strachu, było znakiem braku filozoficznej mądrości. W ten sposób autor ukazuje bezbożnego nie tylko jako godnego potępienia w świetle objawienia biblijnego, ale także jako człowieka krytycznie ocenianego przez stoicyzm, ponieważ działającego pod wpływem emocji. To uleganie emocjom powodowało, że bezbożni nie byli w stanie logicznie wybierać i ostatecznie nie osiągnęli celu swojego życia, którym jest według stoików życie zgodne z powołaniem człowieka, czyli życie rozumne. Ów brak mądrości oraz prześladowanie sprawiedliwego są traktowane jako istotne wady także w kontekście objawienia starotestamentalnego, ponieważ sprowadzają na nich ostateczną karę.

**SŁOWA KLUCZOWE:** mądrość, stoicyzm, emocje, strach, cierpienie, sąd eschatologiczny

**ABSTRACT:** The article examines the emotions experienced by the wicked at the moment of eschatological judgement in Wis 5:1–3. The accumulation of terms related to the subject of emotions in such a short section seems to have theological significance. To understand how the wicked are portrayed, it is necessary to consider the influence of Stoic philosophy, in which the experience of emotions, specifically suffering and fear, was a sign of a lack of philosophical wisdom. In this way, the author presents the wicked not only as deserving of condemnation in the light of biblical revelation, but also as people who are critically judged by Stoicism because they act under the influence of emotions. This succumbing to emotions meant that the ungodly were unable to make logical choices and ultimately failed to achieve their life goal, which, according to the Stoics, is to live in accordance with man's calling, i.e. to live a rational life. This lack of wisdom and persecution of the righteous are also considered significant flaws in the context of Old Testament revelation, because they bring ultimate punishment upon them.

**KEYWORDS:** wisdom, stoicism, emotions, fear, suffering, eschatological judgment

Księga Mądrości, najmłodsza księga w kanonie Starego Testamentu, jest ciekawym świadectwem teologicznej refleksji nad Bożym objawieniem oraz przykładem uaktualniania Bożego orędzia w nowym kontekście kulturowym. Autor pisze tę księgę w celu ukazania bogactwa myśli teologicznej i etycznej Izraela. Adresatami księgi, oprócz miłośników mądrości



i filozofii ze świata greckiego, są przede wszystkim Izraelici zamieszkujący Aleksandrię, szczególnie ci, którzy zaczęli odchodzić od wiary ojców, zafascynowani życiem kulturalnym i ekonomicznym miasta, które od czasów zajęcia przez Rzymian ciągle się rozwijało i stanowiło kluczowe centrum kulturalne imperium rzymskiego. Dla tego opracowania szczególnie ważna jest ostatnia grupa adresatów. Poprzez swoje dzieło autor chce ukazać piękno wiary Izraela i podkreślić, że to dziedzictwo jest w wielu momentach zgodne z myśleniem filozoficznym, które kształtuje ich sposób postępowania, a w pewnych aspektach zdecydowanie to myślenie filozoficzne przewyższa. Dlatego odważnie wyraża pewne myśli teologiczne przy użyciu nowych kategorii filozoficznych i językowych, należących do świata greckiego, aby wchodzić z nim w twórczy dialog.

W księdze, która dzieli się na trzy części, autor mówi kolejno o przyszłości, teraźniejszości i przeszłości. Nie zaczyna w sposób chronologiczny od przeszłości (Mdr 10–19), ale od refleksji nad losem sprawiedliwego i bezbożnych, która ma charakter eschatologiczny (1–6), czyli dotyczący wydarzeń przyszłych. W ten sposób podkreśla, że dla właściwego działania kluczowe staje się odkrycie sensu życia, wyznaczenie właściwych celów, ponieważ tylko one warunkują właściwe postępowanie. Poznanie przyszłości jest możliwe tylko dzięki obecności Mądrości. Potwierdzenie słuszności tego modelu znajduje się w części historycznej (10–19), w której autor podkreśla rolę figury Mądrości oraz Prawa w wychodzeniu z sytuacji kryzysowych. W pierwszej części, która orientuje działanie człowieka na strategiczne cele, autor pisze o sprawiedliwości, cnocie, nieśmiertelności, próbie, wierności Bogu i ostatecznej nagrodzie po śmierci. Cała pierwsza część ma jako istotny punkt docelowy sąd eschatologiczny bezbożnych (Mdr 5,1–13), który zawiera odniesienia do emocji przeżywanych przez popełniających zło. Nawet pobieżna analiza Księgi Mądrości pozwala zauważyć, że jej autor często opisuje ludzkie emocje. Wystarczy przeanalizować występowanie poszczególnych słów, aby odkryć, że istnieje co najmniej 18 terminów opisujących gniew czy 23 słowa odnoszące się do strachu (Księga Mądrości zawiera także jedyną w całej Biblii definicję strachu). Autor Księgi Mądrości przedstawia nie tylko wiele ludzkich emocji, ale również ukazuje ich różne aspekty psychologiczne. Szczególne zainteresowanie badawcze budzi fragment Mdr 5,1–3, który jest wstępem do sądu eschatologicznego i ukazuje jego generalny kontekst. W strukturze księgi został precyzyjnie wyodrębniony poprzez inkluzję  $\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  –  $\acute{\epsilon}\kappa\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$  w Mdr 5,1.2 oraz przejście od narracji do monologu w w. 4<sup>1</sup>. Ta krótka sekcja w jednym wersecie opisuje postawę sprawiedliwego (w. 1) i jednocześnie zawiera szeroki opis emocji bezbożnych, co w tak krótkim tekście (ww. 2–3) wydaje się zastanawiające. Dominuje tu strach, cierpienie i zdumienie. Również sekcja poprzedzająca opis sądu zapowiada te emocje. W 4,19 mówi się o bólu i cierpieniu bezbożnych ( $\delta\delta\acute{\upsilon}\nu\eta$ ), co jest swoistą antycypacją ich cierpienia i rozterek w momencie sądu. W 4,20 mówi się z kolei o ich strachu ( $\delta\epsilon\iota\lambda\acute{o}\varsigma$ ). Przygotowanie do sceny sądu to podkreślenie ich nieświadomości, zaskoczenia oraz towarzyszących temu innych emocji. Bezbożni już za życia mają

1 P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Supplementi alla Rivista Biblica 11; Brescia: Paideia 1984) 61.



przedsmak doświadczeń, które staną się ich udziałem w momencie sądu eschatologicznego. Rodzi się pytanie: dlaczego ten krótki opis tak eksponuje te emocje? To opis realnego stanu emocjonalnego bezbożnych czy też emocje mają inny, teologiczny sens? Wydaje się, że kluczowy jest tutaj kontekst filozoficzny, który pomaga głębiej zrozumieć znaczenie emocji bezbożnych w momencie sądu.

## 1. Generalny kontekst sądu eschatologicznego

W opisie sądu eschatologicznego należy podkreślić brak postaci Boga jako tego, który wydaje ostateczny werdykt. Na scenie pojawiają się tylko dwie strony: sprawiedliwy i bezbożni. Autor Księgi Mądrości często zestawia ze sobą dwa kontrastujące elementy (sprawiedliwy i bezbożni; Mądrość i Salomon; Izraelici i Egipcjanie)<sup>2</sup>. Można sądzić, że właśnie dla podkreślenia kontrastu w scenie z Mdr 5 Bóg nie jest wprost wspominany, choć jest obecny jako tło i prawdziwy *spiritus movens* tych wydarzeń. Wydaje się, że dla Pseudo-Salomona moment sądu to przede wszystkim ukazanie skrajnie przeciwnych postaw sądzonych oraz konfrontacja z własnym sumieniem, które ocenia postępowanie w zgodzie z wewnętrznym głosem, w świetle kryteriów, które zostały podane w pierwszej części księgi. Moment sumienia i autorefleksji jest dla autora bardzo istotny, dlatego ten temat zostanie na nowo przywołany i rozwinięty w Mdr 17,10, podobnie jak element strachu w Mdr 17,11–12<sup>3</sup>.

Scena sądu to konfrontacja dwóch stron. Sprawiedliwy jest przedstawiony jako stojący przed sądem z wielką śmiałością. Wyrażenie *παρρησία* (szczerłość, otwartość) obecne w tekście razem z innym słowem *ἀναιδέα* (bezwstydność, bezczelność) były charakterystyczne dla cynizmu, gdyż prezentowały jego wolność wobec świata i ludzi, która uczyniła cynizm popularną filozofią<sup>4</sup>. Słowo *παρρησία* ma tutaj przede wszystkim znaczenie biblijne, podkreślające śmiałość i bliskość w relacji z Bogiem. Może być także ukrytą aluzją do kwestii obywatelstwa, o które walczyli Żydzi w czasach po podboju miasta przez Rzymian<sup>5</sup>. W kulturze greckiej *παρρησία* opisywała polityczny przywilej obywatela do wyrażania bez żadnych przeszkód swojej opinii. Czyniono to otwarcie na zgromadzeniu obywateli (*ἐκκλησία*), a wolność słowa była jedną z charakterystycznych cech greckiej demokracji<sup>6</sup>. W opisie sceny zaskakuje fakt, że sprawiedliwy, mający *παρρησία*, czyli prawo głosu, nie wypowiada ani słowa podczas sądu eschatologicznego, tak jak nie zabiera głosu w całej sekcji Mdr 2–5.

2 Czasem w tej logice *σύγκρισις* pojawia się trzeci element, jak np. świat działający w imieniu Boga w III części; por. L. Mazzinghi, *Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* (AnBib Studia 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020) 412–413.

3 Temat ten rozwija szeroko: L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce. Eseggesi di Sap 17,1–18,4* (AnBib 134; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1995) 79–89.

4 D. Winston, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43; Garden City, NY: Doubleday 1979) 146.

5 L. Mazzinghi, „Sap 19,13–17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria”, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (red. G. Bellia – A. Passaro) (StudBib; Roma: Città Nuova 2004) 70–72.

6 G. Scarpata, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (Studi biblici 130; Brescia: Paideia 2001) 35–36.

Wydaje się, że na sądzie liczy się jego postępowanie oraz wypracowane cnoty, a nie deklaracje<sup>7</sup>. Autor pragnie podkreślić, że ten człowiek jest pełnoprawnym obywatelem nieba, uznanym za takiego przez Boga. Można sądzić, że opisanie sprawiedliwego jako posiadającego *παρρησία* może podnosić także aspekt poszanowania norm, prawa i godnego życia. W Mdr 4 przeciwnicy sprawiedliwego są opisani przy pomocy słowa *ἄτιμος*, które odnosiło się do ludzi pozbawionych praw obywatelskich właśnie za popełnione wykroczenia, brak właściwej postawy obywatelskiej<sup>8</sup>. Widać wyraźnie, że w relacji do prawa objawia się głęboki kontrast między tymi grupami.

Przeciwnicy sprawiedliwego, grupa określana przy pomocy terminu *ἄσεβεις* (bezbożni) to ci, którzy w pierwszej części księgi są opisywani jako osoby, które nie tylko demonstrować swoje bezbożne postawy i różne emocje (smutek w 2,1; bezrozumne radowanie się w 2,6; pogarda w 3,10; cierpienie w 4,19), ale także mówią o swojej porażce. Najpierw w Mdr 2,1–20 przedstawia się ich sposób myślenia, deklaracje, plany, które są opisywane jako wynik niewiedzy i głupoty. Podkreśla się szczególnie brak zdolności rozumienia przyszłości, który doprowadza do złych wyborów i ostatecznie do egzystencjalnego upadku, powiązanego z karą po śmierci<sup>9</sup>. To właśnie niemądre wybory doprowadzają ich do momentu sądu, któremu poświęcono dwa wersety (5,2–3), opisujące ich stany emocjonalne. W logice autora emocje bezbożnych ukazują brak życiowej mądrości oraz upadek, którego kulminacją jest moment sądu. Następnie ich porażka zostaje opisana przez nich samych w monologu zawartym w Mdr 5,4–13 (paralelnym do tego w Mdr 2,1–20).

Sam opis sądu sugeruje, że mamy do czynienia z momentem konfrontacji, w której Bóg pozostaje nieobecny, choć osąd dokonuje się według ustalonych przez Niego kryteriów. Na zachowanie podczas sądu wpływa niewątpliwie postawa w ciągu ziemskiego życia. Istotnym elementem w wydawaniu osądu jest sumienie, które przejmuje rolę Boga, ponieważ to ono objawia naturę i postępowanie człowieka. Nacisk jest położony na postawy negatywne, ponieważ zgodnie z klasycznymi definicjami sumienie to głos potępiający przede wszystkim złe postępowanie<sup>10</sup>. Postawa bezbożnych na sądzie oraz ich monolog to autorefleksja nad popełnionym przez nich złem, które objawia się dzięki osądowi sumienia. Ważne jest także przeżywanie określonych emocji, które wydają się podkreślać brak poszanowania prawa i mądrości. Autor natchniony ukazuje moralność bezbożnych w kluczu, który jest charakterystyczny dla filozofii stoickiej, przedstawiającej niektóre emocje jako znak głupoty oraz braku należytej formacji filozoficznej.

7 Szczegółowa interpretacja tego słowa oraz istotnego w tym kontekście słowa *ἄτιμος*: M. Zieliński, *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 175–178.

8 Zieliński, *Gioia*, 178.

9 Ważne podkreślenie o pozornym widzeniu bezbożnych, który podkreśla ich brak wiedzy i rozumienia natury tego świata: Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 207.

10 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 648.

## 2. Emocje bezbożnych w Mdr 5,2–3

W dwóch wersetach autor używa słownictwa, które przedstawia szerokie spektrum emocji doświadczanych przez bezbożnych, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch dominujących: cierpienia i strachu, którym towarzyszą stany zdumienia czy zdziwienia.

W w. 2 występuje słowo *τάρσσω*, które w grece klasycznej oznacza „zakłócać, niepokoić, dręczyć” i określa negatywny, wręcz fizyczny wpływ na drugą osobę. Rzeczowniki pochodzące od czasownika, czyli *τάραχος* i *ταραχή* pierwotnie oznaczały „nieporządek, zamieszki, tumult”, ponieważ miały znaczenie analogiczne do słowa *στάσις* oznaczającego „podburzenie, spór, niezgodę, spór” (takie znaczenie ma u Ajschylosa w *Prometheus vinctus*, 202<sup>11</sup>). Czasownik może również odnosić się do przewrotu politycznego (oznaczałby „agitować, zakłócać porządek” – por. Arystofanes, *Equites*, 867<sup>12</sup>) lub do zamieszek o charakterze wojskowym („wprowadzać nieporządek, buntować” – Herodot, *Herodoti Historiae*, 3,9,51<sup>13</sup>). Opisuje również wewnętrzne niepokoje o charakterze psychologicznym i emocjonalnym oraz jest często tłumaczony jako „strapienie, udręka”<sup>14</sup>. W Septuaginie czasownik ten ma te same znaczenia co w grece klasycznej. Odnosi się do fizycznych wstrząsów (w Jr 4,24 opisuje przykładowo trzęsienie ziemi), do zachowania niespokojnego tłumu (por. 1 Sm 14,16; Wj 3,15) lub do wewnętrznego niepokoju (por. Rdz 40,6, gdzie wyraża niepokój uwięzionych urzędników faraona spowodowany przez ich sny). Słowo w kontekście Mdr 5,2 oznacza wewnętrzne poruszenie, doświadczenie niepokoju, które jest wywołane zewnętrzną sytuacją sądu oraz niepewnością przyszłości, która ciągle wydaje się tajemnicza i przez to jeszcze bardziej straszna. Akcentuje się moment silnego poruszenia emocjonalnego, które nie może być kontrolowane. Oznaczałoby to, że bezbożni doświadczali głębokiego niepokoju i wewnętrznego poruszenia, a nawet stanu bliskiego przerażenia, wywołanego oskarżeniami własnego sumienia.

Kolejne wyrażenie z pola semantycznego strachu to *φόβος δεινός*, które jest przeciwieństwem śmiałości sprawiedliwego. Scarpata zauważa, że terminy z Mdr 5,2 pojawiają się również w Łk 5,26, gdzie po uzdrowieniu paralityka świadków cudu ogarnął strach oraz zdumienie. Wydaje się, że wspólny dla obu tekstów moment zbawienia jest zaskakujący i jednocześnie straszny, budzący wręcz lęk wśród ludzi nierozumiejących Bożego działania<sup>15</sup>. Motyw strachu jest w Biblii Hebrajskiej często spotykany i bogaty w różne znaczenia. Słowo *φόβος* jest często używane w księgach mądrościowych, gdzie odnosi się do koncepcji

11 Aeschylus, *Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound* (red. i tłum. A.H. Sommerstein) (LCL 145; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).

12 Aristophanes, *Acharnians. Knights* (red. i tłum. J. Henderson) (LCL 178; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).

13 Herodotus, *Herodoti Historiae. I. Books I–IV* (red. H.B. Rosen) (Leipzig: Teubner 1987).

14 G. Scarpata, *Il libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica. Testi e studi 1; Brescia: Paideia 1989) I, 319.

15 Scarpata, *Il libro della Sapienza*, I, 302.

„bojaźni Bożej”<sup>16</sup>. W Księdze Mądrości występuje tylko pięć razy, ale jeśli uwzględnimy inne słowa zawierające ten rdzeń, jest ich łącznie 11. Słowo φόβος zawsze opisuje postawę bezbożnych (czterokrotnie w trzeciej części Księgi opisuje lęk Egipcjan: Mdr 17,6.11.14; 18,17). Z kolei słowo δεινός pojawia się w Księdze Mądrości sześć razy, zawsze, aby wzmocnić naturę strasznych zjawisk, które dotyczą wyłącznie bezbożnych (w 11,18 opisuje budzące strach istoty, które gnębią Egipcjan, a w 18,17 charakteryzuje nocne widziadła ukazujące się Egipcjanom). Wyrażenie podobne do φόβος δεινός pojawia się tylko w Księdze Hioba (33,15), gdzie użyto δεινός φόβος w kontekście strasznych nocnych widziadeł. Widać wyraźnie, że autor rezerwuje te słowa jedynie dla bezbożnych, aby podkreślić, że tylko ich dotyka to doświadczenie i że jest straszne w swej naturze<sup>17</sup>.

Po doświadczeniu strachu pojawia się moment zdumienia i zaskoczenia, który podkreśla, że ci, którzy wcześniej chcieli decydować o losach sprawiedliwego i ustanawiać swoje prawa (Mdr 2,10–12), w istocie nie mają wpływu na nic, ponieważ wszystko dzieje się zgodnie z wolą Boga<sup>18</sup>. W w. 2 jest użyte słowo ἐξίστημι, które wydaje się aluzją do ἵστημι z w. 1, aby podkreślić na nowo kontrast między sprawiedliwym stojącym ze spokojem a bezbożnym, który jest przerażony i zdumiony. Słowo podkreśla aspekt nieoczekiwanej zmiany (może odnosić się do nastroju człowieka, ale także do wina; por. Plutarch, *Quaestiones convivales*, 702a<sup>19</sup>), a także aspekt zaskoczenia, bycia zdumionym, tracenia zmysłów czy bycia wstrząśniętym. W kontekście sądu eschatologicznego zbawienie sprawiedliwego powoduje zdumienie i zaskoczenie u bezbożnych, a cała sytuacja jest paradoksalna, ponieważ jest absolutnym zaprzeczeniem oczekiwań bezbożnych, którzy lekceważyli wiarę sprawiedliwego i oczekiwanie na Bożą sprawiedliwość jako zupełnie bezsensowne i nieuzasadnione. Słowo ἵστημι opisuje więc stan zdumienia, wstrząsu wewnętrznego i podkreśla brak zdolności odczytywania przyszłości, która wcześniej została objawiona przez Mądrość. Pochodną tego czasownika jest słowo ἐκστασις, które oznacza „zdumienie, wzburzenie, ekstazę”, a także „strach, terror” (pojawia się w Septuagincie 28 razy, bardzo często w znaczeniu „strachu” – por. Rdz 15,12; 2 Krn 29,8; Dn 7,28). Samo słowo, oprócz aspektu zdumienia, może także odsyłać do poczucia strachu, ponieważ doświadczenie czegoś niezwykłego i nieprzewidywalnego zwykle budzi wewnętrzne zamieszanie i lęk. Warto zaznaczyć, że słowo to nie podkreśla aspektu filozoficznego zdumienia, który dla Platona i Arystotelesa był początkiem wiedzy, punktem wyjścia w filozofowaniu<sup>20</sup>. Mamy do czynienia raczej z zaskocze-

16 Warto zauważyć, że wyrażenie typowe dla mądrościowej tradycji religijnej, tj. φόβος κυρίου (występuje w Syr 18 razy, 11 razy w Prz) nigdy nie pojawia się w Księdze Mądrości.

17 Zieliński, *Gioia*, 239–243.

18 Bóg wystawia sprawiedliwego na próbę, a nie bezbożni; por. Bizzeti, *Il libro della Sapienza*, 55.

19 Plutarch, *Moralia*. IX. *Table-Talk, Books 7–9. Dialogue on Love* (LCL 425; Cambridge, MA: Harvard University Press 1961).

20 Platon, *Theaetetus*, 155d (*Theaetetus. Sophist* [tłum. H.N. Fowler] [LCL 123; Cambridge, MA: Harvard University Press 1921]). Dla stoików ekstaza była momentem wzburzenia emocjonalnego, wyjściem z siebie i była zjawiskiem niekorzystnym. Powodowała, że filozof przestawał być sobą; por. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Firenze: La Nuova Italia 1978) II, 290.

niem osób, które uważały się za mądre, a ich filozofia życiowa okazała się, ku ich zdumieniu i rozpacz, bezsensowna.

Kolejnym ważnym terminem jest *παράδοξος*, który pojawia się na określenie zbawienia sprawiedliwych i oznacza „nieoczekiwany, zaskakujący, wspaniały”. Występuje tylko sześć razy w Septuagincie (trzy razy w Księdze Mądrości), zawsze dla opisanego czegoś niezwykłego. Słowo *παράδοξος* ma bardzo podobne znaczenie w Mdr 19,5, gdzie mowa jest o nieoczekiwanym zbawieniu Izraelitów, podczas gdy Egipcjan czekała śmierć opisana jako „dziwna, niesłychana” (*ξένος*). W myśli autora natchnionego zdziwienie w Księdze Mądrości często towarzyszy patrzącym na działanie Boga, który wbrew wszelkim oczekiwaniom doprowadza sprawiedliwego do zbawienia. Słowo to występuje tylko raz w Nowym Testamencie, w Łk 5,26. Opisuje reakcję Żydów, którzy byli świadkami cudu dokonanego przez Jezusa (to, czego byli świadkami, określają jako *παράδοξος*). Całe wydarzenie wzbudziło ich podziw (*ἐκστασις*) i lęk (*φόβος*), które pojawiają się w kontekście sądu eschatologicznego w Mdr 5<sup>21</sup>. Autor, akcentując zdumienie i strach, chce podkreślić, że wybawienie zaskakuje, ponieważ zakłada istnienie szczęśliwej wieczności, która była odrzucana przez Greków i powoli rozwijała się w tradycji judaistycznej. Bezbożni nie są w stanie odkryć tajemnicy zbawienia, choć jest dostępna dla miłośników mądrości. Motywy niewiedzenia i niezrozumienia w Mdr 1–6 podkreślają dodatkowo, że nie można bezbożnych zaliczyć do grona mędrców. To powoduje, że sposób działania Boga i konsekwencje własnych czynów będą dla nich zaskoczeniem.

Aspekt cierpienia podkreśla występujące w Mdr 5,3 słowo *στενάζω*. Wiąże się z nim problem natury tekstualnej, ponieważ istnieją dwa warianty: *στενάζονται* oraz *στενάζοντες*. Pierwszy jest preferowany przez Ralfsa i Zieglera, ponieważ jest poświadczony przez ważne kodeksy (B, A). Słowo *στενάζονται* to czasownik w czasie przyszłym, który oznacza „będą jęczeć, będą płakali”. Drugi wariant to czasownik w formie aorystu („jęczący”), poświadczony przez wersję łacińską, która tłumaczy słowo przy pomocy imiesłowu *gementes* oznaczającego „jęczący”. Ten wariant powstał prawdopodobnie jako dostosowanie formy gramatycznej do wcześniej występującego w tym wersecie imiesłowu *μετανοοῦντες*.

Larcher preferuje imiesłów, argumentując, że ten wybór sprawia, że zdanie jest bardziej płynne i pozwala, zgodnie z zasadami krytyki tekstowej, wyjaśnić powstanie innych wariantów<sup>22</sup>. Czasownik pochodzi od słowa *στέω* i wraz ze słowami pochodnymi (*στεναγμός*, *συστενάζω*) jest używany, począwszy od Pindara, do opisanego jęków osoby dotkniętej chorobą. Grecy tragiccy używają go do opisanego jęków spowodowanych nędzą ludzkiej egzystencji lub indywidualnymi nieszczęściami. Może także odnosić się do głębokiego cierpienia i nieszczęścia, które prowadzi do łez (Arystofanes, *Vespae*, 315<sup>23</sup>; Eurypides,

21 Scarpat, *Sapienza*, I, 302.

22 C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle Série I; Paris: Gabalda 1983) I, 360.

23 Aristophanes, *Clouds. Wasps. Peace* (red. i tłum. J. Henderson) (LCL 488; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).



*Fenisa*, 334<sup>24</sup>). W Septuagincie używa się go w opisach sądu Bożego nad ludźmi i narodami (często u Ezechiela, w Lamentacjach, u Izajasza i Jeremiasza), w odniesieniu do czasów ostatecznych (Iz 24,7), a także jako nieodłączny element pokuty (Iz 30,15; Jr 38,19). Bardzo interesujący jest tekst w Iz 24,7, w którym jest napisane: στενάξουσιν πάντες οἱ εὐφραίνόμενοι τὴν ψυχὴν („będą jęczeć wszyscy, którzy rozweselają swoją duszę”). Radość tych, którzy beztrząsco cieszyli się życiem, przeradza się po zniszczeniu miasta w wielki smutek. Motyw początkowej i powierzchownej radości, braku szacunku dla prawa, który w konsekwencji prowadzi do ruiny, przypomina postawę bezbożnych z Księgi Mądrości. Poszukiwanie przyjemności i cieszenie się życiem za wszelką cenę i bez żadnych zasad ostatecznie zamienia się w doświadczenie cierpienia na sądzie eschatologicznym.

Kolejne analizowane słowo to στενοχωρία, oznaczające „wąskość, ciasnotę” w odniesieniu do przestrzeni materialnej (Platon, *Leges*, 708b<sup>25</sup>) lub odnoszące się do „trudności, problemów” (Ksenofont, *Historia graeca*, 1, 3, 7<sup>26</sup>). Często pojawia się w tekstach biblijnych razem ze słowem θλίψις i dlatego uważa się je za niemal synonimiczne (Est 1,7; Iz 8,22; 30,6). Niektórzy egzegeci sugerują, że autor natchniony inspirował się Księgą Izajasza (według niektórych ważnym tłem biblijnym dla całego rozdziału 5 Księgi Mądrości są obrazy i język Księgi Izajasza). W Nowym Testamencie στενοχωρία pojawia się cztery razy, zwykle w kontekście cierpienia chrześcijan, które jest spowodowane przez prześladowania (Rz 8,35; 2 Kor 6,4).

Analiza wybranych słów pozwala zauważyć, że w krótkim fragmencie Mdr 5,2–3 pojawiają się różne terminy, które podkreślają aspekt cierpienia i smutku, podobne do tych, które znajdziemy w Iz 8,22–23. Obraz bólu służy podkreśleniu, że niegodziwy człowiek, który próbował uciskać sprawiedliwych, jest teraz sam zmiażdżony przez cierpienia, jakie go dotyczą oraz przez nieoczekiwane wywyższenie sprawiedliwego. Co więcej, odzwierciedlenie znajduje tu wielokrotnie przywoływana w Księdze Mądrości zasada, która podkreśla silny związek pomiędzy grzechem a wynikającą z niego karą (kto sprowadzał cierpienie, sam cierpi w podobny sposób)<sup>27</sup>. Warto zauważyć, że słowa opisujące lęk i cierpienie nigdy nie odnoszą się do sprawiedliwego<sup>28</sup>. Nawet jeśli mamy odczucie, że sprawiedliwy cierpi z powodu bezbożnych, nie jest nigdy przedstawiany jako doświadczający smutku i cierpienia. Rodzi się ważne pytanie: dlaczego tyle stanów emocjonalnych dotyka bezbożnych?

24 Euripides, *Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments* (red. i tłum. C. Collard – M. Cropp) (LCL 506; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).

25 Plato, *Laws. I. Books 1–6* (LCL 187; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).

26 Xenophon, *Hellenica. I. Books 1–4* (LCL 88; Cambridge, MA: Harvard University Press 1918).

27 Zieliński, *Gioia*, 245–246.

28 Jedynym wyjątkiem jest tu Mdr 8,9, ale tam cierpienie jest związane z grzechem sprawiedliwego, który dzięki pouczeniom mądrości zostaje jednak natychmiast usunięty; por. Scarpat, *Sapienza*, II, 154.

### 3. Kontekst stoicyzmu i ocena emocji

Dla opisanego sądu i ukazania upadku bezbożnych autor wydaje się uciekać do kategorii filozoficznych, które w starożytnej Aleksandrii były szczególnie modne i oddziaływały na młodych Izraelitów żyjących w Aleksandrii. Filozofia cieszyła się wówczas dużą popularnością jako droga do poszukiwania szczęścia i właściwego stylu życia. Szczególnie popularna była myśl stoicka ze względu na działalność popularyzatorską stoików, którzy aktywnie nauczali swej doktryny w przestrzeni publicznej. Dla stoików kluczowe było odkrycie specyfiki ludzkiej natury (uważali, że jest nią życie zgodne z rozumem oraz postawa prospołeczna)<sup>29</sup>. W ich nauczaniu emocje oraz styl i sens życia zajmowały doniosłe miejsce. Dla stoików emocje były elementem z reguły negatywnym, ponieważ oznaczały niekorzystne oddziaływanie na proces myślowy i decyzyjny. Początkowo wszystkie emocje były traktowane jako coś złego, później wprowadzono koncepcję pozytywnych emocji. Kluczowe w tej filozofii słowo *πάθος* oznaczało powstające pod wpływem czynników zewnętrznych emocje, których człowiek nie był w stanie kontrolować. Emocje były niebezpieczne dla życia moralnego, ponieważ ludzki rozum pod ich wpływem nie mógł analizować rzeczywistości w sposób wolny i autonomiczny. Człowiek tracił wtedy swój zwykły umiar i celowość w działaniu. Z powodu niekorzystnego oddziaływania emocji należało ich unikać, starano się je wypierać albo wyciszać, aby dzięki wolności od ich wpływów dobrze wybierać i realizować swoje powołanie w harmonii z logosem.

W tekstach stoickich poświęca się sporo miejsca tematowi emocji i ich charakterystyki. Emocje są opisywane jako doświadczenia, które charakteryzują się tym, że wymykają się spod kontroli rozumu, są mu przeciwstawne i nigdy nie idą za zdrową logiką<sup>30</sup>. Są określane jako „poruszenia irracjonalne” przeciw naturze, która powinna charakteryzować się logicznością i uporządkowaniem<sup>31</sup>. Natura emocji była łączona z impulsami bardziej właściwymi dla zwierząt lub ludzi niewykształconych, a kierowanie się nimi było niegodne filozofa. Emocje nie są więc traktowane jako część ludzkiej natury uformowanej przez bóstwo, ale jako żywe doświadczenie czegoś trudnego i niewłaściwego dla człowieka wynikające z niedoskonałości ludzkiej. Jeden z ojców stoicyzmu, Chryzyp, twierdził, że wszelkie pasje to poruszenia zniekształcone, wynikające z fałszywych osądów, które jednak mają wielką siłę oddziaływania. Za nim inni autorzy stoicycy podkreślają zgodnie, że pasje są w swojej naturze nieracjonalne (*ἄλογος*) i dlatego prawdziwy filozof musi się ich wystrzegać<sup>32</sup>.

Stoicy podjęli próby skatalogowania poszczególnych emocji i określenia ich natury<sup>33</sup>. U wielu autorów pojawiają się cztery główne emocje zestawione w pary, które są istotne także dla właściwego odczytania sądu eschatologicznego w *Księdze Mądrości*. Łaciński

<sup>29</sup> Pohlenz, *Stoa*, I, 266.

<sup>30</sup> H.F.A. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: Teubner 1905–1924) III, 92,6–9.

<sup>31</sup> *SVF* III, 92,11.

<sup>32</sup> *SVF* III, 111,24–26.

<sup>33</sup> Andronikos z Rodos wylicza w jednym ze swych dzieł 27 różnych pasji, które określa jako jednoznacznie negatywne; por. *SVF* III, 96,35–97,21; *SVF* III, 95,14–21.

pisarz i erudyta Marek Terencjusz Warron pisał, że są cztery podstawowe pasje: cierpienie, lęk, pragnienie oraz pożądlliwość – zmysłowość<sup>34</sup>. Podobnie w *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF) III, 94,21–24 czytamy, że w duszy człowieka są cztery kluczowe pasje. Dwie odnoszą się do dobra obecnego, a dwie do rzeczywistości przyszłych. Pierwsza para emocji to ἡδονή i ἐπιθυμία, czyli pożądanie przeżywane teraz oraz oczekiwanie na coś przyjemnego w przyszłości. Dwie inne odnoszą się do zła obecnego oraz tego przyszłego i są nimi λύπη i φόβος. Opisują konkretny smutek i cierpienie przeżywane teraz oraz zło, które nieubłagannie nadejdzie i dlatego wzbudza lęk w człowieku, nawet jeśli to zło nie jest obecne w życiu osoby. Warto podkreślić, że negatywne jest nie tylko samo cierpienie rozumiane jako ucisk spowodowany przez zło aktualnie obecne, ale także strach przed tym cierpieniem, który jest antycypacją przyszłego cierpienia i przynosi negatywne skutki nawet wtedy, gdy tego cierpienia jeszcze się nie doświadcza. Stoicy badali także naturę tych emocji. W swym nauczaniu Andronikos podkreśla, że λύπη jest stanem depresji i cierpienia, które jest żywym doświadczeniem obecnego zła<sup>35</sup>. Pojawiające się na określenie natury emocji słowo ἄλογος (nielogiczny, sprzeczny z logosem) opisuje zjawisko emocji jako jednoznacznie negatywne, gdyż sprzeczne z logosem, który nadaje ludzkiemu życiu sens i cel. Postępowanie wbrew logosowi oznacza brak realizacji życiowego powołania i w konsekwencji życie smutne i nieudane<sup>36</sup>.

Często przywoływany w dziełach stoickich strach (φόβος) jest określany jako nieracjonalny (ἄλογος), ponieważ spowodowany wyobrażeniem czegoś, co w przyszłości może okazać się straszne, ale aktualnie przyczyna cierpienia jest nieobecna. Samo doświadczenie strachu należy więc kontrolować. Stoicy podkreślali nieustannie, że moment lęku i strachu może pojawić się bez powodu (ἀπειθῆ λόγῳ) i jest generowany przez brak logicznego myślenia, a nie przez realnie istniejące zjawisko<sup>37</sup>. Strach jest więc w definicji stoików oczekiwaniem na zło, które ma nadejść. Wyrażał się w greckiej formule προσδοκία κακοῦ (oczekiwanie zła). Stoicy podkreślali aspekty psychologiczne strachu, pisząc, że często całe zło jest powiększane przez ludzką wyobraźnię i czynione straszniejszym niż jest w rzeczywistości<sup>38</sup>. Analizując sytuacje życiowe, stoicy zauważyli, że nic tak nie uderza w człowieka, jak niespodziewane odwrócenie się losu, zaskakująca sytuacja, która nie daje człowiekowi czasu na namysł. To pozwala działać emocjom, które ze swej natury nie znają umiaru<sup>39</sup>. Te aspekty podkreśla także Księga Mądrości w jedynej w całej Biblii definicji strachu. Definicja strachu z Mdr 17,11 to προδοσία τῶν ἀπὸ λογισμοῦ βοηθημάτων, czyli zdradziecki brak pomocy ze strony rozumu, który powoduje narastanie strachu bez żadnego racjonalnego powodu<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> SVF III, 94,16–17.

<sup>35</sup> SVF III, 95,17–18.

<sup>36</sup> Pohlenz, *Stoa*, I, 175.

<sup>37</sup> SVF III, 95,40–41.

<sup>38</sup> SVF III, 95,39–40; por. B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 459.

<sup>39</sup> Pohlenz, *Stoa*, I, 306.

<sup>40</sup> Słowo προδοσία to gra słowna z προσδοκία, które pojawia się w definicji strachu w Mdr 17,12; por. J. Vilchez Lіндеz, *Sapienza. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1990) 507.



W filozofii stoickiej od początku emocje były odrzucane. Ich obecność zaburzała proces decyzyjny, dlatego w formacji kładziono duży nacisk na ich wyeliminowanie poprzez wejście w stan zwany *ἀπάθεια*, czyli wolności od wszystkich emocji. Takie podejście do tematu emocji zostało w pewnym momencie uznane za zbyt radykalne i trudne do realizacji, ponadto sprzeczne z naturalnym odczuciem, że emocje mają także swoje pozytywne aspekty. Stąd w stoicyzmie pojawiła się koncepcja dobrych emocji takich jak radość (*χαρά*), która jest zawsze poruszeniem związanym z rozumem (radość racjonalna)<sup>41</sup>. Przyjęto, że każda osoba przeżywa pewne emocje, gdy umiera ktoś bliski albo tracimy bezpowrotnie coś wartościowego. Jednocześnie zachęcano do medytacji i pozostania nieporuszonym dzięki kontaktowi z bóstwem. To pozwalało przeżyć moment cierpienia w sposób racjonalny, bez popadania w skrajności, które są związane z brakiem panowania nad uczuciami.

#### 4. Emocje bezbożnych podczas sądu w kontekście filozofii stoickiej

Pamiętając o kontekście filozoficznym, łatwiej dostrzec wielowymiarowość krytyki bezbożnych w Księdze Mądrości. Mdr 1–6 przedstawia ich jako całkowicie bezradnych wobec tajemnicy życia, bo odrzucających mądrość i Boga. Brak autentycznego rozumowania moralnego i filozoficznego powoduje, że stają się ofiarą różnych emocji, które obejmują elementy fascynacji, pozornej radości, smutku, a ostatecznie prowadzą do strachu i cierpienia, które pojawiają się w Mdr 5 jako ostatnie przeżywane emocje. Po opisie emocji w Mdr 5,2–3 autor przedstawia monolog bezbożnych, w którym pojawia się chłodna analiza popełnionych przez nich błędów, doskonale diagnozująca ich postawę, która ostatecznie doprowadziła do życiowej porażki. Ten sposób ukazania bezbożnych wpisuje się doskonale w schematy filozofii stoickiej, w której brak kontroli nad emocjami prowadzi do podejmowania nieracjonalnych decyzji i ostatecznie powoduje, że człowiek nie może w pełni realizować tego, do czego został powołany w momencie stworzenia. W mentalności stoików uleganie emocjom czy brak kontroli nad nimi to cecha ludzi niemądrych.

Opis w Mdr 5 podkreśla zatem nie tylko klęskę bezbożnych na sądzie eschatologicznym, ale także błędne rozumowanie od samego początku, ponieważ brak zrozumienia ludzkiego powołania oraz kierowanie się błędnym rozumieniem Boga, emocjami oraz wrogością wobec ludzi jest motorem ich działania i kształtuje ich postawy w Mdr 2–5. Autor podkreśla to poprzez swoistą inkluzję tematyczną, którą jest motyw smutku, stanowiący wstęp do dłuższej mowy bezbożnych. W Mdr 2,1, w mowie programowej bezbożni podkreślają, że życie ludzkie jest krótkie i smutne (*λυπηρός*). Już w tym momencie ich rozumowanie jest określone jako błędne (*λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς* – Mdr 2,1)<sup>42</sup>. Jedynym sposobem pokonania smutku i bezsensu życia jest próba cieszenia się życiem bez umiaru (kierowanie

<sup>41</sup> SVF III, 105,16.

<sup>42</sup> A. Sisti, *Il libro della Sapienza: introduzione, versione, commento* (Assisi: Porziuncola 1992) 109.

się pożądaniem) oraz gnębienie tych, których postawa jest dla nich wyrzutem sumienia<sup>43</sup>. Temat emocji, czyli cierpienia i strachu, powraca także w ostatnim opisie bezbożnych, czyli momencie ich śmierci w Mdr 5,2–3. W przeciwieństwie do nich sprawiedliwy jest opisany jako wolny od emocji, szczególnie od cierpienia czy strachu, które się mu czasami przypisuje, sądząc, że musiał cierpieć czy przeżywać lęki. Uważna analiza pokazuje, że autor nigdy nie łączy osoby sprawiedliwego ze słownictwem z pola semantycznego cierpienia. Ten opis ma charakter manifestu programowego podkreślającego, że sprawiedliwy dzieli z każdym miłośnikiem stoicyzmu prawdziwą mądrość, życie zgodne z naturą, które jest wolne od emocji czy cierpienia. Ten styl życia i jego owoce trafnie opisał Cyceron, stwierdzając, że prawdziwy mędrzec jest zawsze wolny od cierpienia<sup>44</sup>. W ten sposób autor natchniony, inspirowany kodem kulturowym swoich czasów, chciał podkreślić absolutną wartość życia pełnego cnót i głębokiej mądrości. Obecność mądrości w życiu sprawiedliwego oddala doświadczenie strachu i przynosi radość i wesele (8,16: εὐφροσύνην καὶ χαράν), które są opisane jako doświadczenie pozytywne, ponieważ każda radość przeżywana w sposób racjonalny ma charakter emocji pozytywnej.

Wydaje się, że autor opisuje doświadczenie cierpienia, strachu oraz późniejszych wyrzutów sumienia bezbożnych na sądzie eschatologicznym jako istotny model, który powtarza się w historii. Elementy strachu oraz osądu sumienia w kontekście sądu eschatologicznego pojawiają się również w piątym dyptyku, czyli w Mdr 17,1–18,4. W Mdr 17,10 po raz pierwszy w Biblii greckiej pojawia się termin *συνείδησις*, który odnosi się do sumienia rozumianego jako wewnętrzny głos, który ocenia moralną wartość ludzkich uczynków. Wydaje się, że ten termin narodził się najpierw w greckiej religijności popularnej ok. III przed Chr., a następnie został przyjęty przez filozofię stoicką jako wewnętrzny głos oskarżający w przypadku popełnienia moralnego zła<sup>45</sup>. W podobnym znaczeniu pojawia się także u Filona, który twierdził, że sumienie odkrywa przed człowiekiem popełnione przez niego zło i jednocześnie wzywa do przemiany życia (por. *Praem.*, 163<sup>46</sup>). Teksty filozoficzne oraz teologiczne podkreślają, że sumienie uciska bezbożnego lękiem i wewnętrznym niepokojem, by przypominać mu nieustannie o popełnionych grzechach. Warto podkreślić, że to sumienie budzi się w określonym momencie, kiedy dojrzeje świadomość popełnionego zła. Taka refleksja jest zawsze powiązana z życiową mądrością, a w przypadku tekstów religijnych, takich jak Księga Mądrości, pokazuje bezbożnemu, że nie był w stanie odkryć Bożej obecności i działania w historii. W ten sposób sumienie zyskuje ważny aspekt teologiczny, gdyż jest nie tylko odniesieniem do moralnej oceny poszczególnych czynów, ale także do praw Bożych funkcjonujących w stworzonym świecie<sup>47</sup>.

Kolejny ważny aspekt łączący teksty z Mdr 5 i Mdr 17 to temat strachu. Strach przeżywany przez bezbożnych na sądzie zostaje zdefiniowany w Mdr 17,11–12. Autor inspirowany

43 Zieliński, *Gioia*, 148–149.

44 *S/F* III, 93,11–15.

45 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 648.

46 C.D. Yonge (tłum.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: Bohn 1854–1890).

47 Temat ten został przeanalizowany w Mazzinghi, *Notte di paura e di luce*, 79–89.

się filozofią grecką i podkreśla, że strach jest wynikiem braku zdrowego rozumowania (autor używa tutaj terminologii wojskowej, sugerującej wręcz dezercję rozumu) i jest powiązany z irracjonalnością, ponieważ brak właściwego myślenia powoduje dominację elementów nieracjonalnych, powiązanych ściśle z pasjami<sup>48</sup>. W myśli stoickiej to właśnie rozum pozwala pokonać emocje i pasje, a jego brak czyni człowieka igrzyskiem sprzecznych emocji i nielogicznych zachowań. Autor podkreśla także w swej definicji, że jedną z konsekwencji życia w moralnym nieporządku i strachu jest utrata zdolności przewidywania przyszłego zła (*προσδοκία*), co powoduje, że bezbożni nie są w stanie przewidzieć konsekwencji swoich błędów, nie dostrzegają zbliżającej się kary<sup>49</sup>. Wreszcie trzecim elementem łączącym te sceny jest motyw sądu eschatologicznego. Motyw nocy o charakterze wręcz piekielnym (17,13–14), strach jako zapowiedź kary i cierpienia (17,11–12), motyw stosu pogrzebowego jako jedyne źródło światła (17,6) to zapowiedź ich śmierci, a jednocześnie sądu eschatologicznego, któremu Egipcjanie zostaną poddani<sup>50</sup>.

Wymienione powyżej motywy występują najpierw w scenie sądu eschatologicznego w Mdr 5, który dokonuje się po śmierci. Pojawiają się tu elementy cierpienia i strachu wynikające z popełnionego zła oraz związana z nim kara. Autor podkreśla wagę osądu sumienia, które odpowiada za moralny styl życia i jest powiązane w organiczny sposób z mądrością oraz odniesieniem do Bożych praw. Nierespektowanie prawa i mądrości rodzi wyrzuty sumienia i prowadzi do egzystencjalnego upadku, który jest przedstawiany jako nieodwracalny po śmierci. Ten model sądu, który jak cała pierwsza część Księgi Mądrości ma wymiar teoretyczny (to zapowiedź tego, co wydarzy się w przyszłości), zrealizował się wiernie w przeszłości, czyli w życiu Egipcjan gnębiących Izraelitów. W ten sposób autor natchniony przy pomocy historii potwierdza prawdziwość swojego teologicznego modelu w Mdr 1–5<sup>51</sup>.

48 R. Pietkiewicz, „Czym jest strach? Studium egzegetyczno-teologiczne Mdr 17,12(11)n”, *„Jawicie się jako źródła światła w świecie” (Flp 2,15)* (red. T.M. Dąbek) (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2010) 53; Vilchez Lindez, *Sapienza*, 507.

49 Według Filona z Aleksandrii to właśnie oczekiwanie na zło, które ma się wydarzyć w przyszłości, generuje w człowieku strach (*Det.* 119; Yonge [tłum.], *The Works of Philo Judaeus*). Brak mądrości u bezbożnych powoduje, że nie są w stanie przewidzieć przyszłości, a strach dodatkowo pogłębia to uczucie chaosu i bezradności w kontekście sądu, którego nie są w stanie teraz uniknąć. Kiedy sąd eschatologiczny jawi się jako coraz bardziej realny, narasta także ich strach, ponieważ nie potrafili przewidzieć momentu ani mu zapobiec.

50 Mazzinghi, *Libro della Sapienza*, 641–643.

51 Te dwie sceny można połączyć na zasadzie *flashbacku*, który jako koncept został wprowadzony przez Reese’a. W swoim opracowaniu, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41; Rome: Biblical Institute Press 1970), przedstawił listę 40 motywów powtarzających się w poszczególnych częściach księgi i łączących myśl teologiczną w organiczną całość. Rozwój badań nad Księgą Mądrości i nowe odkrycia pozwalają na poszerzenie tej listy i jednocześnie potwierdzenie słuszności intuicji amerykańskiego egzegety.

## Podsumowanie

Analizując scenę sądu eschatologicznego pod kątem znaczenia emocji, należy stwierdzić, że opisywane tam emocje to nie tylko element odczuć, całkiem prawdopodobnych w kontekście wyroku eschatologicznego, który musi wywoływać cierpienie i strach. Emocje obecne w opisie mają swoje znaczenie w kontekście filozoficznym i jednocześnie teologicznym. Strach i cierpienie to dwa kluczowe elementy przeżyć bezbożnych, bardzo charakterystyczne dla filozofii stoickiej, ubogacone o moment zdziwienia, który w naturalny sposób łączy się ze strachem. Wymienienie tych emocji w kontekście kodu kulturowego tamtej epoki ma oznaczać, że bezbożni nie są ludźmi moralnie uformowanymi i myślącymi racjonalnie, gdyż łatwo ulegają emocjom uważanym za prawdziwą chorobę duszy. Nie tylko z punktu widzenia teologicznego, ale również tego filozoficznego ich życie odbiega od ideału. Autor, mając na myśli Izraelitów zafascynowanych filozofią stoicką, ale także wszystkich miłośników tej filozofii, chce pokazać, że zostają osądzeni przez Boga tak, jakby zostali osądzeni przez zwolenników stoicyzmu. W ten sposób autor natchniony stara się ukazać wspólne wartości charakterystyczne dla myślenia biblijnego oraz filozoficznego, aby podkreślić uniwersalizm i mądrość wiary oraz zachęcić młodych do uważnego jej studiowania. Jednocześnie, w duchu inteligentnego dialogu ze światem nie przekreśla filozofii ani jej nie deprecjonuje, ale stara się wskazywać na wspólne wartości w celu podkreślenia wartości myśli teologicznej Izraela, ale także, aby dialogować i tworzyć wspólny front przeciw temu, co wiara i filozofia określały jako zło i nieszczęście.

Niniejsze studium pokazuje, że temat emocji i ich interpretacji w świetle filozofii stoickiej to zagadnienie wymagające pogłębienia i nowych badań. Owocne mogłyby okazać się badania interdyscyplinarne, w których dziedziny takie jak filozofia czy psychologia mogłyby pomóc w jeszcze głębszym zrozumieniu wszystkich aspektów ludzkich emocji, które niewątpliwie były istotne dla filozofii stoickiej, ale również wykorzystywano ich wpływ na sposób postępowania czy myślenia człowieka, chociażby w szeroko rozumianej retoryce. Książka Jamesa M. Reese'a, zatytułowana *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, która rozpoczęła badanie wpływu filozofii na Księgę Mądrości, wymaga dopisania kolejnych rozdziałów, szczególnie tych dotyczących szeroko opisanego świata ludzkich emocji.

## Bibliografia

- Aeschylus, *Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound* (red. i tłum. A.H. Sommerstein) (Loeb Classical Library 145; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).
- Aristophanes, *Acharnians. Knights* (red. i tłum. J. Henderson) (Loeb Classical Library 178; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).
- Aristophanes, *Clouds. Wasps. Peace* (red. i tłum. J. Henderson) (Loeb Classical Library 488; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).

- von Arnim, H.F.A., *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: Teubner 1905–1924) I–IV (SVF).
- Bizzeti, P., *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario* (Supplementi alla Rivista Biblica 11; Brescia: Paideia 1984).
- Euripides, *Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments* (red. i tłum. C. Collard – M. Cropp) (Loeb Classical Library 506; Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).
- Herodotus, *Herodoti Historiae*. I. *Books I–IV* (red. H.B. Rosén) (Leipzig: Teubner 1987).
- Larcher, C., *Le Livre de la Sagesse, ou, La Sagesse de Salomon* (Études Bibliques. Nouvelle Série 1; Paris: Gabalda 1983, 1984, 1985) I–III.
- Mazzeinghi, L., *Notte di paura e di luce. Esegisi di Sap 17, 1–18, 4* (Analecta Biblica 134; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1995).
- Mazzeinghi, L., „Sap 19, 13–17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria”, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (red. G. Bellia – A. Passaro) (Studia Biblica; Roma: Città Nuova 2004) 67–98.
- Mazzeinghi, L., *Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* (Analecta Biblica Studia 13; Roma: Gregorian & Biblical Press 2020).
- Pietkiewicz, R., „Czym jest strach? Studium egzegetyczno-teologiczne Mdr 17, 12(11)n”, „*Jawicie się jako źródła światła w świecie*” (Flp 2, 15) (red. T.M. Dąbek) (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2010) 37–64.
- Plato, *Laws*. I. *Books 1–6* (tłum. R.G. Bury) (Loeb Classical Library 187; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).
- Plato, *Laws*. II. *Books 7–12* (tłum. R.G. Bury) (Loeb Classical Library 192; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).
- Plato, *Theaetetus. Sophist* (tłum. H.N. Fowler) (Loeb Classical Library 123; Cambridge, MA: Harvard University Press 1921).
- Plutarch, *Moralia*. IX. *Table-Talk, Books 7–9. Dialogue on Love* (Loeb Classical Library 425; Cambridge, MA: Harvard University Press 1961).
- Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Firenze: La Nuova Italia 1978) I–II.
- Poniży, B., *Księga Mądrości. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Reese, J.M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (Analecta Biblica 41; Rome: Biblical Institute Press 1970).
- Scarpat, G., *Il libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento* (Biblica. Testi e studi 1, 3, 6; Brescia: Paideia 1989–1999) I–III.
- Scarpat, G., *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (Studi biblici 130; Brescia: Paideia 2001).
- Sisti, A., *Il libro della Sapienza: introduzione, versione, commento* (Assisi: Porziuncola 1992).
- Vílchez Líndez, J., *Sapienza. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1990).
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 43; Garden City, NY: Doubleday 1979).
- Xenophon, *Hellenica*. I. *Books 1–4* (Loeb Classical Library 88; Cambridge, MA: Harvard University Press 1918).
- Yonge, C.D. (tłum.), *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus* (London: Bohn 1854–1890) I–IV.
- Zieliński, M., *La gioia e la tristezza nel libro della Sapienza* (Studia Biblica Lublinensia 22; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).



## „Kadzidło pachnące, miód, muzyka” Znaczenie obrazowych porównań w pochwalie Jozjasza (Syr 49,1)

‘Incense Fragrant, Honey, Music’:

The Meaning of Pictorial Comparisons in Josiah’s Praise (Sir 49:1)

**Jolanta Judyta Pudelko**

Akademia Katolicka w Warszawie

judyta.pd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5392-4109>

**STRESZCZENIE:** Syrach opisuje króla Jozjasza w Pochwale Przodków (Syr 44–49) w zaledwie trzech wersetach (Syr 49,1–3). Pochwała ta kończy się konkluzją (49,4), która łączy Jozjasza z Dawidem i Ezechiaszem, uznawanymi za jedynych pozytywnych władców Judy. Mędrzec lakonicznie podkreśla wysiłki reformatorskie Jozjasza. Zwraca uwagę na usunięcie pogańskich kultów (49,2) i jego głęboką więź serca z Panem, która wzmocniła cały naród (49,3). Jednak pierwszy werset tej pochwały ma zupełnie inny charakter. W 49,1 mędrzec przedstawia trzy obrazy (kadzidło, miód i muzykę), które odnoszą się do pamięci króla. Celem artykułu jest próba zrozumienia znaczenia tych porównań i zasadności ich użycia w odniesieniu do pamięci króla Jozjasza. Wspomnienie króla i jego imienia staje się pomocą dla przyszłych pokoleń, które mają umacniać swoją tożsamość ludu przymierza poprzez troskę o kult, przyjmowanie Bożego słowa i umiławanie mądrości Prawa.

**SŁOWA KLUCZOWE:** *Pochwała Ojców*, Syr 44–49, Syr 49,1, król Jozjasz, Stary Testament

**ABSTRACT:** Sirach describes King Josiah in the Praise of the Ancestors (Sir 44–49) in just three verses (Sir 49:1–3). This praise ends with a conclusion (49:4) that connects Josiah with David and Hezekiah, recognised as the only positive rulers of Judah. The sage laconically emphasises Josiah’s reform efforts. He draws attention to the removal of pagan cults (49:2) and his deep bond with the Lord, which strengthened the entire nation (49:3). However, the opening verse of this praise has a completely different character. In 49:1, the sage presents three images (incense, honey and music) that refer to the king’s memory. This article is an attempt to understand the meaning of these comparisons and the validity of their use in relation to the memory of King Josiah. The memory of the King and his name becomes a help for future generations who are to strengthen their identity as the people of the covenant through concern for worship, acceptance of God’s word and love of the wisdom of the Law.

**KEYWORDS:** *Praise of the Ancestors*, Sir 44–49, Sir 49:1, King Josiah, Old Testament

Prezentacja króla Jozjasza w *Pochwale Ojców* (Syr 44–49) mieści się w zaledwie trzech wersetach (Syr 49,1–3)<sup>1</sup>. Kończy się konkluzją 49,4, łączącą Jozjasza z Dawidem i Ezechiaszem,

<sup>1</sup> Pochwała Jozjasza w Syr 49 nie doczekała się licznych opracowań. Zob. P.C. Beentjes, „Sweet is His Memory, Like Honey to the Palate. King Josiah in Ben Sira 49,1–4”, *BZ* 34 (1990) 262–266; G. Toloni, „La riforma di Giosia nell’ottica di Ben Sira. Ideologia e storia in Sir 49,2a”, *RivB* 47/3 (1999) 257–276; R. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira: An Intertextual Comparison”, *Rewriting Biblical*



uznanych za jedynych pozytywnych władców Judy, w przeciwieństwie do pozostałych, którzy sprowadzili nieszczęście na swój lud<sup>2</sup>. Syrach w zaledwie dwóch wersetach (49,2–3) lakonicznie wymienia wysiłki reformatorskie Jozjasza – nawracanie ludu przez usunięcie pogańskich kultów (49,2)<sup>3</sup> oraz głęboką więź serca z Panem, która umacniała cały naród w pobożności (49,3). Pochwała jest bardzo oszczędna w słowa i wydaje się, że nie przedstawia w sposób wystarczający osiągnięć władcy-reformatora. Na początku, w 49,1 mędrzec przedstawia trzy obrazowe porównania, które odnoszą się do wspomnienia o Jozjaszu (tekst grecki) lub do jego imienia/wspomnienia (tekst hebrajski). Syrach przywołuje trzy obrazy: kadzidła, miodu i muzyki. Dwa razy pojawia się partykuła „jak”: *ὡς* – w tekście greckim, a trzy razy *כ* w tekście hebrajskim.

Czy te porównania wynikają bezpośrednio z opisów Jozjasza przez Deuteronomistę lub Kronikarza? Czy są może jakimś przesłaniem, które mędrzec chce przez pochwałę Jozjasza zostawić potomnym? A może, jak twierdzi Roderick MacKenzie, chce w ten sposób ominąć opowieść o nieszczęśliwym końcu życia króla<sup>4</sup>? Celem poniższego artykułu będzie próba zrozumienia znaczenia tych porównań oraz ich związek ze wspomnieniem króla Jozjasza.

## 1. Reforma króla Jozjasza według 2 Krl/2 Krn

Jak Biblia relacjonuje dzieje i dokonania Jozjasza, a szczególnie jego reformę? Przekazy, z których zapewne korzystał Syrach, można znaleźć w dwóch źródłach. Deuteronomista przedstawia je w 2 Krl 22,1–23,30, a dzieło kronikarskie w 2 Krn 34,1–35,27. Kiedy Jozjasz objął tron w 640 r. przed Chr., miał zaledwie osiem lat (por. 2 Krl 22,1; 2 Krn 34,1) i początkowo jego rządy charakteryzowała zależność od Asyrii<sup>5</sup>. Potęga ta jednak zaczęła słabnąć, a wraz ze śmiercią Asurbanipala (633 lub 627 r. przed Chr.) rozpoczął się ostateczny rozpad imperium. Jozjasz po raz pierwszy od stulecia rządził królestwem wolnym od obcego jarzma. Z punktu widzenia historyków najważniejszym sposobem, w jaki

*History: Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (red. J. Corley – H. van Grol) (DCLS 7; Berlin – New York: De Gruyter 2011) 231–256.

- 2 Po pochwalę Jozjasza (por. Syr 49,1–3), zanim Syrach przejdzie do kolejnych władców Judy, dokonuje podsumowania, które jest konkluzją kończącą pozytywne rządy w Jerozolimie. Jedynie Dawid (por. Syr 47,2–11), Ezechiasz (por. Syr 48,17–25) i Jozjasz (por. Syr 49,1–3) zostali uznani za władców innych, niż pozostali (por. Syr 49,4a). Tego rodzaju ekspozycja jest obecna w 2 Krl i 2 Krn, gdzie Ezechiasz (por. 2 Krl 18,3; 2 Krn 29,2) i Jozjasz (por. 2 Krl 22,2; 2 Krn 34,2) zostają porównani do Dawida, jako ci, którzy czynią to, co słuszne „w oczach Pana”. Jest to właściwie zakończenie słusznych rządów dynastii Dawida. J. Pudelko, *Profezyzm w Księdze Syrach* (SBL 21; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 309.
- 3 Według tekstu G. W 49,2H są możliwe tłumaczenia: „martwił się z powodu naszego odstępstwa” (nifal od *חלה*; por. Am 6,6) lub „został zanieczyszczony z powodu naszego odstępstwa” (nifal od *חלה*; por. Ez 25,3). Por. Beentjes, „Sweet is His Memory”, 264; Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 237. Więcej na ten temat: Toloni, „La riforma di Giosia nell’ottica di Ben Sira. Ideologia e storia in Sir 49,2a”, 259–261.
- 4 R.A.F. MacKenzie, „Ben Sira as Historian”, *Trinification of the World: A Festschrift in Honor of F.E. Crowe* (red. T.A. Dunne – J.M. Laport) (Toronto: Regis College Press 1978) 323.
- 5 Por. Toloni, „La riforma di Giosia nell’ottica di Ben Sira. Ideologia e storia in Sir 49,2a”, 272.



Jozjasz wykorzystał tę nowo odkrytą wolność, była reorganizacja i zreformowanie oficjalnego kultu<sup>6</sup>. Zasadniczym celem reformy było wyeliminowanie obcych wpływów zarówno z kultu, jak i z życia państwowego. Na podstawie posiadanych opisów nie sposób jednak stwierdzić, które z bałwochwalczych kultów i praktyk stanowiły efekt narzuconego jarzma Asyrii, a które były głęboko zakorzenione w dalekie od jahwizmu izraelskie praktyki religijne. Przenikanie kultu imperium do wasala królestwa wynikało także z powszechnej na starożytnym Bliskim Wschodzie wiary w moc bóstw podmiotu politycznego i militarnego<sup>7</sup>.

Według Deuteronomisty działania reformatorskie rozpoczęły się od świątyni Jerozolimskiej, w której odnaleziono księgę Prawa (2 Krl 22,8). Wydarzenie „znalezienia księgi Prawa” wyznacza niejako całą resztę poczynań królewskich Jozjasza, który jest ukazany jako ten, który pozwala prowadzić się wskazaniom Prawa Mojżeszowego (por. Pwt 17,18–20). Słyszając treść odnalezionego zwoju, król zrozumiał, że ciągłe zagrożenia narodu mogą wynikać z braku wierności Prawu i przymierzu. Należało podjąć działania, które będą mogły zapobiec kolejnym nieszczęściom, dlatego Jozjasz, chcąc postąpić zgodnie z wolą Boga, konsultuje prorokinię Chulde<sup>8</sup>. Opis tych działań wskazuje, że są one odwróceniem i naprawieniem grzechów poprzednich monarchów<sup>9</sup>. Usunięcie oznak obcych kultów dotyczyło zarówno terenu świątyni, jak i innych miejsc w Jerozolimie i w jej okolicach, a nawet ołtarza w Betel (2 Krl 23,4–20). Reforma Jozjasza najbardziej przypomina reformę buntu Ezechiasza, polegającą na zniesieniu świątyń na wyżynach. Jozjasz posunął się znacznie dalej niż Ezechiasz, który zamknął wyżyny. Jozjasz burzył wyżyny, beczceścił je, palił kości ludzkie na ich ołtarzach, usunął ich kapłanów. Nadav Na’aman zauważa, że na podstawie badań archeologicznych nie da się ostatecznie zweryfikować prawdziwości i zasięgu reformy Jozjasza, ani jej wykluczyć. Pomimo późnych, ideologicznych dodatków obecnych w 2 Krl 22–23, według Na’amana, fragment 23,4–15 może odzwierciedlać wydarzenia z czasów Jozjasza, gdyż zawiera terminologię obecną w asyryjskich dokumentach<sup>10</sup>. Reforma religijna według Deuteronomisty nastąpiła dopiero w osiemnastym roku panowania króla na skutek odnalezienia w świątyni księgi Prawa, co doprowadziło do odnowienia przymierza (por. 2 Krl 23,4–20). W ten sposób podkreśla powrót do wierności Prawu Mojżeszowemu. Przekazy Deuteronomisty i Kronikarza różnią się w opisie i kolejności czynności reformatorskich.

6 Por. R.H. Lowery, *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah* (JSOTS 120; Sheffield: JSOT 1991) 190–191; M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela* (tłum. J. Schwakopf) (Rodowody Cywilizacji; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1991) 166; J. Bright, *Historia Izraela* (tłum. J. Radożycki) (Warszawa: PAX 1994) 328; M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela* (tłum. J. Puchalski) (Biblioteka Humanisty; Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2010) 185.

7 Por. Lowery, *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah*, 214; N. Na’aman, „The King Leading Cult Reforms in his Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East”, *ZABR* 12 (2006) 139–140.

8 Por. Liverani, *Nie tylko Biblia*, 189; R. Petraglio, *Il libro che contamina le mani. Ben Sirac rilegge il libro e la storia d’Israele* (Theologia 4; Palermo: Agustinus 1993) 329.

9 Por. D. Adamczyk, „Historiozbawcza perspektywa grzechów narodu wybranego w okresie podzielonego królestwa (na podstawie 1–2 Krl i 1–2 Krn)”, *StKKoł* 17 (2011) 20.

10 Na’aman, „The King Leading Cult Reforms in his Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East”, 137–140.

Kronikarz sytuuje reformę szybciej, w ósmym roku panowania króla, tuż po osiągnięciu dorosłości (2 Krn 34,3–7). Według 2 Krn 34,6 odnowa miała dotrzeć nawet na tereny Samarii – przez obszary szczepów Manasses, Efraima, Symeona, aż po Neftalego. Nie można ostatecznie określić, jakie tereny byłego Państwa Północnego Jozjasz objął wpływami reformy, niemniej jednak była to próba powrotu do czasów świetności Dawida i Salomona – gromadzenia całego Izraela wokół świątyni w Jerozolimie<sup>11</sup>. Nie należy jednak przeceniać szczegółów tych opisów, gdyż mogły zostać dodatkowo dopisane przez redaktora<sup>12</sup>. Reforma jest postrzegana przez Kronikarza jako wyraz osobistej pobożności Jozjasza. Pierwszy etap polegał na usunięciu obcych kultów, dopiero po tym król nakazał odnowę świątyni, co doprowadziło do odnalezienia księgi Prawa (por. 2 Krn 34,8–15). Zostaje odnowione przymierze (por. 2 Krn 34,31) oraz zarządzane ponowne oczyszczenie z obcych kultów, aby uroczyscie świętować Paschę w Jerozolimie (por. 2 Krn 35,1–19). Kronikarz podkreśla wyjątkowość obchodów tych uroczystości (por. 2 Krn 34,18). Obecne wpływy kultyczne sięgające czasów Salomona i jego cudzoziemskich żon oraz kolejnych władców judzkich, którzy propagowali zarówno kultu kananejskie, jak i asyryjskie, zostały zastąpione poddaniem się JHWH<sup>13</sup>.

Reforma Jozjasza nie była aktem buntu politycznego w przeciwieństwie do reformy kultu Ezechiasza. Stanowiła raczej rdzeń postimperialnej rewolucji kulturalnej, za pomocą której monarcha starał się stworzyć świadomość nacjonalistyczną, pasującą do nowo niepodległego statusu Judy. Niezależność polityczna od Asyrii nastąpiła już w wyniku upadku władzy w zachodniej części imperium. Reforma Jozjasza miała także na celu niezależność kulturową. Jozjasz przyjął i rozszerzył kluczowe środki podjęte przez Ezechiasza<sup>14</sup>. Reforma kultu miała na celu przełamanie kulturowej, a nie tylko politycznej hegemonii imperium. Jozjasz oparł swoje działania na nieudanej reformie swojego bohaterskiego, zbuntowanego przodka, aby stworzyć wśród Judejczyków nową świadomość, na krótko wolną od imperialnej dominacji<sup>15</sup>. Zarówno Deuteronomista, jak i Kronikarz uwypuklają kultyczny charakter narodowej reformy, nawet jeśli do końca nie jest jasne, czy była ona oczyszczeniem, czy/i centralizacją kultu<sup>16</sup>. Lakoniczna prezentacja tak wybitnego władcy przez Syracha może więc zadziwiać. Ani odnalezienie księgi Prawa, ani celebrowanie Paschy w Jerozolimie nie znalazły się w jego pochwie<sup>17</sup>. Czym zatem kierował się mędrzec Syrach, używając obrazowych porównań we wspomnieniu Jozjasza?

11 Por. J. Wąrzcha, *Historia dawnego Izraela* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2005) 329.

12 Por. Liverani, *Nie tylko Biblia*, 188.

13 Por. Liverani, *Nie tylko Biblia*, 189–192.

14 Por. Bright, *Historia Izraela*, 331.

15 Por. R.H. Lowery, *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah*, 216.

16 Christoph Uehlinger zauważa, że dla współczesnych uczonych reforma Jozjasza stanowiła polityczno-religijną deklarację niepodległości z tendencjami antyaszyryjskimi; C. Uehlinger, „Was There a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum”, *Good Kings and Bad Kings* (red. C.V. Camp – A. Mein) (LHBOTS 393; New York – London: Clark 2005) 306.

17 Por. Beentjes, „Sweet is His Memory”, 262; MacKenzie, „Ben Sira as Historian”, 323.

## 2. Wersje tekstualne Syr 49,1abcd

W zrozumieniu tekstu pomaga zestawienie starożytnych wersji tekstualnych Księgi Syracha (greckiej i hebrajskiej), gdyż poszerza to rozumienie użytych porównań oraz ich zakorzenienie w innych tekstach biblijnych<sup>18</sup>. Księga Syracha jest w całości dostępna w wersji LXX, która stanowi podstawowy tekst kanoniczny i badawczy:

μνημόσυνον Ἰωσίου εἰς<sup>19</sup> σύνθεσιν θυμιάματος  
σκευασμένον ἔργῳ μυρεψοῦ  
ἐν παντὶ στόματι ὡς μέλι γλυκανθήσεται  
καὶ ὡς μουσικὰ ἐν συμποσίῳ οἴνου

Wspomnienie Jozjasza do mieszanki kadzidła,  
przygotowanej pracą mieszającego wonności;  
w ustach każdego będzie słodkie jak miód  
i jak muzyka na uczcie z winem.

Wersja hebrajska pochodzi z mss B z genizy kairskiej i przedstawia się następująco:

שם יאשיהו כקטורת סמים הממלח מעשה רוקח  
בחק כדבש יתמיק זכרו וכמזמור על משה היין

Imię Jozjasza jak kadzidło pachnące, posolone,  
dzieło mieszającego wonności.  
Dla podniebienia jak miód będzie smakować słodko jego wspomnienie,  
i jak pieśń przy uczcie z winem.

- 
- <sup>18</sup> R. Egger-Wenzel (red.), *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts* (CBET 101; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2022) 654; por. P.C. Beentjes (red.), *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68; Leiden – New York – Köln: Brill 1997); V. Morla, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira* (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Verbo Divino 2012); J. Ziegler (red.), *Sapientia Iesu Filii Sirach*, wyd. 2 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 12.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).
- <sup>19</sup> Użyty przymiarek εἰς z accusativem oznacza najczęściej kierunek ruchu i tłumaczy się go przestrzennie: „do, ku”. Ma on jednak również inne możliwości znaczeniowe, w odniesieniu do czasu, sposobu, intensywności, celowości. Na sposób semicki może oznaczać „jak, jako, tyle samo, mniej więcej, w taki sam sposób, według”. Może też odgrywać rolę orzecznika w miejsce nominativu. Por. *The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press 2012); B. Friberg – T. Friberg – N.F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2000). A zatem tłumaczenie „jako, jak” jest tu teoretycznie możliwe. Jednak Rudolf Smend (*Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* [Berlin: Reimer 1906] 468) zauważa, że użyte w Syr 49,1 εἰς jest zgodne z Wj 25,6; 35,8, gdzie jest mowa o poszczególnych komponentach produktów do sprawowania kultu, w tym kadzidła, przy użyciu przyminka ᾗ: „Oliwę do świecznika, wonności do oleju do namaszczenia i do pachnących kadzideł”. W LXX natomiast brak Wj 25,6; 35,8. Idąc tym tropem, w greckim tekście Syr 49,1 znajduje się εἰς. Por. N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Übersetzt und erklärt* (EHAT 25; Münster: Aschendorff 1913) 418.

Tekst grecki opowiada o wspomnieniu Jozjasza, a hebrajski o jego imieniu. Odnosząc się do kadzidla, tekst grecki wymienia mieszanekę, która tworzy pachnące kadzidło, hebrajski natomiast zwraca uwagę na zapach i obecność soli. Wszystkie te szczegóły wchodzą w skład kultycznego waloru kadzidla i jego znaczenia w świątyni. Słodycz miodu odczuwa się według tekstu greckiego w ustach, według hebrajskiego na podniebieniu. Muzyka to według tekstu hebrajskiego pieśń, psalm, a według greckiego muzyka, która nie posiada charakteru kultycznego. Uczta z winem jest obecna w obu wersjach. Znaczenie niewielkich różnic w wersjach zostanie przedstawione w egzegezie tekstu.

### 3. Imię Jozjasza warte wspominania

Zaprezentowane porównania odnoszą się do osoby króla Jozjasza. Wersja hebrajska łączy je z jego imieniem (יֵשׁוּעַ), wersja grecka – ze wspomnieniem (μνημόσυνον). Imię „Jozjasz” jest imieniem teoforycznym, posiada różne znaczenia, zależnie od przyjętej etymologii: „Pan leczy”, „Pan daje”, „Pan wytwarza, rodzi”<sup>20</sup>. Jednak nie chodzi tu o pogłębienie znaczenia królewskiego imienia. Zarówno „imię”, jak i „wspomnienie” odnoszą się do celu samej *Pochwały Ojców*. Mędrzec we wprowadzeniu do długiego ciągu historii przodków zaznacza, że w dziejach są bohaterowie warci pamięci, którzy pozostawili po sobie „imię” (יֵשׁוּעַ/ὄνομα, 44,8). Są jednak i tacy, o których nie pozostała pamięć (יֵשׁוּעַ/μνημόσυνον, 44,9). Syrach wskazuje na silny kontrast w ocenie bohaterów<sup>21</sup>. Jego pochwała to zatem wybór spośród wielu biblijnych postaci, takich których „imię” i „wspomnienie” mogą być inspiracją dla potomnych. Król Jozjasz niewątpliwie do takich należał. Termin יֵשׁוּעַ wskazuje na konkretną osobę, ale również określa jej honor, wpływ, sławę, władzę, które mogą również trwać po jej śmierci<sup>22</sup>. W Księdze Syracha termin יֵשׁוּעַ występuje w różnych rękopisach hebrajskich 33 razy. Odnosi się zarówno do imienia JHWH (np. 36,14; 39,35; 45,1; 47,10.13.18; 50,20; 51,1.10.12), jak również do ludzi, a zwłaszcza do ich dobrej (np. 15,6; 40,19; 41,12.13; 44,3.8.14) lub złej sławy (np. 5,15; 41,11). W ten sposób pamięć o człowieku istnieje przez pokolenia<sup>23</sup>. Wśród królów Judy Syrach uwypukla imię Jozjasza. Oprócz 49,1 mędrzec wymienia jego imię obok Dawida i Ezechiasza, jako króla godnego wspominania, w przeciwieństwie do innych królów Judy: „Oprócz Dawida, Ezechiasza i Jozjasza wszyscy dopuszczali się wielkich przestępstw, porzucili bowiem prawo Najwyższego” (49,4).

20 Por. R. Althann, „Josiah”, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) III, 1015.

21 Por. J. Corley, „Sirach 44:1–15 as Introduction to the Praise of the Ancestors”, *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shimeon Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006* (red. G.G. Xeravits – J. Zsengellér) (JSJSup 127; Leiden – London: Brill 2008) 170–171; B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (CSHJ; Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1985) 104.

22 Por. F.V. Reiterer – H. Ringgren – H.J. Fabry, „יֵשׁוּעַ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2006) XV, 134.

23 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 235.

Znaczenie hebrajskiego terminu **זכר** oddaje tu użyty w greckim tekście termin **μνημόσυνον** – „wspomnienie, pamięć”, co dodatkowo podkreśla **זכרו** („jego pamięć”) w 1c. Syrach używa tych terminów (**μνημόσυνον/זכר**) w pochwie innych bohaterów: Mojżesza (45,1), sędziów (46,11) i Nehemiasza (49,13). Jozjasz, będąc królem Judy, zostaje w tym przekazie dziejów złączony z wielkim prawodawcą Mojżeszem, który jest identyfikowany z Torą, dalej z sędziami, którzy są łącznikami wprowadzającymi w epokę monarchii, oraz z Nehemiaszem, który tę opowieść z punktu widzenia chronologii zamyka. Jednak znaczenie terminu **μνημόσυνον** nie ogranicza się jedynie do wspomnienia, pamięci. To greckie słowo, tłumacząc hebrajski termin **זֶכֶד**, oznacza również ofiarę pokarmową, a dokładniej jej spalaną część lub dar w dodatku do chleba pokładnego. Słowo **זֶכֶד** zostaje w LXX oddane przez termin **μνημόσυνον** sześć razy: Kpł 2,2.9.16; 5,12; 6,8; Lb 5,26, a w Kpł 24,7 przez pokrewny **ἀνάμνησις**. Grecka wersja Syr 49,1 uwypukla zatem kulturowy charakter pamięci. Co więcej, ofiara pokarmowa była składana z dodatkiem kadzidła, które pojawia się w metaforycznej pochwie Jozjasza. Syrach używa terminu **μνημόσυνον** łącznie aż 17 razy – zarówno jako aktu pamięci, wspominania lub niepamięci (np. 10,17; 23,26; 24,20; 38,23; 39,9; 41,1; 44,9; 45,9.11; 50,16), jak i jako tłumaczenia słowa **זֶכֶד** (ofiara pokarmowa) w 38,11; 45,16. Ponadto w 35,6; 45,9; 50,16 umieszcza „wspomnienie” w kontekście kultu świątynnego. Jest to cenna wskazówka, zważywszy na to, że Syrach mocno podkreśla znaczenie kultu jako wyznacznika wierności przymierzu i jego kontynuacji<sup>24</sup>. Pamiętka Jozjasza staje się komponentem ofiary kulturowej, która posiada nie tylko duchowy charakter, ale staje się odczuwalna zmysłami. Użyte obrazowe elementy mają odczuwalny charakter: powonienia (kadzidło), smaku (miód, wino), słuchu (muzyka)<sup>25</sup>. Renate Egger-Wenzel zauważa również obecność czwartego zmysłu – dotyku, który można wynioskować na podstawie wzmianki o pracy wytwórcy wonności, czyli człowieka, który dokonuje ich odpowiedniego zmieszania<sup>26</sup>. Czy są to tylko porównania, które wywołują przyjemne skojarzenia? Jaki mają związek ze wspomnieniem Jozjasza?

#### 4. Wspomnienie i mieszanka kadzidła (Syr 49,1ab)

Pierwszym odniesieniem, którego Syrach używa do „imienia/wspomnienia” Jozjasza, jest **קטורת סמים** („kadzidło pachnące”), **σύνθεσις θυμιάματος** („mieszanka kadzidła”). Rdzeń **קטר** oznacza: „spalać, złożyć ofiarę, unosić się w dymie”, co odnosi się do ofiar kadzielnych. Rzeczownik **קטרת** tłumaczy się jako „kadzidło”, a zatem może to być każda ofiara spalana na

24 Zob. na ten temat: J. Pudelko, „A Priestly Perspective on the Representation of History in the *Praise of the Ancestors* (Sir 44–49)”, *IV* 41/2 (2023) 219–235.

25 Por. Beentjes, „Sweet is His Memory”, 262; B.M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51* (NEchtB 39; Würzburg: Echter 2010) 367–368.

26 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 235.



ołtarzu oraz aromatyczna substancja spalana w ogniu ofiarnym<sup>27</sup>. Termin może też odnosić się do ołtarza z drzewa akacjowego na ofiary kadzielne (Wj 30,1.27; 31,8; 35,15; 37,25), który jest pokryty złotem (Wj 40,5). Dymem kadzidła jest również modlitwa wznosząca się do Pana (Ps 141,2), kadzidło wraz z olejkami rozweselają serce (Prz 27,9). Termin קטורת został przez Syracha dookreślony, jest to קטורת סמים („pachnące kadzidło”). Termin סמים/סמim oznacza „pachnące perfumy, przyprawy korzenne” a syntagma קטרת סמים lub קטרת הסמים – „pachnące kadzidła”<sup>28</sup>. Pachnące kadzidło, ofiary i ołtarz kadzenia pojawiają się w Starym Testamencie w Księdze Wyjścia przy okazji tekstów o organizacji kultu, wykonaniu prze-nośnego sanktuarium oraz ustanowieniu kapłanów (zob. np.: Wj 25,6; 30,1.7.8.9.27.35.37; 31,8; 35,15.28; 37,25.29; 39,28; 40,5.27)<sup>29</sup>. Czy mogły być owe סמים – „pachnące składniki” – wchodzące w skład mieszanki spalanej jako kadzidło? Według opisu Księgi Wyjścia sporządzenie kadzidła było poleceniem danym przez Boga Mojżeszowi. Mógł to być rodzaj wonnej żywicy, pachnące zioła, rośliny, aromaty z muszli pewnego rodzaju ślimaków. Odpowiednio utarte, wymieszane i posolone składniki były czyste i święte, czyli zarezerwowane wyłącznie dla Pana (por. Wj 30,34–35.37). Dodawanie soli do kadzidła nadawało symboliki oczyszczającej oraz wspomagało spalanie i tworzenie dymu<sup>30</sup>. W starożytności używano kadzidła, aby uzyskać przyjemny zapach. Ma to fundamentalne znaczenie dla uzasadnienia stosowania kadzidła. Troska o przyjemny zapach jest zrozumiała, jeśli weźmie się pod uwagę, że Izrael i jego sąsiedzi żyli w ciepłym klimacie, gdzie bardzo szybko wydzie-lał się zapach potu i rozkładu. Kadzidło pomagało pozbyć się nieprzyjemnych zapachów. Nie było to jednak istotą ofiar kadzielnych. Istotą ofiary jest okazanie swojej zależności od Boga i oddanie Mu wszystkiego. To jest ta „miła woń”, którą symbolizuje spalane, pachną-ce kadzidło. Dlatego spalanie kadzidła dla obcych bogów było wyrazem bałwochwalstwa. Ofiary kadzielne dla Pana miały wyrażać wewnętrzne usposobienie serca dawcy i miały charakter oczyszczający. Modlitwa oranta wznosiła się do Boga wraz z dymem kadzidła (Ps 141,2). Najpełniej wyraża to wniesienie przez arcykapłana pachnącego kadzidła do Miejsca Świętego w Dniu Przebłagania (por. Kpł 16,12–13), aby otrzymać dar przebaczenia<sup>31</sup>. Właśnie ta kwestia wydaje się bardzo istotna dla Syracha. Mędrzec wzmiankuje rów-

27 Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm (red.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* (Leiden – New York – Köln: Brill 1994–2000) I–V; L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. wyd. pol. P. Dec) (Warszawa: Vocatio 2008) II, 162; R.E. Clements, „קטר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2004) XIII, 10.

28 Rzeczownik קטרת odnosi się do dymu ofiary, a częściej do palenia kadzidła (61 razy). Drugie użycie dominuje w ST, być może z wyłączeniem innych znaczeń, ponieważ spalanie aromatycznych przypraw często towarzyszyło ofiarom ze zwierząt. Termin może odnosić się zarówno do ofiarowanego materiału (zwykle definiowanego jako סמים, „pachnące perfumy”), jak i rytuału składania ofiary (Wj 30,8). Clements, „קטר”, 11. Por. *HALOT* I, 711.

29 Odniesienie do exodusu podnosi rangę znaczenia osoby i dokonań Jozasza. Por. G. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach* (CBC 26; Cambridge: Cambridge University Press 1974) 244.

30 Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 2; Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2009) 591–592; C. Van Dam, „The Incense Offering in Its Biblical Context”, *Mid-America Journal of Theology* 7/2 (1991) 180–182.

31 Por. Van Dam, „The Incense Offering in Its Biblical Context”, 187–188; Clements, „קטר”, 11.

niez czynność przygotowania wonności (49,1b), aby uzyskać mieszanek o oczekiwanym zapachu. Przygotowujący kadzidło to קדִידָן/μυρεψός, którego Syrach wspomina również w perykopie o lekarzach i lekarstwach (38,7). Przygotowanie mieszanek może służyć celom zdrowotnym. Wj 30,35 wzmiankuje „wytwórcę wonności, perfumiarza” w odniesieniu do sporządzenia kultycznego kadzidła. Według 1 Krn 9,30 trudnili się tym niektórzy z synów kapłanów.

Oprócz 49,1 Syrach używa odniesienia do kadzidła w pochwie Aaron, który został wybrany, aby składać Panu ofiarę kadzielną na „pamiątkę” (μνημόστυνον/הזכרה; 45,16). Wersja hebrajska ma tutaj formę czasownika w bezokoliczniku להקטיר („aby składać ofiarę kadzielną”), a grecka rzeczownika θυμίαμα („kadzidło”). Mędrzec wskazuje na znaczący cel ofiarowanego kadzidła: „na przebłaganie za synów Izraela”. Widać tu wyraźne odniesienie do Dnia Przebłagania i rytuału związanego z kadzidłem<sup>32</sup>. Podobne odniesienie pojawia się w Syr 50,9H w pochwie arcykapłana Szymona i jego posługi ofiarniczej w świątyni. Ogień kadzielnny (אש לבורנה) z ofiarą dotyczy ofiary pokarmowej (המנחה; por. Kpł 2,1–2; 6,7–8)<sup>33</sup>. Arcykapłan znajduje się w pobliżu Miejsca Najświętszego, co wypukla Jego szczególną pozycję pośrednika między Bogiem i ludem, a jednocześnie ofiarowanie kadzidła ma charakter oczyszczający relację między ludem a JHWH<sup>34</sup>.

Rodzi się jednak pytanie, jaki to ma związek z królem Jozjaszem, który jednak nie był Kapłanem. Syrach odwołuje się tutaj do wspomnienia, imienia króla. W relacji 2 Krl/2 Krn po znalezieniu księgi Prawa król posłał ludzi do prorokini Huldy, aby poradzić się w tej sprawie. Chulda wygłosiła przepowiednię przypominającą bałwochwalstwo Izraela, które polegało między innymi na tym, że składano „ofiary kadzielne bogom cudzym” (2 Krl 22,17; 2 Krn 34,25). Jest to jedyne bezpośrednie odniesienie do „kadzidła” w tekstach wspominających króla Jozjasza. Może to być ogólne odniesienie do jego reformy kultycznej, oczyszczenia z obcych wpływów i przywrócenie pełnej czci wobec JHWH<sup>35</sup>. Może to również oznaczać wierność Prawu przekazanemu przez Mojżesza.

Tekst hebrajski porównuje imię króla do „pachnącego kadzidła”, podkreślając odczuwalny walor jego zasług, szczególnie w obszarze kultu. Tekst grecki skupia się na „wspomnieniu, pamiątce”, która mogła mieć charakter kultyczny (ofiara pokarmowa). Wspomnienie dotyczy jednak potomnych. Mędrzec zaprasza więc swoich słuchaczy do upamiętniania przodków. Jest to niejako „komponent” ofiary kadzielnej. „Mieszanka, zestaw” (σύνθεσις) odnosi się do przepisów wykonania pachnącego składu (kadzidła, oleju), co miało być unikatowym

32 Por. H. Langkammer, *Księga Syrach. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 8.5; Poznań: Pallottinum 2020) 380.

33 Rytuał świątynny przedstawiony w opisie Szymona może odnosić się do ofiary pokarmowej, do której dodawano kadzidło. Por. P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York – London – Toronto: Doubleday 1987) 552.

34 „Wyrażenie «ogień kadzidła» zwraca uwagę na Szymona i jego kapłanów, którzy z jedności rozpoznawalnej w zapachu kadzidła i blasku ognia służą oczyszczeniu relacji między ludem a JHWH”. O. Mulder, *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (JSJSup 78; Leiden – Boston, MA: Brill 2003) 137.

35 Por. G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 331.



dziełem, przeznaczonym wyłącznie do spraw kultu (por. Wj 30,32.37; 31,11; 35,19.28; 38,25; 29,15; 40,27). Zarówno kadzidło, jak i reformatorskie wysiłki króla były zatem przygotowywane wyłącznie dla Pana<sup>36</sup>. Mają one pozostać w pamięci pokoleń. „Wspomnienie” Jozjasza jako odnowiciela kultu aktualizuje się wtedy, gdy kolejne pokolenia sprawują prawowierny kult w świątyni.

## 5. Jak miód będzie słodkie jego wspomnienie (Syr 49,1c)

Miód (דבש/μέλι) jest prawdopodobnie jednym z najstarszych pokarmów człowieka i przed wynalezieniem cukru był wysoko ceniony ze względu na swoją słodycz (por. Sdz 14,18; Prz 24,13), a Syrach zalicza go do podstawowych pokarmów (por. Syr 39,26). Pyszny i wzmacniający smak miód stał się swoistym symbolem pomyślności i dostatku. W Biblii ponad dwadzieścia razy pojawia się określenie „kraj mlekiem i miodem płynący” jako definicja Ziemi Obiecanej, obietnicy i daru Boga wobec Izraela, o czym wspomina również Syrach (46,8). Symbol miodu może być jednak o wiele bardziej uniwersalny, pochodzący z kananejskich wyobrażeń płodności i obfitości<sup>37</sup>. Słodycz miodu wyraża również ludzkie słowa – przyjaciela (por. Prz 16,24) czy „przesłodzenie” pochlebcy (por. Prz 25,16). Miód pozostaje jednak silnym wyobrażeniem miłości i to tej oblubieńczej, która daje smak i radość jak miód (por. Pnp 4,11; 5,1). W Biblii miód jest jednocześnie symbolem mądrości pochodzącej od Boga<sup>38</sup>. Słodsze od miodu jest posiadanie mądrości (por. Syr 24,20), sądy Pana (por. Ps 19,10–11), słowo Pana (por. Ps 119,103), a manna – pokarm dany od Boga – miał smak placka z miodem (por. Wj 16,31).

Porównanie do miodu „jak miód” (דבש) w BH oraz w LXX (ὡς μέλι) pojawia się tylko raz, w Ez 3,3. Podczas wizji prorok otrzymał od Boga do zjedzenia zwój księgi (מגילת ספר; κεφαλὴς βιβλίου, 2,9), aby potem przemawiać do domu Izraela (por. 3,1). Ezechiel zjadł go, „a stał się w jego ustach słodki jak miód”: דבש דבש לְמִתְּחִיל/καὶ ἐγένετο ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκάζον (Ez 3,3). Podczas wizji otrzymania powołania prorockiego (Ez 2–3) Bóg posyła Ezechiela do ludu, aby głosił Boże słowo „buntownikom”, którzy sprzeciwili się Bogu (por. 2,7). Wizja podkreśla z jednej strony posłanie proroka ze słowem Boga (2,3.4.7), a z drugiej oporną, zbuntowaną postawę ludu (2,3.4.5.6.7.8). Najpierw Bóg przekazuje prorokowi słowo poprzez słuchanie, następnie to słowo ma być przyswojone jeszcze bardziej. Bóg w wizji daje prorokowi zwój, który ma spożyć. Aż trzy razy pojawia się polecenie zjedzenia zwoju (2,8; 3,1; 3,3), który ma zostać „wchłonięty”, ma napęlić słowem Bożym całe wnętrze Ezechiela, by ten przemawiał słowami Boga (3,4)<sup>39</sup>. Jest to zaproszenie,

36 Por. Petraglio, *Il libro che contamina le mani*, 332.

37 Por. A. Caquot, „דבש”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 1978) III, 131.

38 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 236.

39 Por. W. Zimmerli, *Ezekiel I: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1979) 106.

a jednocześnie sprawdzian posłuszeństwa proroka jako reakcji na zbuntowanie Izraela<sup>40</sup>. Posłuszeństwo Bogu staje się dla Ezechiela siłą w trudnej misji głoszenia nieposłusznemu ludowi. Głoszenie orędzia wynika z osobistego dialogu proroka z Bogiem i przyjęcia Jego słowa.

Jest to koncepcja wspólna dla powołania Bożych posłańców, choć wyraża się na różne sposoby. Mojżesz otrzymuje zapewnienie, że Bóg będzie towarzyszył jego słowom, przemawiał przez niego („Ja będę z twoimi ustami” Wj 4,12), a usta Jeremiasza zostają dotknięte przez Pana, który w ten sposób umieszcza w nich swoje słowa (por. Jr 1,9). Izajasz zostaje uzdolniony do misji głoszenia przez oczyszczenie jego ust rozżarzonym węglem z ołtarza (por. Iz 6,6–8). Prorocy mają więc przygotować się do bycia przekazicielami Bożego słowa, zostają do tego oczyszczeni, poświęceni przez kontakt z tym słowem<sup>41</sup>. Bóg zaprasza Ezechiela do spożycia zwoju, a następnie, gdy prorok otwiera usta (Ez 3,2), karmi go. W przypadku Ezechiela pojawia się odczuwalny efekt przyjęcia Bożego słowa. Gdy prorok wykonuje polecenie spożycia zwoju, zwój „stał się w jego ustach słodki jak miód” (3,3). Co może to oznaczać, skoro w zwoju były opisane „narzekania, wzdychania i biadania” (2,10)? Co oznacza ta niezwykła, odczuwana przez proroka słodycz, skoro mógłby spodziewać się goryczy? Słodycz miodu może tu oznaczać gotowość proroka do przyjęcia Bożego słowa w pełni, posłuszeństwo temu słowu, poddanie się woli Pana. Podobnie jak Jeremiasz, dla którego słowo Boże było „rozkoszą i radością serca” (por. Jr 15,16), Ezechiel doświadcza słodyczy przyjęcia trudnego słowa i posłuszeństwa w misji głoszenia go<sup>42</sup>.

Jaki może to mieć związek z pamięcią o Jozjaszu? W 2 Krl 22,11/2 Krn 34,19 pojawia się opis słuchania słowa Bożego przez Jozjasza. Jest to znaleziony w świątyni zwój Prawa (סֵפֶר הַחֹרֶה, 2 Krl 22,8), który został odczytany królowi. Słowo to zostaje nie tylko usłyszane przez króla, ale niejako „spożyte”, gdyż wywołuje silną reakcję. Król „rozdarł swoje szaty” (2 Krl 22,11/2 Krn 34,19). Ten akt żalu i pokuty pojawił się, gdyż Jozjasz uświadomił sobie, że „przodkowie nie słuchali słów Pańskich, aby spełnić wszystko, co jest napisane w tej księdze” (2 Krl 22,13/2 Krn 34,21). Król identyfikuje się z Bożym słowem, stając się kontrastem wobec nieposłusznego, buntowniczego ludu. Reforma religijna, oczyszczenie i centralizacja kultu stają się więc swoistym „głoszeniem” Bożego orędzia, które Jozjasz przyjął z księgi Prawa. Władca Judy wykazał więc podobną gotowość posłuszeństwa Bożemu wezwaniu jak prorok Ezechiel, który spożył zwój. Jozjasz może być wspominany jako król posłuszny Bożemu słowu. W Syr 49,1c do miodu zostaje porównane „wspomnienie/imię” Jozjasza. Doświadczenie „słodyczy” dokona się jednak dopiero w przyszłości, na co wskazuje czasownik grecki w czasie przyszłym i stronie biernej *γλυκανθήσεται* („będzie słodkie”). Forma hebrajska w koniugacji hifil יִמְחִיק („będzie smakować słodko”) też może sugerować niedokonany, przyszły aspekt czynności.

<sup>40</sup> Por. M. Greenberg, *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, NY: Doubleday 1983) 73.

<sup>41</sup> Por. L.C. Allen, *Ezekiel 1–19* (WBC 28; Dallas, TX: Word 1994) 38–39; Zimmerli, *Ezekiel 1*, 106.

<sup>42</sup> Por. Allen, *Ezekiel 1–19*, 41.

Wspomnienie Jozjasza przywodzi na myśl działanie w celu życia zgodnego z Bożym słowem, do którego wezwani są wszyscy jego słuchacze. Jednocześnie Syrach w autoprezentacji uosobionej mądrości porównuje pamięć o niej do miodu. W tym porównaniu wspomnienie mądrości przewyższa jednak słodycz miodu: τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκύ („Bowiem pamięć o mnie ponad słodki miód”; 24,20). Mądrość Boża w sposób szczególny objawia się w księdze Tory, Prawa Najwyższego (24,23). Wspominanie Jozjasza, króla wier-nego Bożemu słowu, ma zatem stanowić inspirację dla potomnych, którzy będą wypełniać słowo Boże i karmić się nim jak Jozjasz oraz doświadczać jego słodyczy.

## 6. Jak muzyka przy uczcie z winem (Syr 49,1d)

Obecny w Syr 49,1d hebrajski termin מזמור („pieśń z akompaniamentem instrumentów”) pojawia się w BH 57 razy, wyłącznie w Księdze Psalmów (w tytułach), a więc odnosi się do pieśni modlitewnych. Jest też obecny w Księdze Syracha: w kontekście ucztowania, któremu towarzyszy muzyka (32,4), w *Pochwale Ojców* – w odniesieniu do autorów pieśni (44,5), Dawida (47,9 – słowo uszkodzone, rekonstrukcja מזמור na podstawie greckiego ὑμνέω)<sup>43</sup> oraz Jozjasza (49,1). Syrach odnosi się do muzyków i ich dzieł we wprowadzeniu do *Pochwały Ojców* (44,5)<sup>44</sup>. Jakkolwiek można tu zauważyć odniesienie do Dawida – autora psalmów, twórcy muzyki, co sugeruje dalej w pochwalę samego Dawida (47,8–9; por. 1 Krn 15,16–24; 16,4–36)<sup>45</sup>. Na marginesie uszkodzonego tekstu 47,8–10H pojawia się zapis: מזמור הנעים קול („przyjemny dźwięk psalmu”)<sup>46</sup>. Syrach łączy więc muzyczne zaangażowanie Dawida ze służbą kultyczną, a jednocześnie uwypukla jego żarliwe oddanie się Panu, wierność i modlitwę. Gdy prorok Amos opisuje życie elit Samarii, przywołuje obraz grających na instrumentach na podobieństwo Dawida oraz pijących wino w całkowitej beztrosce (por. Am 6,5–6). Jednak postać Jozjasza stanowi całkowity kontrast wobec takiej postawy. Co z ostatniego porównania może wyraźnie odnosić się do wspomnienia króla? Z całą pewnością można tu zauważyć związek z Dawidem, chwalcym Boga pieśniami oraz zatroskanym o piękno uwielbienia Boga poprzez kult. Szczególnym wyrazem takiej postawy Jozjasza była uroczysta celebracja Paschy w Jerozolimie po oczyszczeniu kultu z obcych naleciałości (por. 2 Krn 35,1–19; 2 Krl 23,21–23)<sup>47</sup>. Co więcej, Jozjasz przywrócił służbę lewitów według porządku ustanowionego przez Dawida i Salomona (por. 2 Krn 35,4). Posługa w świątyni miała dokonywać się zgodnie z wolą Pana, przekazaną Mojżeszowi (por. 2 Krn 35,6). Śpiewacy pojawili się na swoich stanowiskach, według wytycznych Dawida i jego lewitów (por. 2 Krn 35,15). W ocenie Kronikarza Jozjasz „kroczył drogami swego

43 Por. Egger-Wenzel, *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts*, 632.

44 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 236.

45 Por. Corley, „Sirach 44:1–15 as Introduction to the Praise of the Ancestors”, 167.

46 Por. Egger-Wenzel, *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira*, 632; Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 84; J. Pudelfko, „Dawid jako organizator kultu w Pochwale Ojców (Syr 47,8–10)”, *BPTb* 10/2 (2017) 276–277.

47 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 236.

praojca Dawida” (2 Krn 34,2) oraz „choć jeszcze był młodzieńcem, zaczął szukać Boga swego praojca, Dawida” (2 Krn 34,3).

W wersji greckiej Syr 49,1 pojawia się przymiotnik μουσικᾶ („muzyczne, muzyk”) w rodzaju nijakim. Jest tu uczynione porównanie, które w tekście hebrajskim tłumaczy się „jak pieśń”, a w greckim rzeczownikowo „jak muzyka”. Grecki termin μουσικός pojawia się aż siedem razy w Księdze Syracha: 22,6; 32,3.5.6; 40,20; 44,5; 49,1. Nadaje on wyjaśnienie, że chodzi tu jednak o świecką muzykę, pieśni, a nie o utwór liturgiczny, co mógłby sugerować termin מזמור. Pieśń, którą przywołuje 49,1dH, dotyczy מִשְׁתֵּה הַיַּי – „uczty z winem”, podobnie tekst grecki: συμπόσιον οἴνου. Rzeczownik מִשְׁתֵּה pochodzi od czasownika שָׁתָה („pić”). W różnych kontekstach biblijnych oznacza ucztę, bankiet, a w połączeniu z terminem יַי („wino”) – kolejkę picia, ucztę z winem lub spożywanie wina po samej uczcie (por. Est 5,6; 7,2.7.8). Według Księgi Estery picie wina mogło odbywać się w specjalnie przygotowanym miejscu (7,8), chociaż „dom uczty” może też odnosić się do przeżywanych emocji (por. Jr 16,5–8; Koh 7,2; Pnp 2,4). Nie zawsze podane są konkretne przyczyny takiego świętowania, jak na przykład: odstawienie od piersi (Rdz 21,8), zaślubiny (Rdz 29,22–25; Sdz 14,10.12.17), urodziny (Rdz 40,20), uroczystość rodzinna (Hi 1,4–5), odwiedziny (Rdz 19,3; Sdz 19,6), pielęgnowanie więzi społecznych (Rdz 26,30; 2 Sm 3,20), okazje kultyczne (1 Krl 3,15; Sdz 9,27)<sup>48</sup>.

Rzeczownik συμπόσιον również ma konotacje z czynnością picia. Słowo to składa się z przedrostka συν („z”) oraz rzeczownika πόσις, który oznacza „napój”. Chodzi zatem o spożywanie wina razem z innymi, a nawet istniała instytucja hellenistyczna συμπόσιον, zarezerwowana dla arystokratycznych elit, polegająca na całonocnym piciu wina<sup>49</sup>. Takie spotkanie zasadniczo różniło się od typowej uczty (często poprzedzającej συμπόσιον) mniejszą ilością jedzenia i skoncentrowaniu się na piciu wina. Towarzyszyły temu zazwyczaj różnego rodzaju rozrywki, również intelektualne, takie jak: wygłaszanie różnych sentencji i poezji, słuchanie muzyki, gra na instrumentach. Rzeczownik συμπόσιον pojawia się trzy razy w Księdze Syracha (31,31; 32,5; 49,1). Zaznajomiony z elementami greckiego świata mędrzec w 31,22–31 porusza kwestię picia wina, zalecając umiar i umiejętność przyjęcia radości z jego degustacji (por. 31,27). Nauczanie Syracha dotyczy również samego wina. Termin οἶνος pojawia się w Księdze Syracha 15 razy (9,9.10; 19,2; 31,25 2x; 31,26; 31,27 2x; 31,28.29.31; 32,5.6; 40,20; 49,1). Mędrzec zaleca umiar i rozwagę w picciu wina, które jest „stworzone

<sup>48</sup> Por. J. Gamberoni, „מִשְׁתֵּה”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2006) XV, 519–520.

<sup>49</sup> „Gdy dodamy do siebie najważniejsze elementy sympozjonu – elitarnie i starannie wyselekcjonowane grono przyjaciół, wino, całonocne picie w umownym i wydzielonym świecie, ostentacyjny luksus, bezkarność biesiadnych słów i czynów, wreszcie stałą nadzieję na niezobowiązujący seks – zrozumiemy, że ten rodzaj biesiady miał za zadanie najpełniej i w sposób najbardziej różnorodny realizować «zasadę przyjemności». A tymczasem beztroška, przyjemna i pozbawiona konsekwencji egzystencja w greckich wyobrażeniach przysługiwała wyłącznie... olimpijskim bogom, powszechnie zwanym Szczęśliwymi. W istocie rzeczy sympozjon, na ludzką miarę, realizuje pragnienie, by im dorównać”. M. Węcowski, „Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury”, *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów* (red. W. Lengauer – L. Trzcionkowski) (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011) 400.

dla radości ludzi” (31,27), może stać się jednak powodem nieszczęścia przez nieroztropne zachowanie wynikające z braku umiaru w picciu. Podczas uczty z winem (ἐν συμποσίῳ οἴνου) należy zachować czujność, by nie okazywać lekceważenia bliźniemu, co może wynikać z nadmiernego spożycia wina i braku dostatecznej samokontroli (31,31)<sup>50</sup>. Uczta przy winie nabiera wyjątkowego waloru dzięki muzyce, do czego mędrzec przekonuje przysłowiem z 32,5: „Pieczęcią z rubinu w złotej oprawie – koncert muzyczny na uczcie z winem (σύγκριμα μουσικῶν ἐν συμποσίῳ οἴνου)”. Porównanie do biżuterii ma za zadanie wywołanie poczucia przyjemności z doświadczanego piękna, zadowolenia, które pojawia się podczas spotkania przyjaciół, delektowania się winem i piękną muzyką. Istotną konkluzję zawiera 40,20G: οἶνος καὶ μουσικὰ εὐφραίνουσιν καρδίαν καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα ἀγάπησις σοφίας („Wino i muzyka rozweselają serce, a bardziej od obu – umiłowanie mądrości”). Wino i muzyka są tu wymienione jako elementy budzące radość człowieka. Podobnie w 49,1, Syrach w porównaniu odnosi się do muzyki i wina. Jednak większą radość człowiek może znaleźć w umiłowaniu mądrości. Wino i muzyka mogą więc stanowić zobrazowanie radości i szczęścia, które daje człowiekowi mądrość. Autor Księgi Przysłów posłużył się również obrazem uczty z winem, dla przedstawienia działania mądrości (Prz 9). Porównanie wspomnienia Jozjasza do muzyki przy uczcie z winem przywodzi na myśl mądrościowy charakter tej pamięci. Wspominanie króla wiernego Bogu jest dla potomnych zaproszeniem do nabywania mądrości, przewyższającej radość, którą wzbudza ucztowanie z muzyką i winem.

## Zakończenie

Na podstawie hebrajskiego tekstu Syr 49,1, Renate Egger-Wenzel zauważa odniesienie do trzech najistotniejszych dokonań Jozjasza, opisanych w 2 Krn: odnalezienia księgi Prawa, odnowienia przymierza oraz celebracji Paschy<sup>51</sup>. Poczynione analizy, zwłaszcza odnoszące się do tekstu greckiego, pozwalają rozszerzyć te słuszne spostrzeżenia. Posługując się trafnym, mądrościowym porównaniem w stylu מִשַׁל („być, uczynić podobnym”, „porównać”, „być jak”)<sup>52</sup>, Syrach w jednym wersecie zawarł obszerną treść, która streszcza zarówno posłannictwo Jozjasza, jak i wyznacza zadanie dla potomnych.

Wspomnienie Jozjasza jako komponent kadzidla może oznaczać troskę o kult, chwałę Boga, którą będą sprawować kolejne pokolenia ludu przymierza w łączności z przodkami. Jozjasz jawi się więc jako wierny strażnik Bożego Prawa, przekazanego przez Mojżesza w Torze. W *Pochwale Ojców* pojawia się jeszcze raz odniesienie do kadzidla – w związku z Aaronem i kultem ofiarniczym (por. 45,16). Nawet jeśli brak potomka Dawida i Jozjasza na tronie w Jerozolimie, wspomnienie o bohaterskim królu ożywa, gdy sprawuje się kult, który przywołuje dzieło reformatora. Tekst grecki podkreśla, że wspomnienie Jozjasza

50 Por. Skehan – Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 390.

51 Por. Egger-Wenzel, „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira”, 237, przypis 28.

52 Por. K.M. Beyse, „מִשַׁל”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 1998) IX, 65.



nie jest jedynie porównaniem do aromatycznego kadzidła, co wskazywał tekst hebrajski, ale stanowi „komponent” pachnącej mieszanki, która służy chwale Boga. Działania króla, wspominane przez lud, mają przyczyniać się do głoszenia chwały Boga, Jego zbawczego działania w historii. Pierwszy człon metafory według wersji greckiej stanowi zatem odniesienie pamięci o królu do samego Boga. Dopiero kolejne dwa elementy, które odnoszą się do przyszłości, tworzą, według wersji greckiej, zapowiedź pochwały dla odbiorców.

Porównanie do miodu sugeruje otwarte i pełne przyjęcie Bożego słowa, utożsamienie się z nim i wypełnianie go. Takiej postawy uczą Prorocy. W nauczaniu Syrach (24,20) wspomnienie mądrości Bożej, której kulminacją jest Księga Tory (24,33), przewyższa słodycz miodu. Muzyka przy uczcie z winem odsyła do tradycji mądrościowej. Są to również istotne elementy życia w kulturze hellenistycznej, coraz bardziej atrakcyjnej dla diaspory Żydów. Mędrzec nie odmawia im znaczenia, ale jednocześnie wskazuje, że większa radość wynika z umiłowania mądrości (40,20). W ten sposób Syrach dokonuje aktualizacji historii – dzieje ojców mogą być inspiracją, która nie boi się zestawienia z innymi walorami życia. „Słodycz” życia nie dotyczy jedynie wymiaru zmysłów, ale serca i całego wnętrza człowieka. Użyte przez mędrca obrazy działają na zmysły, kodują się w pamięci bardziej niż dosłowne pouczenia o poprawnym życiu zgodnym z wymogami przymierza.

Przez te syntetyczne porównania Syrach w mistrzowski sposób pokazał czytelnikom wartość przymierza, tradycji, mądrości zarówno w życiu króla, jak i każdego wierzącego. Wierność pozwala przezwyciężyć największe kryzysy i zagrożenia, tak jak stało się to w życiu Jozjasza. Nawet jeżeli obraz króla wydaje się bardziej idealistyczny niż realistyczny, to pełni on funkcję pouczającą dla ulegających hellenizacji Żydów czasów Syrach<sup>53</sup>. Ostatni wierny król na tronie w Jerozolimie, potomek Dawida, dokonał syntezy życia religijnego swojego ludu. Po nim panowali jeszcze inni władcy, ale zaprzepaścili wysiłki króla-reformatora. W 49,4d–5 pojawia się surowa ocena kolejnych królów, która dotyczy przede wszystkim panujących po Jozjaszu schyłkowych władców Judy. Sławiąc Jozjasza, Syrach mógł potem pokazać, jakim przeciwieństwem tego króla byli jego następcy. Jozjasz umocnił królestwo Judy, a jego sukcesorzy doprowadzili je do ruiny<sup>54</sup>. Ten, kto przyjmuje zawarte w słowie Bożym dziedzictwo przodków, może mieć nadzieję nieustannej odnowy i nawrócenia, których przykładem jest Jozjasz. Król stał się więc w pochwie Syrach postacią wyidealizowaną, modelową, wzorem człowieka zakorzenionego w tradycji Bożego słowa. Model ten pozostał niezmiennie ważny i atrakcyjny, nawet wtedy, gdy zabrakło kontynuacji na tronie w Jerozolimie potomków Dawida. Obecne w zapisie biblijnym porównania opisujące pamięć Jozjasza stały się tu również symbolami obrazującymi wartość i znaczenie słowa Bożego w życiu każdego człowieka. W ten sposób Syrach uczy, również współczesnego odbiorcę Biblii, twórczego dialogu z kulturą.

<sup>53</sup> Por. Toloni, „La riforma di Giosia nell'ottica di Ben Sira. Ideologia e storia in Sir 49,2a”, 274.

<sup>54</sup> Por. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, 166–167; Bright, *Historia Izraela*, 337–343; Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, 337–345; Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, 165–169; Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, 198–207.

## Bibliografia

- Adamczyk, D., „Historiozbawcza perspektywa grzechów narodu wybranego w okresie podzielonego królestwa (na podstawie 1–2 Krl i 1–2 Krn)”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 17 (2011) 5–26.
- Allen, L.C., *Ezekiel 1–19* (Word Biblical Commentary 28; Dallas, TX: Word 1994).
- Althann, R., „Josiah”, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) III, 1015–1018.
- Beentjes, P.C., „Sweet is His Memory, Like Honey to the Palate. King Josiah in Ben Sira 49,1–4”, *Biblische Zeitschrift* 34 (1990) 262–266.
- Beentjes, P.C. (red.), *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68; Leiden – New York – Köln: Brill 1997).
- Beyse, K.M., „זשׁל”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) IX, 64–67.
- Bright, J., *Historia Izraela* (tłum. J. Radożycki) (Warszawa: PAX 1994).
- Caquot, A., „דבש”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1978) III, 128–131.
- Clements, R.E., „זשׁל”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2004) XIII, 10–16.
- Corley, J., „Sirach 44:1–15 as Introduction to the Praise of the Ancestors”, *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006* (red. G.G. Xeravits – J. Zsengellér) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 127; Leiden – London: Brill 2008) 151–181.
- Egger-Wenzel R., „Josiah and His Prophet(s) in Chronicles and Ben Sira: An Intertextual Comparison”, *Rewriting Biblical History: Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (red. J. Corley – H. van Grol) (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 7; Berlin – New York: De Gruyter 2011) 231–256.
- Egger-Wenzel, R. (red.), *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 101; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2022).
- Friberg, B. – Friberg, T. – Miller, N.F., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2000).
- Gamberoni, J., „שׁתה”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2006) XV, 515–543.
- Grant, M., *Dzieje dawnego Izraela* (tłum. J. Schwakopf) (Rodowody Cywilizacji; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1991).
- Greenberg, M., *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 22; Garden City, NY: Doubleday 1983).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J. (red.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)* (Leiden – New York – Köln: Brill 1994–2000) I–V.
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. wyd. pol. P. Dec) (Warszawa: Vocatio 2008) I–II.
- Langhammer, H., *Księga Syrach. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 8.5; Poznań: Pallottinum 2020).
- Lemański, J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 2; Edycja Świętego Pawła: Częstochowa 2009).



- Liverani, M., *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela* (tłum. J. Puchalski) (Biblioteka Humanisty; Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2010).
- Lowery, R.H., *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah* (Journal for the Study of the Old Testament 120; Sheffield: JSOT Press 1991).
- Mack, B.L., *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (Chicago Studies in the History of Judaism; Chicago, IL – London: University of Chicago Press 1985).
- MacKenzie, R.A.F., „Ben Sira as Historian”, *Trinification of the World: A Festschrift in Honor of F.E. Crowe* (red. T.A. Dunne – J.M. Laport) (Toronto: Regis College Press 1978) 312–327.
- Morla, V., *Los manuscritos hebreos de Ben Sira* (Asociación Bíblica Española 59; Estella: Verbo Divino 2012).
- Mulder, O., *Simon the High Priest in Sirach 50. An Exegetical Study of the Significance of Simon the High Priest as Climax to the Praise of the Fathers in Ben Sira's Concept of the History of Israel* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 78; Leiden – Boston, MA: Brill 2003).
- Na'aman, N., „The King Leading Cult Reforms in his Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East”, *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 12 (2006) 131–168.
- Peters, N., *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Übersetzt und erklärt* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 25; Münster: Aschendorff 1913).
- Petraglio, R., *Il libro che contamina le mani. Ben Sirac rilegge il libro e la storia d'Israele* (Theologia 4; Palermo: Agustinus 1993).
- Pudelko, J., „Dawid jako organizator kultu w Pochwale Ojców (Syr 47,8–10)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10/2 (2017) 263–283.
- Pudelko, J., *Profetyzm w Księdze Syracha* (Studia Biblica Lublinensia 21; Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).
- Pudelko, J., „A Priestly Perspective on the Representation of History in the *Praise of the Ancestors* (Sir 44–49)”, *Verbum Vitae* 41/2 (2023) 219–235.
- Rahlfs, A. – Hanhart, R. (red.), *Septuaginta. I–II. Id est Vetus Testamentum graece iuxta interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979; wyd. 2 2006).
- Reiterer, F.V. – Ringgren H. – Fabry H.J., „שׁוֹרָה”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2006) XV, 133–176.
- Sauer, G., *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Skehan, P.W. – Di Lella, A.A., *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible 39; New York – London – Toronto: Doubleday 1987).
- Smend, R., *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (Berlin: Reimer 1906).
- Snaith, G., *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach* (Cambridge Bible Commentary 26; Cambridge: Cambridge University Press 1974).
- The Lexham Analytical Lexicon of the Septuagint* (Bellingham, WA: Lexham Press 2012).
- Toloni, G., „La riforma di Giosia nell'ottica di Ben Sira. Ideologia e storia in Sir 49,2a”, *Rivista Biblica* 47/3 (1999) 257–276.
- Uehlinger, C., „Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum”, *Good Kings and Bad Kings* (red. C.V. Camp – A. Mein) (Library of Hebrew Bible Old Testament Studies 393; New York – London: Clark 2005) 279–316.
- Van Dam, C., „The Incense Offering in Its Biblical Context”, *Mid-America Journal of Theology* 7/2 (1991) 179–184.
- Warzecha, J., *Historia dawnego Izraela* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2005).

- Węcowski, M., „Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury”, *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów* (red. W. Lengauer – L. Trzcionkowski) (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011) 399–413.
- Zapff, B.M., *Jesus Sirach 25–51* (Die Neue Echter Bibel 39; Würzburg: Echter 2010).
- Ziegler, J. (red.), *Sapientia Iesu Filii Sirach*, wyd. 2 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 12.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980).
- Zimmerli, W., *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1–24* (Hermeneia; Philadelphia, PA: Fortress 1979).

## Time Intervals in *1 En.* 72:8–32

Henryk Drawnel

The John Paul II Catholic University of Lublin

henryk.drawnel@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4425-315X>

**ABSTRACT:** *1 En.* 72:8–32 contains the monthly scheme of the change in the length of the day and night within the schematic year of 364 days. The scheme uses two basic units to measure the time difference in the length of the nychthemeron between solstices: one ‘part’ and the fraction  $1/9$ . Each nychthemeron is divided into 18 ‘parts’, and the regular factor of monthly variation is one ‘part’. Modern scholarship has failed to explain the meaning and function of the fraction  $1/9$  and the origin of the division of the nychthemeron into 18 ‘parts’. The first part of this study explains the meaning of the fraction  $1/9$  in the monthly *computus* and its relationship to one ‘part’. The second explores the division of the nychthemeron into 18 ‘parts’ compared to Table C, which is part of Tablet XIV of the Babylonian astrological compendium *Enūma Anu Enlil*.

**KEYWORDS:** Second Temple Judaism, Jewish Pseudepigrapha, *1 Enoch* 72, ancient Jewish astronomy, 364-day year, duration of daytime and night, monthly change factor, early Babylonian astronomy, *Enūma Anu Enlil*, EAE XIV Table C

Except for the introductory verse, chapter 72 of *1 Enoch* describes the sun’s movement in a schematic year composed of 364 days. The monthly movement of the sun in its six gates on the eastern and western horizons is correlated with the changing length of daytime and night between solstices (months III and IX), divided into 18 ‘parts’. Although various attempts have been undertaken to explain the origin of the division of the nychthemeron into 18 ‘parts’, and one ‘part’ as the factor in the monthly change, no unequivocal solution has been found. Scholars have not been able to demonstrate the existence of an astronomical tradition in the ancient Near East that divided the combined length of the day and night into 18 ‘parts’.<sup>1</sup>

In addition to that, *1 En.* 72:8–32 exhibits a random use of the fraction  $1/9$  to denote the difference between the length of the day and night in a month. In v. 10, the difference between the daytime (10 ‘parts’) and nighttime (8 ‘parts’) is ‘one-ninth’ ( $1/9$ ), which correctly corresponds to the difference of 2 ‘parts’, the latter being  $2/18$  of the nychthemeron. However, in v. 28a, the fraction  $1/9$  is said to be equal to ‘one part’, which amounts to  $1/18$  of the length of the nychthemeron; in this case, the equation is not mathematically correct.

<sup>1</sup> For a review of scholarship on this problem, see H. Drawnel, “Early Babylonian Astronomy and the Duration of the Nychthemeron in *1 En.* 72:8–32,” *RevQ* 36/2 (2024) 231–247, § 1.

The first part of the study analyses the use of the fraction  $1/9$  in *1 En.* 72:8–32, which calculates the change in the duration of the nychthemeron with recourse to the monthly factor of  $1/18$ . The ensuing conclusion is that the author of *1 Enoch* 72 operated with two factors of monthly change:  $1/18$  measures the progression or diminution in the length of the day or night from one month to the next, while the fraction  $1/9$  is a factor of the monthly change in the duration of the daytime/nighttime compared with that of the night/day.

To explain the meaning of the  $1/9$  fraction, it will be helpful to refer to Table C, which is part of Tablet XIV of the Babylonian astrological series *Enūma Anu Enlil* (EAE). It contains a list of the bi-weekly change in the duration of the nychthemeron in the schematic year, composed of 360 days, and the monthly change in EAE XIV Table C and tablet BM 17175 + 17284 is that of 20 shekels.<sup>2</sup> Next, we will adapt the Babylonian calculation to the Aramaic astronomical tradition, in which the sexagesimal system has been transformed into 18 ‘parts’, with one ‘part’ corresponding to 20 shekels in the Babylonian calculation and ‘one-ninth’ corresponding to 40 shekels in the same tradition. The adaptation is analogous to that found in the monthly pattern of lunar visibility periods in 4Q208 and 4Q209 and the lunar visibility periods in an ideal equinoctial month in Table A of the same EAE Tablet XIV.

## 1. Relationships between One ‘Part’ and One-Ninth

The central part in the structure of each month in *1 En.* 72:8–32 provides the reader with twofold information about the day and night:<sup>3</sup>

- a. the changing relationship between the day and night;<sup>4</sup>
- b. the length of the day and night.<sup>5</sup>

While the first section occasionally uses the fraction  $1/9$  and one or two ‘parts’, section *b* lists the duration of the day and night with recourse to ‘parts’ only. The combined daytime and nighttime calculated in section *b* always amounts to 18 ‘parts’, interpreted as time units in a nychthemeron. Additionally, the monthly interval of change in the length of the day and night is one ‘part’, while the number of ‘parts’ denoting the length of the day and night oscillates at solstices between 6 (shortest day/night) and 12 (longest day/night) ‘parts’.

<sup>2</sup> See Drawnel, “Early Babylonian Astronomy,” §§ 2 and 3.

<sup>3</sup> For the discussion of the literary structure of *1 En.* 72:8–32, see H. Drawnel, “The Literary Structure and Schematic Clauses in *1 En.* 72:8–32,” *DSD* 32/1 (2025) 45–74, § 1 and Tables 1–3. While working on the paper, I had a fruitful discussion on chapter 72 of *1 Enoch* with Olivier Dardare, Institut Catholique d’Arts et Métiers, Lille, France. I would like to heartily thank him for his critical reading of especially § 1 of this study and for the creation of figures 1–4.

<sup>4</sup> I.10a; II.12a; III.14a; IV. 16a; V.18a; VI. 20a; VII.22a; VIII – absent; IX.26a; X.28a; XI.30a; XII.32a. In this study, the Roman numbers denote months and Arabic notations – verse numbers in chapter 72 of *1 Enoch*.

<sup>5</sup> I.10b; II.12b; III.14b; IV.16b; V.18b; VI.20b; VII.22c; VIII.24; IX.26b; X.28b; XI.30b; XII.32b.

The Ethiopic text expresses the grammatical structure of the time units in section *b* similarly: the noun *kəfl* ‘part’ in singular usually follows the cardinal number (6 through 12), and the entire syntagma appears in the accusative of time. For example, in month I (v. 10b), the daytime is ten ‘parts’ (‘*ásarta kəfla*’), and the night is eight ‘parts’ (*samanta kəfla*). There are some additional ‘parts’ attested in section *a* (day to night): ‘one part’ (*kəfla ‘ahada*, IV.16a) and ‘two parts’ (*kəl’eta kəfla*, V.18a). In one case, in section *a*, the noun *kəfla* – ‘part’ has been substituted by the synonymous ‘*ada*’: ‘two parts’ (*kəl’e ‘ada*, II.12a), the two terms being synonymous and thus interchangeable.

Table 1. 1 En. 72:8–32 – 18 units (fractions of the nychthemeron),  
one ‘part’ (1/18) – factor of monthly change (section *b* in the literary structure)

| Month and number of days | Daytime           | Nighttime         | 4 cardinal days         |
|--------------------------|-------------------|-------------------|-------------------------|
| I 30                     | 10 (10/18)        | 8 (8/18)          |                         |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |
| II 30                    | 11 (11/18)        | 7 (7/18)          |                         |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |
| <b>III</b>               | <b>12 (12/18)</b> | <b>6 (6/18)</b>   | <b>Summer solstice</b>  |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| IV 30                    | 11 (11/18)        | 7 (7/18)          |                         |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| V 30                     | 10 (10/18)        | 8 (8/18)          |                         |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| <b>VI 31</b>             | <b>9 (9/18)</b>   | <b>9 (9/18)</b>   | <b>Autumnal equinox</b> |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| VII 30                   | 8 (8/18)          | 10 (10/18)        |                         |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| VIII 30                  | 7 (7/18)          | 11 (11/18)        |                         |
| monthly change           | –1 (1/18)         | +1 (1/18)         |                         |
| <b>IX 31</b>             | <b>6 (6/18)</b>   | <b>12 (12/18)</b> | <b>Winter solstice</b>  |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |
| X 30                     | 7 (7/18)          | 11 (11/18)        |                         |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |
| XI 30                    | 8 (8/18)          | 10 (10/18)        |                         |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |
| <b>XII 31</b>            | <b>9 (9/18)</b>   | <b>9 (9/18)</b>   | <b>Vernal equinox</b>   |
| monthly change           | +1 (1/18)         | –1 (1/18)         |                         |

What is of interest for the interpretation of the parts in chapter 72 is that the two terms in the singular, *kəfl* and *ʿad*, are usually part of the periphrastic fractional notations in *Gəʿəz*, where the fraction number is an ordinal number.<sup>6</sup> Although in section *b* the noun *kəfl* follows or precedes<sup>7</sup> a cardinal and not an ordinal number, section *a* equates the regular fractional notation *tās ʿata ʿada* – ‘one ninth’ with ‘two parts’ (V.18a), thus interpreting ‘parts’ from section *b* as fractions. This is not unusual, since the ‘parts’ in section *b* are fractions of the nychthemeron, whose length corresponds to 18 units, as can be inferred from the calculation. It is, therefore, correct and in line with the approach found in the Ethiopic text to interpret the cardinal numbers, followed by the noun ‘parts’ in section *b*, as fractions of the duration of day and/or night. The actual notations of the syntagma ‘cardinal number + *kəfl* (“part”)’ could be interpreted as denoting the numerator<sup>8</sup> with the denominator ‘18 parts’, which is implied or omitted.<sup>9</sup> Unfortunately, the Aramaic text and its Greek translation are missing, but the Ethiopic text adduces enough information about the ‘parts’ being fractions to make this assumption plausible.

Table 2. Measuring the duration of the day and night in *1 En.* 72:8–32 (sections *a* and *b*)

| 1st part of the year: ‘day longer than night/it decreases’ |       |                                                                         |                  |     |       |                 |
|------------------------------------------------------------|-------|-------------------------------------------------------------------------|------------------|-----|-------|-----------------|
| Section <i>a</i>                                           |       |                                                                         | Section <i>b</i> |     |       |                 |
| Month and days                                             | Verse | Day–night relationship                                                  | Verse            | Day | Night | Combined length |
| I 30                                                       | 10a   | double amount ( <i>kā ʿabata</i> ) = one-ninth ( <i>tās ʿata ʿada</i> ) | 10b              | 10  | 8     | 18 (= 1)        |
| II 30                                                      | 12a   | 2 parts ( <i>kəl ʿe ʿada</i> )                                          | 12b              | 11  | 7     | 18 (= 1)        |
| III 31                                                     | 14a   | double ( <i>kā ʿabata</i> ) the night                                   | 14b              | 12  | 6     | 18 (= 1)        |
| IV 30                                                      | 16a   | decreases by 1 part ( <i>kəfla ʿahada</i> )                             | 16b              | 11  | 7     | 18 (= 1)        |
| V 30                                                       | 18a   | decreases by 2 parts ( <i>kəl ʿeta kəfla</i> )                          | 18b              | 10  | 8     | 18 (= 1)        |
| VI 31                                                      | 20a   | the day equal to the night                                              |                  |     |       |                 |

6 J. Tropper – R. Hasselbach-Andee, *Classical Ethiopic: A Grammar of Gəʿəz* (Languages of the Ancient Near East 10; University Park, PA: Eisenbrauns 2021) 107, § 4.3.3.1.

7 Vv.14b ‘part 11’; cf. 16a ‘part 1’; 28a ‘part 1’.

8 Cf. the notation of the composite fraction 6/7 in 73:8: *sədəstu wasab ʿātu* (ms. *q sāb ʿātu*) ʿada ‘six sevenths’, where the numerator *sədəstu* is a cardinal number.

9 In Classical Arabic, the fractions with their denominator between 11 and 20 were written in a periphrastic way, with the help of the noun ‘parts’, pronoun *min* (lit. ‘from’), and cardinal numbers, e.g. ‘three parts out of twenty parts’ (3/20), cf. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 3 ed. (Cambridge: Cambridge University Press 1979) I, 264, § 336. In the Greek version of the metrological section of the *Visions of Levi* (v. 37), the same grammatical construction appears, although the denominator is smaller than 11: τὰ πέντε μέρη ἀπὸ τῶν ἑξ μερῶν, ‘five parts out of six parts’ (5/6), cf. H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (JSJSup 86; Leiden: Brill 2004) 138, 287.

| 2nd part of the year: 'night longer than day/it decreases' |       |                                                                  |                  |       |     |                 |
|------------------------------------------------------------|-------|------------------------------------------------------------------|------------------|-------|-----|-----------------|
| Section <i>a</i>                                           |       |                                                                  | Section <i>b</i> |       |     |                 |
| Month and days                                             | Verse | Night–day relationship                                           | Verse            | Night | Day | Combined length |
| VI 31                                                      |       |                                                                  | 20b              | 9     | 9   | 18 (= 1)        |
| VII 30                                                     | 22a   | longer than                                                      | 22c              | 10    | 8   | 18 (= 1)        |
| VIII 30                                                    | [24a] | —                                                                | 24b              | 11    | 7   | 18 (= 1)        |
| IX 31                                                      | 26a   | double ( <i>kā'əbata</i> ) the day                               | 26b              | 12    | 6   | 18 (= 1)        |
| X 30                                                       | 28a   | one-ninth ( <i>tās'əta'əda</i> ) = 1 part ( <i>kəfla'ahada</i> ) | 28b              | 11    | 7   | 18 (= 1)        |
| XI 30                                                      | 30a   | decreases                                                        | 30b              | 10    | 8   | 18 (= 1)        |
| XII 31                                                     | 32b   | The day equal to the night                                       | 32a              | 9     | 9   | 18 (= 1)        |

The following notes examine several cases in section *a*, 'parts' being understood as fractional notations. The usual form for an Ethiopic fractional notation is attested in X.28a, in a comment on the length of night and day, where the night lasts 11 'parts', one 'part' less than in the preceding month: 'the night decreases in its length by a ninth (*tās'əta'əda*), that is, one part (*kəfla'ahada*).'

Since the length of night decreases by 'one part' in relation to the preceding solstitial month (IX), scholars have wondered how the fraction of 'a ninth' or 'one-ninth' can correspond to 'one part', whose value was correctly identified as the fraction 1/18 of the entire length of the nychthemeron.<sup>10</sup> From the purely mathematical perspective, such an equation is not possible.

It is not immediately evident why the Aramaic author/redactor introduces the fraction 1/9 into the discussion here and elsewhere in section *a*, which, however, is not uniform. What is discernible in the literary structure of section *a* is a shift in the text from measuring the length of the day and night to measuring one part of the nychthemeron, be it day or night. Leaving aside solstices and equinoxes, the Ethiopic text mentions only night or day in following: II.12a (day), IV.16a (day), V.18a (day), X.28a (night), XI.30a (night). Wherever such a situation occurs, and the clause cites the fraction of 1/9 or 'one/two parts',

<sup>10</sup> R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon 1912) 155, n. to v. 28, considered the fraction of 'a ninth' to be corrupt, for it cannot correspond to the monthly change of 1/18; in his edition of the text, he identifies 'a ninth' with the half moon, cf. R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch: Edited from Twenty-Three Mss. together with the Fragmentary Greek and Latin Versions* (AO.SS 11; Oxford: Clarendon 1906) 136, n. 18. The way he arrived at that identification is a mystery. J.C. VanderKam notes that instead of 'a ninth', attested by the best manuscripts, other mss. read 'one part', an expected reading. He, therefore, assumes a confusion between 'ninths' and 'eighteens', which had to be explained by the gloss 'that is, one part' to clarify their meanings ("1 Enoch 72–82: The Book of the Luminaries," *1 Enoch 2: A Critical Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82* [eds. G.W.E. Nickelsburg – J.C. VanderKam] [Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2012] 426). Note, however, that the reading of 'a ninth' is the *lectio difficilior*, supplanted by 'one part' in other mss. (β group).



the text discusses the length of one part of the nychthemeron without explicitly establishing its relationship to the other part.<sup>11</sup> Yet some relationship to the second part of the nychthemeron, however implicit, must be taken into account to arrive at proper interpretations of the numerical entries.

This is precisely the case in X.28a: ‘the night decreases in its length by a ninth (*tās ‘ata ‘ada*) [in relation to the daytime], that is, one part (*kəfla ‘ahada*) [in relation to the preceding month].’ The diminution in the nighttime is 1/9, i.e. 2/18, which is the difference between the day and night in month IX (12–6; 6 ‘parts’) and month X (11–7; 4 ‘parts’). The temporal value of one ‘part’ (1/18) signifies a reduction in the nighttime as compared to the preceding month (month IX – 12 ‘parts’; month X – 11 ‘parts’). Thus, the two fractions in X.28a measure the temporal difference in the duration of the night with recurrence to two different time measurements in the *computus* of the month in *1 En.* 72:8–32.<sup>12</sup> Equating the two fractions (*zə-wə ‘ətu*, ‘that is’) denotes the same process of nighttime decrement, but not the numerical correspondence between 1/9 and 1/18.

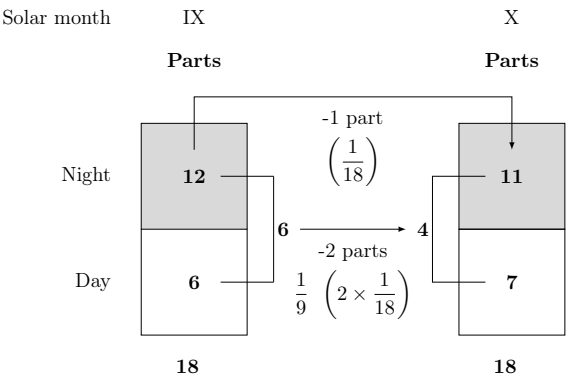


Fig. 1. *1 En.* 72:28a – variation in the duration of the night and day, month IX to X

Chapter 72 testifies to the second case, in which the length of half the nychthemeron is counted separately from that of the whole nychthemeron. Verse 18a states that ‘the daytime decreases by 2 parts (*kəl’eta kəfla*)’ [in relation to the night], yet the difference in the daytime between month IV.16b (11 ‘parts’) and V.18b (10 ‘parts’) is of one ‘part’ only.<sup>13</sup>

11 See Drawnel, “The Literary Structure and Schematic Clauses in 1 En. 72:8–32,” §§ 1.3. and 2.1.  
12 When commenting on the explanatory clause ‘that is, one part’ in 72:28, J. Flemming wrote: ‘Die Glosse [...] hat nur Sinn bei der Lesart ‘ein Neuntel.’ [The gloss [...] is meaningful only with the reading ‘a ninth’] (*Das Buch Henoch: Äthiopischer Text* [TUGAL 7.1; Leipzig: Hinrichs 1902] 94, n. to l. 2); see J. Flemming – L. Radermacher, *Das Buch Henoch: Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlich Preussischen Akademie Der Wissenschaften von Joh. Flemming und L. Radermacher* (GCS 5; Leipzig: Hinrich 1901) 94. Unfortunately, he does not develop his explanation any further.  
13 For this reason, Charles marks the ordinal ‘two’ as corrupt and conjectures ‘one part’ instead (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, 134, n. 40).

Unlike X.28a, the decrement of the daytime is here interpreted solely in relation to the duration of the nighttime in comparison with the same relationship in the preceding month IV, and not in relation to the sole length of the daytime in the same preceding month.<sup>14</sup> Since in month IV the daytime-nighttime relationship was 11:7 (4 ‘parts’ of difference), it diminishes by 2/18 in month V (10:8, 2 ‘parts’ of difference).<sup>15</sup> The factor of change is 2/18, that is 1/9 as in X.28a.

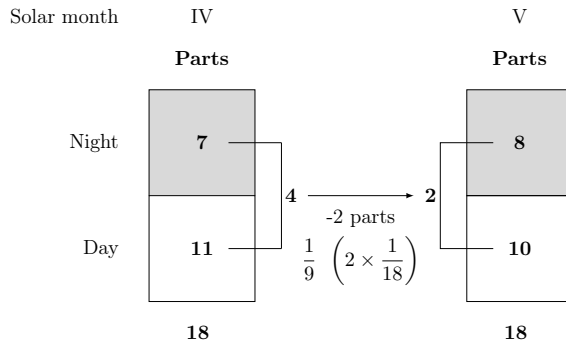


Fig. 2. 1 En. 72:18a – variation in the duration of the night and day, month IV to V

When calculating the length of the day in relation to the night in the first month of the year, the Ethiopic text equates the fraction of ‘a ninth’ with the adverbial syntagma ‘double amount’ (I.10a): ‘the day is double amount (*kā’əbata*) longer than the night – a ninth’ (*tās’əta’əda*).

It is difficult to understand what this short clause means. The daytime on this day is ten ‘parts’, while the night – eight (I.10b), hence it is impossible for the day to be twice as long

<sup>14</sup> VanderKam interprets ‘2 parts’ as the difference between the day/night ratio of 11:7 (72:16b, month IV) at the beginning of the month and 10:8 (72:18b, month V) at its end (“1 Enoch 72–82,” 425). He evidently confuses the notation of the duration of the day and night in two different months, IV and V. Then he explains ‘two parts’ (72:18a, month V) with the time that elapsed from the solstice in month III (72:14b), when the daytime was 12 parts, to month V (72:18b), when it is 10 parts. The explanation is again incorrect, and the error results from a lack of distinction between section *a* in 72:8–32, which measures the difference between the day and night (the 1/9 fraction or 2 ‘parts’), and section *b*, which gives the duration of the day and night in relation to the previous month (1 ‘part’).

<sup>15</sup> The same explanation is valid for II.12a: for month I (10:8, 2 ‘parts’ of difference) and month II (11:7, 4 ‘parts’ of difference), the factor of change is 1/9. VanderKam interprets section *b* (12b) in light of section *a* (12a) and claims that ‘the difference had been two units (10:8), now at the end of this month it is four (11–7)’ (“1 Enoch 72–82,” 424). Since such a statement goes against the value of ‘2 parts’ given in 12a, he adds ‘additional’ in brackets: ‘two (additional) parts’. Such an interpretation is incorrect: the Ethiopic text in section *a* (here 12a) does not accumulate the difference between the length of the day and night but notes the constant factor of change in the duration of the day in relation to the night between month I (10:8) and month II (11:7). The two notations belong to two different months, contrary to VanderKam’s opinion.

as the night, as one could infer from the normal understanding of the adverbial *kā'əbata*.<sup>16</sup> The latter meaning of this lexeme is attested in two other places in chapter 72, when on solstices the day is indeed double the night and vice versa: III.14b, summer solstice: 'The daytime is double (*kā'əbata*) the night' (12:6); IX.26a, winter solstice: 'On that day the night is longer and is double (*kā'əbata*) the daytime (12:6).'

In his Lexicon, Dillmann renders the adverbial *kā'əbata* with the usual 'doubly, twice, double amount', but to its use in 72:10a, he assigns a separate category of meaning – *duae partes*, 'two parts', not attested elsewhere in *Gə'əz*.<sup>17</sup> This understanding relies on the immediate context, in which the difference between the daytime (10 'parts') and the nighttime (8 'parts') is two 'parts' (= 1/9) according to the normal terminology used in chapter 72. This is, however, not what the adverb *kā'əbata* means here, and the integer of two (*duae*) is not equivalent to the fraction of 1/9, which appears in the same clause as a corrective value in relation to the difference between the length of the day and night.<sup>18</sup> Additionally, if, following Dillmann, the Ethiopic *kā'əbata* should mean 'two parts', then its use in v. 10a, instead of the usual *kəl'e'əda* – 'two parts' (e.g. II.12; V.18a), is hardly justified.

Considering distinctive characteristics that numbers can have, a different explanation is more adequate here. The adverbial unit of time, *kā'əbata*, interpreted as 'double portion, double amount',<sup>19</sup> is an alternative technical name for the same unit fraction, 1/9 – the latter being divisible by 2:  $1/9 \div 1/18 = 2$ ; consequently, it is composed of the double amount of 1/18, viz. 2/18. This means that the fraction of 1/9 combines two smaller fractions. Since the proposed meaning refers to the characteristic of 1/9, it is not in line with Dillmann's interpretation and certainly must not be translated as 'two parts'. As in the two other cases discussed above, the fraction 1/9 is the factor of the monthly change in the duration of the day in relation to the night. While on the day of the vernal equinox (XII.32), the daytime is equal to the nighttime (6:6), in the first month of the year (I.10a) that proportion

16 For this reason, Charles considers *kā'əbata* to be an interpolation (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, 133, n. 13).

17 A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Leipzig: Weigel 1865; reprint New York: Frederick Ungar 1955) col. 867; cf. W. Leslau, *Comparative Dictionary of G'ez (Classical Ethiopic): G'ez-English/English-G'ez with an Index of the Semitic Roots* (Wiesbaden: Harrassowitz 2006) 271: 'doubly, twofold, twice, double portion'. While VanderKam's logical inference is certainly correct, the adverbial *kā'əbata* does not mean 'two units' ("1 Enoch 72–82," 424).

18 Charles interprets the fraction 1/9 as the ninth part of the whole day (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, 133, n. 15). By 'the whole day', he evidently means the 24h period, which is incorrect. He then goes on to affirm that since the interval of the monthly change of the day and night is 1/18, the entire difference each month is 2/18 or 1/9 of the day. This statement seems to mean that he is summing up 1/18 of the monthly increase in the daytime and 1/18 of the monthly decrease in the nighttime to find 1/9. If this is what he meant, then he is undoubtedly correct.

19 Through the intermediary of Greek, the Ethiopic noun may go back to the Aramaic noun כפל – 'double' or perhaps to the nominalised adjective כפיל; cf. the translation of the proper name מנפלה in Targum Neofiti Gen 23:9, 17, 19; 49:30, by the Aramaic כפיל; cf. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 2 ed. (Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum 2; Ramat Gan – Baltimore, MD: Bar Ilan University Press – Johns Hopkins University Press 2002) 266. For the noun כפל, cf., e.g. 1QGenAp XII, 29; yet the term is not attested in any astronomical context in 1QGenAp and at Qumran.

changes by the monthly factor of change  $-1/9$  ( $= 2/18$ ). Since this is the first month after the equinox, the factor of change equals the difference between the day and night (I.10b), unlike in II.12b.

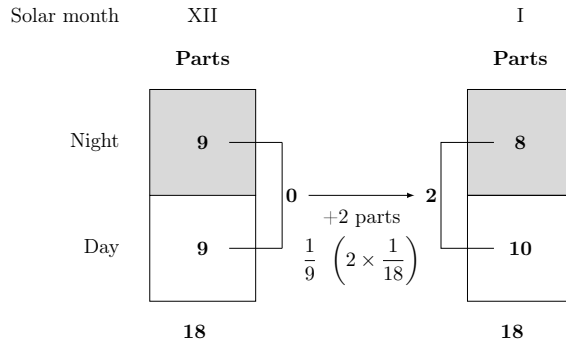


Fig. 3. 1 En. 72:10a – variation in the duration of the night and day, month XII to I

Explaining the ‘double amount’ as  $1/9$  may allow us to find a distant echo of this notation in Syriac astronomical tradition based on Greek texts. Since the Ethiopic version of the Astronomical Book was translated from Greek, it is worth noting, following Dillmann, that in the Ethiopic translation of the LXX, the noun *kā’abat* translates the adjective διπλοῦς – ‘dual, double’ or ‘twice as much, double amount’ (Exod 16:5, 22; 22:3, etc.). In his *Treatise on the Astrolabe*, Severus Sebokht, a seventh-century Syriac astronomer and Bishop of Kinnesrīn, transliterated the Greek term διπλοῦς as *dypn*’ and used it to describe two types of astrolabes: ‘The astrolabe may be bipartite (*dypn*’ διπλοῦς)<sup>20</sup> when one inscribed degree represents two of them, or even tripartite (τριπλοῦς) when an inscribed degree represents three.’<sup>21</sup> Knowing that the degrees in the astrolabe are fractions of  $360^\circ$ , the meaning of the ‘bipartite’ degree seems to overlap with the ‘double’ character of  $1/9$  in our text.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> The Syriac *dypn*’ – ‘double’ is a neologism in Syriac, created from the Greek διπλοῦς; cf. M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias 2009) 298: ‘each degree indicated on an astrolabe represents two.’

<sup>21</sup> For the Syriac text, see F. Nau, *Le Traité sur l’astrolabe de Sévère Sabokht écrit au VII<sup>e</sup> siècle d’après des sources grecques* (Paris: Leroux 1899) I, 23; English translation in S. Sebokht, ‘Description of the Astrolabe,’ *The Astrolabes of the World* (ed. R.T. Gunther) (Oxford: Oxford University Press 1932) I, 83; in note 3, Margoliouth notes that Philopon calls these astrolabes διμοιρίσιοι and τριμοιρίσιοι. Sebokht’s treatise is a Syriac version of a Greek text on the plane astrolabe, written probably by Ammonius of Alexandria, cf. E. Villey, ‘Ammonius d’Alexandrie et le Traité sur l’astrolabe de Sévère Sebokht,’ *Studia graeco-arabica* 5 (2015) 105–128.

<sup>22</sup> The division of the astrolabe into three parts reminds the reader of the Babylonian ‘Three Stars Each’ astrolabes, where in three concentric circles representing three paths of Ea, Anu, and Enlil, the writing in the outermost circle (Ea) is double of the second circle’s writing (Anu) and triple of the third, innermost one (Enlil), cf. Horowitz, *The Three Stars Each*, 18, Table 1.

Table 3. Numerical notations in *1 En.* 72:8–32

| Verse              | Notation                      | Translation       | Fractions of the nycthemeron |
|--------------------|-------------------------------|-------------------|------------------------------|
| Section a          |                               |                   |                              |
| 10a                | <i>kā'əbata</i>               | double amount     | $(1/9 \div 2 = 2/18)$        |
| 10a                | <i>tās'əta'əda</i>            | a ninth/one-ninth | $1/9 (= 2/18)$               |
| 12a                | <i>kəl'e'əda</i>              | two parts         | 2/18                         |
| 14a, 26a           | <i>kā'əbata</i>               | double            | $2 \times 6 (= 12 = 12/18)$  |
| 18a                | <i>kəl'eta kəfla</i>          | two parts         | $2/18 (= 1/9)$               |
| 28a                | <i>tās'əta'əda</i>            | a ninth/one-ninth | 1/9                          |
| 16a                | <i>kəfla'ahada</i>            | one part          | 1/18                         |
| 28a                | <i>kəfla'ahada</i>            | one part          | 1/18                         |
| Section b          |                               |                   |                              |
| 14b                | <i>sədəsa kəfla</i>           | six parts         | 6/18                         |
| 12b; 16b; 24; 28b  | <i>sab'āta kəfla</i>          | seven parts       | 7/18                         |
| 10b; 18b; 22c; 30b | <i>samanta kəfla</i>          | eight parts       | 8/18                         |
| 20b; 20b; 32a; 32a | <i>tas'āta kəfla</i>          | nine parts        | 9/18                         |
| 10b; 18b; 22c; 30b | <i>'āsarta kəfla</i>          | ten parts         | 10/18                        |
| 12b; 16b; 24; 28b  | <i>'āsarta wa'ahada kəfla</i> | eleven parts      | 11/18                        |
| 14b                | <i>kəfla'āsarta wakəl'eta</i> | twelve parts      | 12/18                        |

Taking into consideration the equations between the two ‘parts’ and the fraction one-ninth, as discussed above, it is reasonable to conclude that the length of the day and night in chapter 72 adds up not only to 18 ‘parts’ but also to the integer of one.<sup>23</sup> The same principle of counting the length of nighttime separately from that of daytime is found in 4Q208 and 4Q209, which compute the length of lunar visibility periods during the night and day with recourse to the fraction of a half of a seventh ( $0.5/7$ ), that is one fourteenth ( $1/14$ ), as the constant value of the daily change. Thus, for example, on day 26 of the lunar month, the period from sunset to moonrise is  $5.5/6$ , and moonrise to sunrise is  $1.5/7$ , which yields the integer of one as the entire length of the night. The two periods measured in the same way during the day are: sunrise to moonset =  $6/7$ , and moonset to sunset =  $1/7$ , which equals 1.<sup>24</sup>

However, the Aramaic text (4Q208–4Q209) does not present a calculation of the length of the night in relation to that of the day, as exemplified by the cases discussed here (section a). The difference is caused by time units related to the presence or absence of the moon

23 Cf. Table 2.

24 4Q209 7 II, 9–11, see H. Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran: Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2011) 161 (text), 163 (Table 2.32); cf. *ibidem*, 239.

in the sky during the night or/and during the day. Both texts, however, deal with the length of the nychthemeron, and in both cases, the calculation is based on a time unit cited according to the rule of arithmetical progression. Although in section *b* of 1 En. 72:8–32, the numerical values are not written in a manner corresponding to the fractional notations in classical Ethiopic, they remain fractions of the length of the nychthemeron, as evidenced by their comparison with the regular fractional notation  $1/9$  in section *a*.

The second conclusion is that the Aramaic author uses two, not one, factors of change in discussing the duration of the nychthemeron. The first is ‘one part’, or rather  $1/18$ , which is used consistently in 1 En. 72:8–32 and always marks the monthly increase or decrease in the length of the day and night in section *b* in the structure of each month. This is not explicitly mentioned in section *b*, but must be inferred from the entire process of time measurement. The second factor, used in section *a* – only in I.10a, II.12a, V.18a, X.28a – is the fraction one-ninth ( $1/9$ ) that indicates the constant monthly progression or diminution of the day–night relationship.

The unit ‘one part’ ( $1/18$ ), found twice in section *a*, measures the changing length of the day (IV.16b [11 ‘parts’]) or the night (X.28b [11 ‘parts’]) in relation to the length of the day or night in the preceding month (III.14b [12 ‘parts’] and IX.26b [12 ‘parts’] correspondingly). Hence, its use in these two cases in section *a* corresponds to section *b* in which the change in the length of the day and night is established with recourse to one ‘part’ as the constant factor of change. The author of chapter 72 perhaps intended to explicitly mention what is implicit in section *b*: the factor of monthly change in the length of the day and night is ‘one part’ ( $1/18$ ).

In Babylonian schematic astronomy, discussed in § 2 of this study, the first factor ( $1/18$ ) corresponds to 20 shekels<sup>25</sup>; using the same type of schematic astronomy as the background for the second factor, the fraction of  $1/9$  corresponds the value of 40 shekels, the numerical value inherent in the monthly change of the day–night relationship in Babylonian schematic astronomy, discussed in Table 6. For the correspondence between  $1/9$  and 40 shekels, it is instructive to study one example from Table 6: on day 15 in month I, the day is  $3 \frac{1}{3}$  minas (200 shekels) and the night is  $2 \frac{2}{3}$  minas (160 shekels); the difference is 40 shekels. The same factor of monthly change appears on each 15th day in the schematic year. The same factor of 40 shekels is also calculated on each 30th day of the month, beginning with month I. While the factor of 20 shekels constitutes the basis for the changing duration of the day and night in EAE XIV Table C, and especially in BM 17175 + 17284, the second one of 40 shekels, present in EAE XIV Table C, governs the relationship between the length of the day and night, just as in the case of the fraction  $1/9$  in the Enochic measurements.

<sup>25</sup> See § 2 in this study.

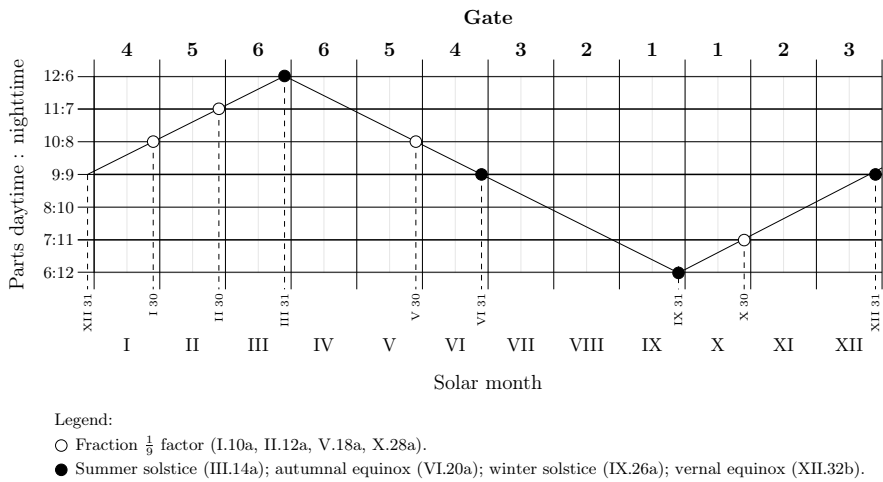


Fig. 4. *1 En. 72* – daytime – nighttime ratio

Table 4. *1 En. 72:8–32* – Fraction  $\frac{1}{9}$  or 2 ‘parts’ – factor of monthly change between the length of the day and night (section *a* in the literary structure)<sup>26</sup>

| Month and number of days | Daytime         | Difference (parts) | Monthly change: $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$                       | Nighttime         | Four cardinal days |
|--------------------------|-----------------|--------------------|--------------------------------------------------------------------------------|-------------------|--------------------|
| XII 31                   | 9 (9/18)        | [0]                | [+ $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 9 (9/18)          | Vernal equinox     |
| I 30                     | 10 (10/18)      | [2]                | + <b>Double amount</b> ( $\frac{2}{18}$ ) = <b>one-ninth</b> ( $\frac{1}{9}$ ) | 8 (8/18)          |                    |
| II 30                    | 11 (11/18)      | [4]                | + <b>2 parts</b> ( $\frac{2}{18} = \frac{1}{9}$ )                              | 7 (7/18)          |                    |
| III –                    | 12 (12/18)      | [6]                | [– $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 6 (6/18)          | Summer solstice    |
| IV 30                    | 11 (11/18)      | [4]                | [– $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 7 (7/18)          |                    |
| V 30                     | 10 (10/18)      | [2]                | – <b>2 parts</b> ( $\frac{2}{18} = \frac{1}{9}$ )                              | 8 (8/18)          |                    |
| VI 31                    | <b>9 (9/18)</b> | [0]                | [+ $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | <b>9 (9/18)</b>   | Autumnal equinox   |
| VII 30                   | 8 (8/18)        | [2]                | [+ $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 10 (10/18)        |                    |
| VII 30                   | 7 (7/18)        | [4]                | [+ $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 11 (11/18)        |                    |
| IX 31                    | <b>6 (6/18)</b> | [6]                | [– $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | <b>12 (12/18)</b> | Winter solstice    |
| X 30                     | 7 (7/18)        | [4]                | – <b>one-ninth</b> ( $= \frac{1}{9} = \frac{2}{18}$ )                          | 11 (11/18)        |                    |
| XI 30                    | 8 (8/18)        | [2]                | [– $\frac{1}{9} = 2 \text{ parts } (=2/18)$ ]                                  | 10 (10/18)        |                    |

<sup>26</sup> Text in square brackets (factor  $\frac{1}{9}$  in columns ‘difference’ and ‘monthly change’) does not appear in the Ethiopic text. It is given here only to illustrate the regular process of time measurement with the help of the fraction  $\frac{1}{9}$ .



## 2. The Origin of the Division of the Nychthemeron into Eighteen ‘Parts’

Reflecting on the division of the day into 18 ‘parts’, the 19th century German scholar Andreas G. Hoffmann arrives at the conclusion that one ‘part’ –  $1/18$  of 18 ‘parts’ – must equal 1 and  $1/3$  part of 24 hours, which does not concord with the ‘natural course of things’.<sup>27</sup> He evidently meant the lack of correspondence between the division of the nychthemeron into 24 units of time and that found in chapter 72 of *1 Enoch*. Although he placed a low value on the chronological information drawn from chapter 72, his observation about the correspondence between one ‘part’ and 1 and  $1/3$  hour – 80 minutes in our modern counting – is correct. The question arises whether the time unit of  $1/18$  corresponding to 80 minutes did exist in the time measurements attested in Babylonian schematic astronomy.

With recourse to the weight of mina and its fractions used as time units, Table C of EAE XIV notes the changing length of the day and night on the 15th day and the 30th day of each month of the schematic 360-day year, beginning with the month of Nisannu. The combined length of the day and night is always six minas, while the interval of change in the length of the day and night is 10 shekels of the water-clock per half month of 15 days, viz. 20 shekels per month.<sup>28</sup>

When creating his version of the schematic year composed of 12 months, the Aramaic scribe, responsible for chapter 72, must have been well acquainted with the calculations found in Babylonian schematic astronomy, an example of which is Table C of EAE XIV. He found his two factors of monthly change, as well as the length of the nychthemeron, by the simple arithmetical process of dividing the length of the nychthemeron (360 shekels) by the factor of monthly change, i.e. 20 shekels, to arrive at 18 units as the total duration of the nychthemeron. Consequently, the monthly change factor of 20 shekels occurs 18 times within the combined duration of the day and night and each numerical entry in Table C can be transformed into parts, for each one is divisible by 20. Hence, the whole Table C can be written in the format found in chapter 72 of *1 Enoch*, in which each ‘part’ multiplied by 20 will produce the numerical value found in Table C. It is not a coincidence that both one part in the Enochic text and 20 shekels correspond to 80 minutes of our time. The division of the factor of 20 shekels by the length of the nychthemeron, 360 shekels, produces the value of one-eighteenth, exactly as in chapter 72 of *1 Enoch*, where one ‘part’ was interpreted as a fraction and where two ‘parts’ ( $2/18$ ) correspond to one-ninth.

The same Table C evinces the factor of monthly change applied to the relationship between the day and night – it always equals 40 shekels, which entails double the monthly change factor; when applying the same method cited in the case of 20 shekels,<sup>29</sup> 40 shekels correspond to 2 ‘parts’ or  $1/9$  of the length of the nychthemeron.

<sup>27</sup> A.G. Hoffmann, *Das Buch Henoch in vollständiger Übersetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excursen* (Jena: Crocker 1833) II, 596, n., ‘mit dem natürlichen Laufe der Dinge’.

<sup>28</sup> For details, see Drawnel, ‘Early Babylonian Astronomy,’ § 2.

<sup>29</sup> See Table 5.

It cannot be stated with certainty that the Aramaic author based his calculation on the information found in EAE XIV Table C, which operates with 10 shekels as the bi-weekly factor of change, or in tablet BM 17175 + 17284, from which the monthly interval of 20 shekels can be deduced. To divide the nychthemeron into 18 ‘parts’, the author would need to know that Babylonian schematic astronomy operated with 360 shekels (or 360 UŠ) as the combined length of the day and night. The second principle the author would have to know is the regular interval of change, which, departing from EAE XIV Table C, could be easily adapted from 10 to 20 shekels or obtained from tablet BM 17175 + 17284. Yet, without access to cuneiform schematic astronomy as found in these two texts, the creation of a nychthemeron divided into 18 ‘parts’ with a 1/9 factor of monthly change between the length of the day and night could hardly be possible. Moreover, the literary structure of *1 En.* 72:8–32, the literary form of the short formulaic sentences with numerical entries, and the solstice formulae adapted to 30-day months testify not only to thematic but also to literary points of contact with the early form of Babylonian schematic astronomy as it appears in EAE XIV Table C.<sup>30</sup>

Table 5. From six minas to 18 units

| Early Babylonian astronomy                                        | Period measured                                                          | <i>1 En.</i> 72:8–32 (2a and 2b) |
|-------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|
| 6 minas = 360 shekels                                             | Length of the nychthemeron                                               | 18 parts (18/18)                 |
| 10 shekels (40 min)                                               | Interval of biweekly change                                              | —                                |
| 20 shekels (80 min)                                               | Interval of monthly change: duration of daytime and nighttime            | 1 part (1/18) (80 min)           |
| 40 shekels (160 min)                                              | Interval of monthly change: duration of daytime in relation to nighttime | 1/9 or 2 parts (160 min)         |
| Division of the duration of the nychthemeron by 20 and 40 shekels |                                                                          |                                  |
| $360 \div 18 = 20$                                                | Length of the nychthemeron                                               | 18 parts                         |
| 20 shekels = 1                                                    | Interval of monthly change: duration of daytime and nighttime            | 1 part                           |
| $20 \div 18/1 = 360$                                              | Interval of monthly change: duration of daytime and nighttime            | 1/18 (fraction)                  |
| $40 \div 9/1 = 18/2 = 360$                                        | Interval of monthly change: duration of daytime in relation to nighttime | 1/9 or 2 parts                   |

Table 6 illustrates the function of two monthly change factors in Table C of EAE XIV and their corresponding values in ‘parts’. It also demonstrates that the numerical values found in chapter 72 correspond to those found in Table C on the 15th day of each month, rather than on the 30th day, the latter being 10 shekels larger. The text of *1 Enoch* 72 does not specify a day of the month on which the measurement of the duration of the nychthemeron takes place. That it occurs on the last day of the month has to be inferred from

<sup>30</sup> For the interpretation of the literary characteristics of *1 En.* 72:8–32 in relation to EAE XIV Table C, see Drawnel, “The Literary Structure and Schematic Clauses,” §§ 1–3.

the context.<sup>31</sup> The same table shows the monthly change factor between the duration of the day and night both in Babylonian schematic astronomy, where it is regularly used, and *1 En.* 72:8–32, where it appears randomly.<sup>32</sup>

Table 6. Two factors of monthly change in EAE XIV Table C, Day 15 and *1 En.* 72:8–32

| 1 Nychthemeron = 360 shekels |                         |         |                 |                |                              |
|------------------------------|-------------------------|---------|-----------------|----------------|------------------------------|
| Day of the month             | Daytime shekels (parts) | Shekels | Shekels (parts) | Nighttime      | Combined – shekels (= parts) |
| <b>I 15</b>                  | 200 (10)                | 40      | + 40 (2 parts)  | 160 (8)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         |                 | – 20 (–1 part) |                              |
| <b>II 15</b>                 | 220 (11)                | 80      | + 40 (2 parts)  | 140 (7)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         |                 | – 20 (–1 part) |                              |
| <b>III 15</b>                | 240 (12)                | 120     | – 40 (2 parts)  | 120 (6)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>IV 15</b>                 | 220 (11)                | 80      | – 40 (2 parts)  | 140 (7)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>V 15</b>                  | 200 (10)                | 40      | – 40 (2 parts)  | 160 (8)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>VI 15</b>                 | 180 (9)                 | 0       | + 40 (2 parts)  | 180 (9)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>VII 15</b>                | 160 (8)                 | 40      | + 40 (2 parts)  | 200 (10)       | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>VIII 15</b>               | 140 (7)                 | 80      | + 40 (2 parts)  | 220 (11)       | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | – 20 (–1 part)          |         |                 | + 20 (+1 part) |                              |
| <b>IX 15</b>                 | 120 (6)                 | 120     | – 40 (2 parts)  | 240 (12)       | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         |                 | – 20 (–1 part) |                              |
| <b>X 15</b>                  | 140 (7)                 | 80      | – 40 (2 parts)  | 220 (11)       | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         |                 | – 20 (–1 part) |                              |
| <b>XI 15</b>                 | 160 (8)                 | 40      | – 40 (2 parts)  | 200 (10)       | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         |                 | – 20 (–1 part) |                              |
| <b>XII 15</b>                | 180 (9)                 | 0       | + 40 (2 parts)  | 180 (9)        | 360 (= 18)                   |
| Monthly change factor        | + 20 (+1 part)          |         | –               | – 20 (–1 part) |                              |

20 shekels = 1 part (1/18) of the nychtemeron;

40 shekels = 2 parts (2/18 = 1/9) daytime–nighttime change.

<sup>31</sup> For more information on this topic, see Drawnel, “The Literary Structure and Schematic Clauses,” § 1.2. Note that the linear zigzag function based on ‘parts’ in the Enochic text does not take into account day 31, wherever it occurs. Hence, it follows the 360-day year, just as EAE XIV Table C.

<sup>32</sup> See Table 4.

Although it was the Aramaic scribe who created a system in which the nychthemeron is divided into 18 units, such a division is inherent in Table C, describing the length of the day and night with the fraction of six minas. Hence, our author did not create a new system independently of the Sumero-Akkadian time measurements, but he rewrote it, parting from the monthly change factor he found in his source and transforming it into 18 ‘parts’. His comparison of the fraction 1/9 with one ‘part’ in section *a* (part 2a in the literary structure of the month) in *1 En.* 72:28a proves that he was aware that each unit in section *b* was a fraction of the entire length of the nychthemeron.<sup>33</sup> The application of the 1/9 fraction in section *a* to the duration of the monthly factor of change between the duration of the day and night further demonstrated the author’s awareness of the way the whole calculation worked, not only in the text of *1 En.* 72:8–32 but also in the source he used to create the 364-day year. Table 7 contains the same notations taken from *1 En.* 72 and EAE XIV Table C and presented in Table 6, translated into fractions of the combined length of the day and night, where the mina/shekels values divided by the factor of 20 shekels yield fractions of the total length of the nychthemeron (6 minas).<sup>34</sup> Moreover, it shows how the Aramaic scribe, responsible for chapter 72 of *1 Enoch*, interpreted the mina/shekel values on day 15 of each month.

Table 7. The fractions of the duration of the day and night in *1 En.* 72:8–32 and EAE XIV Table C, day 15

| <i>1 En.</i> 72:8–32 |                     |                       | EAE XIV Table C     |                       |                  |
|----------------------|---------------------|-----------------------|---------------------|-----------------------|------------------|
| Day of the month     | Fraction of daytime | Fraction of nighttime | Fraction of daytime | Fraction of nighttime | Day of the month |
| I 30                 | 10/18               | 8/18                  | 10/18               | 8/18                  | I 15             |
| II 30                | 11/18               | 7/18                  | 11/18               | 7/18                  | II 15            |
| III –                | 12/18               | 6/18                  | 12/18               | 6/18                  | III 15           |
| IV 30                | 11/18               | 7/18                  | 11/18               | 7/18                  | IV 15            |
| V 30                 | 10/18               | 8/18                  | 10/18               | 8/18                  | V 15             |
| VI 31                | 9/18                | 9/18                  | 9/18                | 9/18                  | VI 15            |
| VII 30               | 8/18                | 10/18                 | 8/18                | 10/18                 | VII 15           |
| VIII 30              | 7/18                | 11/18                 | 7/18                | 11/18                 | VIII 15          |
| IX 31                | 6/18                | 12/18                 | 6/18                | 12/18                 | IX 15            |
| X 30                 | 7/18                | 11/18                 | 7/18                | 11/18                 | X 15             |
| XI 30                | 8/18                | 10/18                 | 8/18                | 10/18                 | XI 15            |
| XII 31               | 9/18                | 9/18                  | 9/18                | 9/18                  | XII 15           |

33 See § 1 in this study.  
34 A similar transformation of the sexagesimal notations of UŠ units in EAE XIV Table A into West Semitic fractions took place in 4Q208 and 4Q209, cf. H. Drawnel, “Moon Computation in the *Aramaic Astronomical Book*,” *RevQ* 23 (2007) 3–41; Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran*, 301–310, 341–352 and Table 3.12.

## Conclusion

This research proposed a new explanation of the numerical data in chapter 72 of *1 Enoch*. Early Babylonian astronomy, with its schematic division into day and night, has been shown to provide a proper astronomical background, helpful in grasping division of the nychthemeron into 18 units in *1 En.* 72:8–32. In his description of the schematic year, the author of chapter 72 marked the solstices and equinoxes in months III, VI, IX, and XII, just as in the early form of Babylonian schematic astronomy. He measured the monthly change in the length of the day and night with recourse to the factor of regular change, which amounted to 1/18 of the duration of the nychthemeron. He also established another monthly change factor in the length of the day/night in relation to the night/day, namely the fraction 1/9, i.e. double the value of 1/18. He did not invent a new way of calculating the duration of the day and night throughout the year. Still, he modelled it on Babylonian schematic astronomy, which attested to the two monthly change factors. The relationship of the duration of the day and night in *1 En.* 72:8–32 and in EAE XIV Table C, which operates with the 360-day year, demonstrates that the four additional days in the Enochic chapter modify the original pattern and are not considered in the monthly calculation of the nychthemeron.

## Bibliography

- Charles, R.H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch: Edited from Twenty-Three Mss. together with the Fragmentary Greek and Latin Versions* (Anecdota Oxoniensia 11; Oxford: Clarendon 1906).
- Charles, R.H., *The Book of Enoch or 1 Enoch: Translated from the Editor's Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon 1912).
- Dillmann, A., *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Leipzig: Weigel 1865; reprint New York: Frederick Ungar 1955).
- Drawnel, H., *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 86; Leiden: Brill 2004).
- Drawnel, H., "Moon Computation in the *Aramaic Astronomical Book*," *Revue de Qumran* 23 (2007) 3–41.
- Drawnel, H., *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran: Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2011).
- Drawnel, H., "Early Babylonian Astronomy and the Duration of the Nychthemeron in 1 En. 72:8–32," *Revue de Qumran* 36/2 (2024) 231–247.
- Drawnel, H., "The Literary Structure and Schematic Clauses in 1 En. 72:8–32," *Dead Sea Discoveries* 32/1 (2025) 45–74.
- Flemming, J., *Das Buch Henoch: Äthiopischer Text* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 7.1; Leipzig: Hinrichs 1902).
- Flemming, J. – Radermacher, L., *Das Buch Henoch: Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte 5; Leipzig: Hinrich 1901).

- Hoffmann, A.G., *Das Buch Henoch in vollständiger Übersetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excursen* (Jena: Crocker 1833) II.
- Horowitz, W., *The Three Stars Each: The Astrolabes and Related Texts* (Archiv für Orientforschung: Beiheft 33; Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien 2014).
- Leslau, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English/English-Ge'ez with an Index of the Semitic Roots* (Wiesbaden: Harrassowitz 2006).
- Nau, F., *Le Traité sur l'astrolabe de Sévère Sabokht écrit au VII<sup>e</sup> siècle d'après des sources grecques* (Paris: Leroux 1899).
- Sebokht, S., "Description of the Astrolabe, translated by Jessie Payne Smith Margoliouth," *The Astrolabes of the World* (ed. R.T. Gunther) (Oxford: Oxford University Press 1932) I.
- Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum 2; Ramat Gan – Baltimore, MD: Bar Ilan University Press – Johns Hopkins University Press 2002).
- Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias 2009).
- Tropper, J. – Hasselbach-Andee, R., *Classical Ethiopic: A Grammar of Gə'əz* (Languages of the Ancient Near East 10; University Park, PA: Eisenbrauns 2021).
- VanderKam, J.C., "1 Enoch 72–82: The Book of the Luminaries," *1 Enoch 2: A Critical Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82* (eds. G.W.E. Nickelsburg – J.C. VanderKam) (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 333–569.
- Villey, E., "Ammonius d'Alexandrie et le Traité sur l'astrolabe de Sévère Sebokht," *Studia graeco-arabica* 5 (2015) 5–128.
- Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, 3 ed. (Cambridge: Cambridge University Press 1979).

## Summary Statements in the Gospel of Luke

Piotr Herok

University of Opole

piotrherok@op.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-5706-2366>

**ABSTRACT:** This article explores the summary statements within the Third Gospel, with the goal of identifying which passages qualify as this distinct literary genre. The study begins by reviewing a range of scholarly proposals concerning the number of summaries, drawing from the works of notable exegetes such as H. Schürmann, L. Sabourin, J. Nolland, L.T. Johnson, R.C. Tannehill, D.L. Bock, J.B. Green, S. Grasso, G. Rossé, F. Bovon, W. Eckey, H. Klein, J. Fitzmyer, M. Wolter, and F. Mickiewicz. These scholars present varied perspectives on the defining characteristics of a summary, reflecting the diversity of thought in biblical scholarship. Building on their insights, the analysis establishes precise criteria and systematically applies them to all passages proposed by these experts. Through this rigorous process, eighteen texts in Luke's Gospel are identified as summaries: (1) 1:65–66, (2) 1:80, (3) 2:40, (4) 2:52, (5) 3:18, (6) 4:14–15, (7) 4:31–32, (8) 4:40–41, (9) 4:42–44, (10) 5:15–16, (11) 6:17–19, (12) 8:1–3, (13) 8:40, (14) 9:6, (15) 9:10–11, (16) 13:22, (17) 19:47–48, and (18) 21:37–38. The study not only classifies these passages but also highlights their thematic unity and functional coherence within the narrative, offering a deeper understanding of Luke's literary and theological artistry.

**KEYWORDS:** summary (summary statement), literary genre, *inclusio*, imperfect tense, teaching, synagogue

Summaries as a literary form occur both in the Old Testament (OT) as a retrospective look at the actions of YHWH (e.g. Deut 6:21–23, 26:5–10), as well as in the New Testament (NT), where they provide a generalised account of events already described in single episodes (e.g. Mark 1:32–34, Acts 2:41–47).<sup>1</sup>

In contrast to the texts of the first two Synoptics,<sup>2</sup> the issue of summary statements in the Third Gospel has yet to be studied. Although scholarly commentaries note the

1 Cf. H. Mölle, "Summarien," *Bibel-Lexikon*, 2 ed. (ed. H. Haag) (Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger 1968) 751. See R. Alter – F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1990) 671; M. Rosik, *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleniski. Perspektywa literacka i ideologiczna* (Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2009) 147–148; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, 3 ed. (Warsaw: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2003) 147. The terms 'summary' and 'summary statement' will be used interchangeably.

2 E.g. P. Herok, "Summary Statements in the Gospel of Matthew," *BA* 13/4 (2023) 617–633; W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurter Theologische Studien 19; Frankfurt am Main: Knecht 1976); J. Delorme, "Les sommaires en Marc. Problèmes de méthode et de sens," *Mysterium regni ministerium verbi* (Mc 4,11; At 6,4). *Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*



occurrence of summaries, they usually do not give precise criteria for classifying a text as such. Consequently, they suggest different texts as summaries. Thus, this study aims to answer the question of which texts of the Gospel of Luke can be considered an example of this literary genre.

First, the precise number of summary statements in the Third Gospel is determined based on the suggestions by selected scholars in their commentaries on said Gospel. Then, specific texts from the Gospel of Luke are identified and analysed based on the listed criteria. In the final step, conclusions are drawn to present the theological intention of the Third Evangelist achieved through the literary genre under study. The study of the text involves a synchronic analysis, with a diachronic analysis also applied where necessary to refer to the sources used by Luke.

## 1. *Status Quaestionis*

The selected commentaries presented below represent the diversity of proposals by scholars concerning the issue under study. Individual works appear in the order determined by the date of publication. In the case of multi-volume works, the date of publication of the first volume was decisive.

### 1.1. Commentaries

Heinz Schürmann uses the term ‘Summarium’ for the first time in relation to 4:14–15.<sup>3</sup> Then, the author points to 4:40–41 as a ‘Sammelbericht’ (summary).<sup>4</sup> Next, commenting on v. 7:21, the scholar does not refer to it as a ‘Summarium’ but states that Luke recounts the healings and exorcisms performed by Jesus ‘sehr summarisch und schematisch’ (very summary and schematic).<sup>5</sup>

Like Schürmann, Léopold Sabourin points to 4:14–15 as the first summary statement, describing it as ‘un résumé de la première activité de Jésus.’<sup>6</sup> According to the author, the next summaries are 4:40–41 and 4:42–44.<sup>7</sup> Commenting on 8:1(–3), Sabourin does not

---

(ed. E. Franco) (Supplementi alla Rivista Biblica 38; Bologna: Dehoniane 2001) 119–136; E.-M. Becker, “Die markinischen Summarien – ein literarischer und theologischer Schlüssel zu Markus 1–2,” *NTS* 56 (2010) 452–474.

3 Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil*, 2 ed. (HThKNT 3.1; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1982) 221.

4 Cf. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 252. In German, ‘Summarium’ and ‘Sammelbericht’ are synonyms.

5 Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 410. In the second volume of the commentary – *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil* (HThKNT 3.2/1; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1994) – covering Luke 9:51–11:54, the topic of summaries does not appear. Sadly, subsequent volumes of the work were not published.

6 L. Sabourin, *L’Évangile de Luc. Introduction et commentaire* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1985) 130.

7 Cf. Sabourin, *L’Évangile de Luc*, 141–142.

call that verse a summary but notes its thematic convergence with what he calls Matthew's second summary (Matt 9:35).<sup>8</sup> The last passage he classified as a summary is 21:37–38.<sup>9</sup>

According to John Nolland, the first summary is 3:18, which he accurately calls a 'summary generalization of John's ministry'.<sup>10</sup> Then, the scholar points to 4:14–15, 4:40–41, 4:42–44, 5:15 ('generalizing statement'), 6:17–19, 7:21 and 8:1–3.<sup>11</sup> The last suggested passage is 19:47–48.<sup>12</sup>

In the introduction to his commentary on the Third Gospel, Luke Timothy Johnson notes that summary statements are one of the literary tools Luke uses to expand the traditions available to the Evangelist, thereby enriching the narrative. In the next stage, Johnson explains that summaries 'take details of specific stories and generalize them, giving the reader an impression of repeated or customary occurrence'.<sup>13</sup> Then, the scholar points to the following eight texts based on this definition: 1:80, 2:52, 4:14–15, 7:21–22, 8:1–3, 13:22, 19:47 and 21:37.<sup>14</sup> However, Johnson is inconsistent, as he views 3:18, 4:44 and 6:17–19 as summaries in the later sections of the commentary.<sup>15</sup>

Robert C. Tannehill's work is not, strictly speaking, a commentary.<sup>16</sup> However, Tannehill analyses the whole Gospel of Luke in terms of selected themes, also addressing the issue of summaries. In that context, the author points to the following texts: 1:80; 2:40; 2:52;<sup>17</sup> 4:14–15; 4:(43–)44;<sup>18</sup> 5:15; 5:17; 6:18;<sup>19</sup> 7:22; 8:1;<sup>20</sup> 9:2, 6, 11.<sup>21</sup>

<sup>8</sup> Cf. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, 179.

<sup>9</sup> Cf. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, 334.

<sup>10</sup> J. Nolland, *Luke*. I. 1–9:20 (WBC 35a; Dallas, TX: Word Books 1989) 155.

<sup>11</sup> Cf. Nolland, *Luke* 1–9:20, 184, 213–214, 215–216, 228, 275, 329, 364. Cf. 7:29–30 as a 'summarizing editorial comment'; *ibidem*, 341.

<sup>12</sup> Cf. J. Nolland, *Luke*. III. 18:35–24:53 (WBC 35c; Dallas, TX: Word Books 1993) 939. Commenting on 21:37–38, Nolland notes the similarity to the summary in 19:47–48 but does not use that technical term; *ibidem*, 1014.

<sup>13</sup> L.T. Johnson, *The Gospel of Luke* (SP 3; Collegeville, MN: Liturgical Press 1991) 13.

<sup>14</sup> Cf. Johnson, *The Gospel of Luke*, 13. The author expands the understanding of the topic under study while referring to the summaries contained in Acts 2:42–47; 4:32–35 and 5:12–16, stating that 'They provide critical spacing for the narrative and give the reader a sense of elapsed time' (*ibidem*, 13).

<sup>15</sup> Cf. Johnson, *The Gospel of Luke*, 66, 85, 110.

<sup>16</sup> Cf. R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. I. *The Gospel According to Luke* (Philadelphia, PA: Fortress 1991).

<sup>17</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 55–56.

<sup>18</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 60. Later in his work, the author returns to v. 44 considers it together with v. 43 (*ibidem*, 83).

<sup>19</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 77.

<sup>20</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 87, 81.

<sup>21</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 88.

Darrell L. Bock applies the term 'summary' to 4:14–15, 4:31–32, 4:40–41, 6:17–19<sup>22</sup> and 8:1–3.<sup>23</sup> However, he does not give any attention to those passages. He only notes that 8:1–3 is significant because of the women mentioned.<sup>24</sup>

Joel B. Green uses the term 'summary' for the very first verses of the Gospel of Luke.<sup>25</sup> According to him, the first one is the prologue in 1:1–4, which he describes as 'a transparent summary of the Third Gospel, which characterises the ministry of Jesus as consisting of words and deeds'.<sup>26</sup> In reference to 1:65–66, Green states that the Evangelist presents to the reader 'in this summary way the significance of the events surrounding the birth of John'.<sup>27</sup> Another summary, also concerning John the Baptist, is found in 1:80.<sup>28</sup> Next, while analysing the visit of the twelve-year-old Jesus to the temple, the scholar notes that both before and immediately after the narrative, there are two summaries: 2:40 and 2:52, which form an *inclusio* around it.<sup>29</sup> In the next stage, Green points to 3:3, describing the verse as a 'summary characterization of John's mission'.<sup>30</sup> The author indicated the second *inclusio* in relation to 4:16–41, formed by two summaries in 4:14–15 and 4:43–44.<sup>31</sup> Later on, 5:15–16, 6:17–19, 7:22, 8:1–3, 9:6 and 9:10–11 are indicated as summary statements.<sup>32</sup> Then, in the context of the mission of the seventy-two, Green describes 10:12–16 and 10:17–20 as 'a retrospective summary'.<sup>33</sup> The last two passages identified as summaries are 19:47–48 and 21:37–38.<sup>34</sup>

Santi Grasso identifies six texts as summary statements in the Third Gospel.<sup>35</sup> According to him, they begin with 4:14–15, and the next one is 4:40–44.<sup>36</sup> Then, he mentions 6:17–19, 8:1–3, 19:47–48 and 21:37–38.<sup>37</sup> In doing so, the scholar notes that only Luke begins and ends the teaching of Jesus in the Jerusalem temple with a summary, thus emphasising its importance in His work.<sup>38</sup>

22 Cf. D.L. Bock, *Luke* (IVP New Testament Commentary Series; Downers Grove, IL: InterVarsity 1994) 120.

23 Cf. Bock, *Luke*, 145.

24 Cf. Bock, *Luke*, 145.

25 J.B. Green, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).

26 Green, *The Gospel of Luke*, 7.

27 Green, *The Gospel of Luke*, 110.

28 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 120.

29 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 153.

30 Green, *The Gospel of Luke*, 166. Elsewhere, in reference not only to 3:3 but also to 3:7–18, the author states: 'this mission summary is illustrated with the words of John' (*ibidem*, 171). In turn, his statement: 'summary of John's message', on page 279, refers to 3:7–14.

31 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 200.

32 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 238, 263, 289, 316, 362.

33 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 416, 418.

34 Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 692, 743.

35 Cf. S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1999).

36 Cf. Grasso, *Luca*, 142, 154. In the introduction to the commentary, Grasso divides 4:40–44 into two separate summaries: 4:40–41 and 4:42–44, where the former is an account of the healing activity of Jesus, while the latter forms an *inclusio* with 4:14–15, depicting Jesus as a wandering master teaching in the synagogues of Palestine (*ibidem*, 36).

37 Cf. Grasso, *Luca*, 188, 232, 506, 532.

38 Cf. Grasso, *Luca*, 543.

Gérard Rossé first mentions a summary while referring to 2:52, also noting the connection of that verse with 2:40.<sup>39</sup> He also lists 4:14–15 and the corresponding 4:42–44.<sup>40</sup> In a successive analysis, the author additionally identifies 4:40 as a summary.<sup>41</sup> Later in his commentary, Rossé applies the term ‘summary’ to 6:17–19, 7:21 and 8:1–3.<sup>42</sup> While analysing 9:11, the author describes it as ‘una sorta di sommario sull’attività di Gesù’.<sup>43</sup> Other texts he considered summaries include 19:47–48 and 21:37–38.<sup>44</sup> It should also be noted that in the context of 23:5, Rossé states: ‘Letterariamente il versetto si presenta come un vero e proprio sommario che sintetizza il ministero di Gesù [...]’,<sup>45</sup> while commenting on 24:27, he notes: ‘Il versetto si presenta come un sommario di composizione tipicamente lucana [...]’.<sup>46</sup>

In the introduction to the first volume of his commentary on the Third Gospel, François Bovon considers the issue of summary statements in a few sentences. The author points out that, wherever possible, Luke introduces summaries to combine individual smaller units into a coherent whole. According to Bovon, summaries (1) create transitions between individual episodes, (2) enable the reader to pause, (3) generalise events, and (4) use the imperfect tense.<sup>47</sup> Accordingly, the author identifies 1:65–66, 1:80, 2:40 and 2:52 as summaries.<sup>48</sup> Then, he points to 3:18, 4:15 and 4:31–32, along with 4:44.<sup>49</sup> He also considers 5:15–16, 5:17 and 6:17–20a summaries.<sup>50</sup> Commenting on 8:1–3, Bovon discusses the features of a summary, this time pointing to (1) recapping the earlier activity of Jesus and (2) using the imperfect tense, which describes conditions or actions extended over time.<sup>51</sup> In turn, the author emphasises the function of the summary in 8:40 as follows: ‘The summary passage serves form – critically both as a transition and as an introduction.’<sup>52</sup> In the second

39 Cf. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 3 ed. (Collana scritturistica di Città Nuova; Roma: Città Nuova 2001) 112.

40 Cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 149–150.

41 Cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 165.

42 Cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 202, 262, 280. In contrast to R.C. Tannehill and J.B. Green, who consider 7:22 a summary (see above), Rossé states: ‘L’elenco dei miracoli (v. 22) non vuole essere un sommario delle sue imprese o la dimostrazione della sua messianità, ma dare il senso profondo della sua missione’ (*ibidem*, 260).

43 Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 321.

44 Cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 755, 816.

45 Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 947.

46 Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 1027. Commenting on the preceding verse, 24:26, the author notes its connection with 24:7, which he describes as ‘il sommario kerigmatico’ (*ibidem*, 1026).

47 Cf. F. Bovon, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2002) 3. In his three-volume commentary, the author repeatedly emphasises especially the use of the imperfect tense and generalisations expressed in that tense.

48 Cf. Bovon, *Luke 1*, 77, 106.

49 Cf. Bovon, *Luke 1*, 119, 152, 158. Commenting on the summary statements in Luke 4, Bovon notes: ‘The transitional nature of such summaries becomes apparent in v. 44, which one can connect to either the preceding or the following pericope’ (*ibidem*, 158).

50 Cf. Bovon, *Luke 1*, 176, 178, 217. In the case of 6:17–20a (p. 217), the author is inconsistent, as he earlier limited it to 6:17b–19 (p. 202) and 6:18–19 (p. 206).

51 Cf. Bovon, *Luke 1*, 299.

52 Bovon, *Luke 1*, 335.

volume of his commentary, the scholar lists 13:22, 14:25 and 17:11 as summaries.<sup>53</sup> The third volume indicates 19:47–48, 21:37–38 and 22:65.<sup>54</sup>

Considering summaries, Wilfried Eckey points to the following texts in the first part of his commentary: 1:80, 2:40, 4:14–15, 6:17–19 and 8:1–2a.<sup>55</sup> In the second part, the author views 19:47–48 and 21:37–38 as summaries.<sup>56</sup>

Hans Klein uses the term ‘summary’ only once while discussing 4:14–15 (‘das Summarium vom Anfang’).<sup>57</sup> He also uses the term ‘Sammelbericht’ only once when analysing 4:40f.<sup>58</sup> It should be mentioned that he notes, for example, an *inclusio* formed by 19:47 and 21:37f. However, he does not use the term ‘summary’ in this context.<sup>59</sup>

Commenting on Luke 1–9, Joseph Fitzmyer considers the following passages as summaries: 4:14–15, 4:31–32, 4:40–41, 4:42–44, 6:17–19, 7:16–17, 7:21 and 8:1–3.<sup>60</sup> In turn, when examining Luke 10–24, he points to 13:22, 19:37, 19:47–48 and 21:37–38.<sup>61</sup>

Michael Wolter identifies the following verses as summaries: 1:80, 2:40, 2:52,<sup>62</sup> 3:18, 4:14b–15, 4:40–41, 4:44, 5:15b–16,<sup>63</sup> followed by 6:17–19, 7:17, 7:21, 8:1–3, 13:22 and 19:47–48 together with 21:37–38.<sup>64</sup> In the context of 22:65, he later states: ‘65 ist ein Summarium, das die in V. 63f geschilderte Szene als einen Ausschnitt aus der Misshandlung Jesu qualifiziert.’<sup>65</sup> Analysing the last verse of the Third Gospel, 24:53, emphasising its connection with the summaries contained in 1:80, 2:40 and 2:52, Wolter concludes: ‘Der erste Teil des lk Doppelwerks schließt mit einem Summarium, das längeren Zeitraum in den Blick nimmt und damit über den chronologischen Rahmen hinausgeht [...]’.<sup>66</sup>

53 Cf. F. Bovon, *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2013) 310, 386, 500.

54 Cf. F. Bovon, *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 16, 104, 226.

55 Cf. W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. I. Luke 1:1–10:42*, 2 ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006) 118, 169, 218, 287, 367–368. In the case of 2:52, the author does not explicitly call it a summary but notes the *inclusio* it forms with 2:40 and the parallel with 1:80 (*ibidem*, 177). Eckey describes 7:21 as a ‘summarische Auflistung’; cf. *ibidem*, 183.

56 Cf. W. Eckey, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. II. Luke 11:1–24:53*, 2 ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006) 268.

57 Cf. H. Klein, *Das Lukasevangelium. Übersetzt und erklärt von Hans Klein*, 10 ed. (KEK 1.3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006) 181.

58 Cf. Klein, *Das Lukasevangelium*, 196.

59 Cf. Klein, *Das Lukasevangelium*, 619.

60 Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (AB 28; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008) 521, 552, 565, 614, 656, 663, 695.

61 Cf. J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes* (AB 28a; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008) 1021, 1250, 1269, 1357.

62 Cf. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 17.

63 Cf. Wolter, *Das Lukasevangelium*, 153, 188, 200, 208, 216.

64 Cf. Wolter, *Das Lukasevangelium*, 241, 276, 279, 299, 488, 637.

65 Wolter, *Das Lukasevangelium*, 733.

66 Wolter, *Das Lukasevangelium*, 797.

Analysing Luke 1–11, Franciszek Mickiewicz calls 1:80 a summary,<sup>67</sup> observing the same about 2:39–40, 2:51–52, 4:14–15 and 8:1–4 and noting the similarities between the last three passages and 2:39–40.<sup>68</sup> Furthermore, the author also considers 3:18, 4:44 and 7:21 summaries.<sup>69</sup> In the second part of his commentary focused on Luke 12–24, the scholar also points to 19:47–48 and 21:37–38.<sup>70</sup>

## 1.2. Conclusions

The above analysis leads to the conclusion that, except for F. Bovon, scholars have not paid much attention to defining criteria for classifying a text as a summary. Consequently, their decisions to apply such a classification lack a methodological foundation; these decisions are arbitrary, sometimes leading to contradictions within a single work. Moreover, each author provides a different selection of texts. Therefore, precise criteria are needed to determine the exact number of summaries in the Third Gospel, along with their function in the context of the entire work.

## 2. Summary as a Literary Genre

As with the exegetes, there is no uniform understanding of the concept of summary among literary theorists of the Bible. The following presentation of the views of selected authors seeks to establish precise criteria for determining which texts of the Third Gospel fit into this literary genre. Their order of presentation is based on the date of publication of each work.

### 2.1. Proposals of Selected Scholars

Based on the analysis of the summary statements in the Gospel of Mark, Charles H. Dodd notes their features as follows: (1) generalisation; (2) emphasis on narrative; (3) aiding transitions between pericopes; (4) description of an activity extended in time; (5) distinctive content from traditional narrative units; (6) lack of detailed information; (7) lack of setting in a particular space or time; (8) tendency to use the imperfect tense; and (9) lack of information expanding the understanding of the activity of Jesus.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Cf. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*. I. Rozdziały 1–11 (NKB.NT 3.1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011) 80.

<sup>68</sup> Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 194.

<sup>69</sup> Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 226, 277, 384.

<sup>70</sup> Cf. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*. II. Rozdziały 12–24 (NKB.NT 3.2; Edycja Świętego Pawła 2012) 332, 410.

<sup>71</sup> Cf. C.H. Dodd, "The Framework of the Gospel Narrative," *ExpTim* 43/9 (1931–1932) 396–400.



Martin Dibelius also characterises summaries based on the Gospel of Mark. For instance, he emphasises their generalising and transitional function while noting that they stress that Jesus continued His mission as presented in individual episodes.<sup>72</sup>

Analysing summaries in the light of the entire New Testament, Klaus Berger emphasises their role in presenting successful missionary activity. He also lists such features as the lack of detailed information about the location and participants of the reported events and the tendency to generalise.<sup>73</sup>

Characterising the summaries in the Acts of the Apostles, David E. Aune notes that their function is similar to that in the synoptic gospels; namely, they (1) connect narrative portions of the material, (2) describe events in a generalising manner and (3) have a transitional role, introducing/summarising particular episodes.<sup>74</sup>

Following Dodd and Dibelius, Eve-Marie Becker describes summaries based on the analysis of the Second Gospel. While doing so, she stresses their (1) summarising function, (2) mentions of mass healings or exorcisms, (3) generalisation, (4) constituting a distinct literary genre, providing room for theological reflection, and (5) combining larger sections of material (editorial function).<sup>75</sup>

## 2.2. Conclusions

Drawing on the opinions of the scholars listed above and the position of the previously mentioned F. Bovon, the following characteristics of a summary statement as a literary genre should be pointed out: (1) an independent literary unit; (2) the creation of a transition between individual episodes (transitional function); (3) the connection of larger portions of material into a coherent whole (editorial function); (4) lack of detailed information as to the place and participants of the events (generalisation); (5) the use of the imperfect tense (extension in time).

## 3. Evaluation of Exegetes' Proposals

There are 33 texts proposed by the exegetes and presented in *Status Quaestionis*. Now, the specified passages should be confronted with the listed features of a summary to establish their precise number in the Third Gospel while rejecting the erroneous interpretations.

### 3.1. Individual Texts

The list of 33 passages under examination is as follows<sup>76</sup>:

- 1:1–4 – no imperfect tense (the entire is the aorist tense), no transitional or editorial function.

<sup>72</sup> Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 6 ed. (Tübingen: Mohr Siebeck 1971) 226.

<sup>73</sup> Cf. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer 1984) 331.

<sup>74</sup> Cf. D.E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia, PA: Westminster 1987) 130.

<sup>75</sup> Cf. Becker, "Die markinischen Summarien," 453–464.

<sup>76</sup> The passages considered to be summaries are in bold.



- **1:65–66** – independent literary unit, extended time period through the use of the imperfect tense (διελαλεῖτο), transitional and editorial function, generalisation (πᾶς used three times).
- **1:80** – independent literary unit, use the imperfect tense (ἠϋξανεν, ἐκραταιοῦτο, ἦν), transitional and editorial function, lack of details.
- **2:40** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἠϋξανεν, ἐκραταιοῦτο, ἦν), transitional and editorial function, no information about the place and participants of the events (generalisation).
- **2:52** – independent literary unit, use of the imperfect tense (προέκοπτεν), transitional and editorial function, no specific information about the place and participants of the events.
- **3:3** – not an independent literary unit (the verse should be interpreted together with 3:4–6, containing justification for the information in 3:3), no transitional or editorial function, lack of the imperfect tense.
- **3:18** – independent literary unit, use of the imperfect tense (εὐηγγελίζετο), transitional and editorial function, generalisation (use of the adjective πολὺς).
- **4:14–15** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐδίδασκεν), transitional and editorial function, generalisation (πᾶς).
- **4:31–32** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐξεπλήσσοντο), transitional and editorial function (connecting the stories about Jesus' visits to the synagogues of Nazareth and Capernaum), unspecified audience.
- **4:40–41** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐθεράπευεν, ἐξήρχετο, ᾗδεισαν), transitional and editorial function (Jesus leaves Capernaum), generalisation (ἅπας, ἕκαστος, πολὺς).
- **4:42–44** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐπεζήτουν, κατείχον, ἦν), transitional and editorial function, unspecified places and audience.
- **5:15–16** – independent literary unit, use of the imperfect tense (διήρχετο, συνήρχοντο, ἦν), transitional and editorial function, generalisation (πολύς).
- **5:17** – not an independent literary unit (the verse should be interpreted together with vv. 18–26; see καὶ ἰδοὺ at the beginning of v. 18), no editorial or transitional function.
- **6:17–19** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐθεραπεύοντο, ἐζήτουν, ἐξήρχετο, ἰᾶτο), transitional and editorial function, generalisation (πολύς [2x], πᾶς [3x]).
- **7:16(–17)** – v. 16 should be interpreted together with vv. 11–15 (v. 16 contains the final reaction of the event participants). In turn, there is no imperfect tense in v. 17.
- **7:21(–22)** – no imperfect tense, transitional or editorial function—vv. 21(–22) are part of vv. 18–23—and thus are not an independent literary unit.
- **8:1(–3)** – independent literary unit, use of the imperfect tense (διώδευεν, ἦσαν, διηκόνουν), transitional and editorial function, no details of places or the target audience of teaching, generalisation (τίς, πολὺς).
- **8:40** – independent literary unit, use of the imperfect tense, transitional and editorial function (combination of two individual episodes), generalisation (πᾶς).

- 9:2 – no imperfect tense, transitional or editorial function (v. 1 and vv. 3–5 refer to the same scene), not an independent literary unit.
- **9:6** – independent literary unit, use of the imperfect tense (διήρχοντο), transitional and editorial function, unspecified audience, generalisation (πανταχοῦ).
- **9:10–11** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἐλάλει, ἰᾶτο), transitional and editorial function, generalisation (ὅσος), mention of numerous healings.
- 10:12–16 – the indicated verses do not form an independent literary unit (v. 12 should be interpreted together with the preceding verses), no imperfect tense or specified audience addressed by Jesus (the names of cities are provided), no generalisation.
- 10:17–20 – the pericope is a dialogue between Jesus and His disciples. It is not an account of events or actions over an extended time period.
- **13:22** – independent literary unit, use of the imperfect tense (διεπορεύετο), transitional and editorial function, lack of detailed information about places or the recipients of teaching.
- 14:25 – this verse is not an independent literary unit but an introduction to vv. 26–36.
- 17:11 – this verse is not an independent literary unit as it is an introduction to vv. 12–19.
- 19:37 – this verse is not an independent literary unit but an introduction to vv. 38–40.
- **19:47–48** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἦν, ἐζήτουν, εὑρισκον, ἐξεκρέματο), transitional and editorial function, generalisation (καθ' ἡμέρα, ἅπας).
- **21:37–38** – independent literary unit, use of the imperfect tense (ἦν, ἠϋλίζετο, ὠρθριζεν), transitional and editorial function, generalisation (πάντες).
- 22:65 – this verse is not an independent literary unit; it should be interpreted together with vv. 63–64.
- 23:5 – this verse is not an independent literary unit and should be understood as part of the scene of the accusation of Jesus before Pilate.
- 24:27 – this is not an independent literary unit and the imperfect tense is not used.
- 24:53 – this verse is not an independent literary unit as it is linked to the content in v. 52, with no transitional or editorial function.

### 3.2. Conclusions

The analysis culminates in the identification of eighteen summaries within the Gospel of Luke, each exemplifying this distinctive literary genre. These passages are: (1) 1:65–66, (2) 1:80, (3) 2:40, (4) 2:52, (5) 3:18, (6) 4:14–15, (7) 4:31–32, (8) 4:40–41, (9) 4:42–44, (10) 5:15–16, (11) 6:17–19, (12) 8:1–3, (13) 8:40, (14) 9:6, (15) 9:10–11, (16) 13:22, (17) 19:47–48 and (18) 21:37–38.

## 4. Characteristics of Lukan Summary Statements

The following presentation of the summaries in the Third Gospel is intended to demonstrate their characteristics, thematic coherence and function in the whole work.

The first two summaries – 1:65–66 and 1:80 – refer to John's birth and childhood, providing a framework (*inclusio*) for the prophecy of Zechariah (the *Benedictus*) in vv. 67–79. These verses emphasise the main aspects of his future mission: the prophetic mission to prepare for the coming of the Lord and John's subordination to Jesus.<sup>77</sup>

In turn, the following two texts – 2:40 and 2:52 – focus on Jesus' childhood, emphasising His developing wisdom and God's grace. Furthermore, like the first two summaries, those units form an *inclusio* around a narrative reporting a specific event (the stay of the twelve-year-old Jesus in the temple) when His growth in wisdom and special divine favour is presented.<sup>78</sup> It should also be noted that while 2:40 summarises the preceding events, 2:52 sums up the entire Infancy Narrative while linking it with the subsequent description of public activity – first of John and then of Jesus.<sup>79</sup> In that context, it is important to emphasise the thematic coherence of the fifth Lukan summary in 3:18, which sums up the entire public activity of the Baptist.<sup>80</sup> John exits (mention of his imprisonment in 3:20), making way for Jesus (information about Jesus' baptism in 3:21 and the beginning of public activity in 3:23).<sup>81</sup>

The summary statements found in 4:14–15, 4:31–32, 4:40–41 and 4:42–44 are part of the *inclusio* formed by vv. 15 and 44, informing the reader of Jesus' custom of teaching in the synagogues.<sup>82</sup> At the same time, it is essential to note that 4:14–15 is the first summary concerning the public activity of Jesus, linking the temptation scene (4:1–13) and the first episode in which Luke reports in detail the teaching of Jesus, i.e. the stay in the synagogue in Nazareth (vv. 16–30). In 4:42–44, the author summarises the first phase of Jesus' public activity, contained in chapters 3–4.<sup>83</sup> Additionally, the third Evangelist creates an *inclusio* encompassing the event in the Nazarene synagogue, preceding it with a summary in 4:14–15 and placing another right after it in 4:31–32. By doing so, Luke highlights the importance of Jesus' inaugural speech, which refers to Isa 58:6 and Isa 61:1–2 to explain His mission.<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 111–112. John is called the prophet of the Most High (v. 1:76: προφήτης ὑψίστου), while in the Annunciation scene, Jesus is called the Son of the Most High (v. 1:32: υἱὸς ὑψίστου).

<sup>78</sup> Cf. Tannehill, *The Narrative Unity*, 56.

<sup>79</sup> Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 205.

<sup>80</sup> The mention in 3:18 that John preached the good news (verb εὐαγγελίζω) indicates the continuity between the mission of the Baptist and the activity of Jesus.

<sup>81</sup> Additionally, as F. Bovon rightly points out, the author of the Gospel uses 3:18 as a transition from John's message to the two main events in his life – baptising Jesus and getting arrested; cf. Bovon, *Luke 1*, 127. The first five summaries include Luke's material and have no equivalent in the other Synoptics; this is also true in the case of 3:18, as neither Mark nor Matthew summarises John's activity this way.

<sup>82</sup> Luke uses the verb διδάσκω in 4:14–15 and 4:31–32 and κηρύσσω in 4:42–44 to refer to Jesus' teaching activity.

<sup>83</sup> Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 277. The synagogues of Galilee are mentioned in 4:14–15, while the synagogues of Judea are referred to in 4:42–44.

<sup>84</sup> One must agree with M. Rosik, who states that: 'W opowiadaniu o wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie [...] Łukasz kreśli program Jego zbawczej działalności' (M. Rosik, "Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16–30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka," *WPT* 9/2 [2001] 141). The summary in 4:14–15 clearly states that Jesus had already preached in the synagogues, but its content is presented for the first time in 4:16–30. Moreover, in 4:15, Luke creates a sharp contrast between the reaction of the audience to the teaching ('praised [δοξαζόμενος] by all') and the response of the people of Nazareth – vv. 28–29 (anger, throwing Jesus

The summary in 4:31–32 not only goes back to the content already mentioned in 4:14–15 (the custom of teaching in the synagogue) but also combines two individual episodes, reporting in detail on Jesus' stay in the synagogues of Nazareth and Capernaum. The three summaries describing Jesus' teaching are extended in time and supplemented by a fourth one – 4:40–41 – which stresses Jesus' healing activity (verb *θεραπεύω*); the text mentions mass healings, both of physical illness and possession. Here, Luke uses a Marcan summary (Mark 1:34) while emphasising the personal dimension of each healing.<sup>85</sup> The other summaries in Luke 4 also have their sources in the Second Gospel: Luke 4:14–15 refers to Mark 1:14–15;<sup>86</sup> Luke 4:31–32 – Mark 1:21–22;<sup>87</sup> Luke 4:42–44 – Mark 1:35–39.<sup>88</sup>

In the summary in 5:15–16, Luke goes back to the themes already found in 4:40–41 and 4:42–44 – after numerous healings, both in 4:40 and 5:15 described with the verb *θεραπεύω*, Jesus goes to a deserted place – 4:42 and 5:16 – expressed by the same word *ἔρημος*. Moreover, in 5:16, Luke adds that the purpose of this seclusion was prayer.<sup>89</sup> Through the use of the imperfect tense (*ἦν [...] προσευχόμενος*), Luke indicates Jesus' habitual behaviour.<sup>90</sup> The summary's source should be sought in Mark 1:45.<sup>91</sup>

In 6:17–19, Luke returns to the mass healings and exorcisms already mentioned in 4:40–41, using, and significantly shortening, the longest summary in the Second Gospel (Mark 3:7–12).<sup>92</sup> While doing so, he uses the vocabulary he had already incorporated in 4:40–41, i.e. the verb *θεραπεύω* in the imperfect tense, to refer to physical healings and to

---

out of town and attempted murder). In 4:32, the author emphasises again the positive reaction of the listeners, speaking of their amazement (verb *ἐκπλήσσω*) as a response to Jesus' preaching with authority (*ἐξουσία*).

85 Unlike Mark, who reports that Jesus healed many (*πολύς*), Luke emphasises that Jesus laid His hands on everyone (*ἕκαστος*) and healed them.

86 After mentioning John's imprisonment, Mark presents the essential content of the teaching (verb *κηρύσσω*) of Jesus in Galilee, while Luke informs the readers of the fate of the Baptist already in 3:20, limiting 4:14–15 to providing only general information about the successful (*δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων*) teaching (verb *διδάσκω*) of Jesus in the Galilean synagogues.

87 While Mark contrasts the manner of preaching by Jesus ('as having authority', *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*) with the style of teaching of the scribes, Luke, without using comparisons, merely states that the word of Jesus 'had authority' (*ἐν ἐξουσίᾳ*); cf. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 162.

88 Mark generally notes that Jesus taught (*κηρύσσω*) in the synagogues of Galilee and cast out evil spirits, whereas Luke only mentions the preaching (*κηρύσσω*), indicating the synagogues of Judea, not Galilee. Moreover, in the Gospel of Mark, the disciples interact with Jesus, while the Gospel of Luke mentions crowds. For Luke, the geographical name 'Judea' meant the whole country, not just its southern part; Cf. Bovon, *Luke 1*, 165; Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–9)*, 555. See G. Schwarz, "Auch den anderen Städten? (Lukas IV. 43a)," *NTS* 23/3 (1977) 344.

89 Of all the Synoptics, Luke is the one who mentions this activity of Jesus most frequently, e.g. 3:21, 5:16, 6:12, 9:28, 11:1, etc.

90 As Fitzmyer aptly notes, 'Though Luke omitted the notice of Jesus' prayer in 4:42 [...], he now introduces it'; Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–9)*, 575–576. Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 293; Green, *The Gospel of Luke*, 238.

91 Like Mark, Luke places the summary after the account of the healing of the leper (cf. Mark 1:40–45/Luke 5:12–14), but he does not directly link the summary with that single scene. Consequently, unlike Mark 1:45, Luke 5:15–16 is an independent literary unit; cf. Voltaire, *Das Lukasevangelium*, 218.

92 Luke introduced so many changes (both to the content and style) that one can even speak of a complete re-editing of the whole pericope; cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 331. Moreover, in

stress that all were healed.<sup>93</sup> Moreover, the author of the Third Gospel uses the verb *ἰάομαι*, 'to heal' (vv. 18 and 19) twice, which indicates the healing of many, both those suffering in body and spirit (cf. v. 18). From an editorial point of view, it should be noted that as the summary in 2:52 concludes the Infancy Narrative (chapters 1–2) and 4:42–44 summarised chapters 3–4, so 6:17–19 crowns the material contained in 5:1–6:16, while preparing the so-called *Sermon on the Plain* (6:20–49).<sup>94</sup> Thus, J. Nolland is right when he asserts that:

6:17–19 introduces a new major section of the Gospel in which Jesus for the first time specifically addresses disciples. The section 4:14–44 focused entirely upon Jesus. In 5:1–6:16 there is an interest in response to Jesus. Now in 6:17–19 Jesus addresses those whose response to himself has been that of becoming disciples; Jesus speaks to them about the status and demands of discipleship.<sup>95</sup>

Among all the summaries in the Gospel of Luke, the passage in 6:17–19 stands out for its pronounced emphasis on both the occurrence of healings – highlighted by the terms *θεραπεύω* (used once) and *ἰάομαι* (used twice) – and their widespread impact, underscored by the frequent use of *πολὺς* (twice) and *πᾶς* (three times) to convey their mass scale. This summary also provides the most extensive list of regions from which the crowds originated, vividly illustrating the broad reach of these transformative events.<sup>96</sup>

The twelfth summary in the Gospel of Luke is 8:1–3. It introduces a separate section, set out by 8:1–56 and devoted to Jesus' preaching of the good news of the kingdom of God.<sup>97</sup> This pericope is the author's original material. Commenting on 8:1–3, J.B. Green indicates that a summary is a literary device helpful in (1) connecting scenes, (2) presenting what was typical and (3) providing background information about the narrative. He also notes that 8:1–3 fulfils all three aforementioned functions.<sup>98</sup> In the previous summaries, when speaking of Jesus' teaching, Luke pointed to synagogues,<sup>99</sup> locating them in cities.<sup>100</sup> Meanwhile, 8:1–3 mentions villages for the first time alongside the cities.<sup>101</sup> It also first mentions Jesus's companions – the Twelve and many women.<sup>102</sup> Furthermore, as in 4:43,

---

contrast to 4:40–41, in 6:17–19 Luke also mentions that the desire of the crowds was not only to be healed but also to listen to the words of Jesus (Mark does not mention it).

<sup>93</sup> Cf. v. 4:40: *ἅπας* and v. 6:19: *πᾶς*.

<sup>94</sup> Cf. Nolland, *Luke 1–9:20*, 274. Section 5:1–6:16 begins with the mention of the fishermen, Simon Peter and the miraculous catch (5:1–11) and ends with information about the appointment of the Twelve (6:12–16).

<sup>95</sup> Nolland, *Luke 1–9:20*, 276.

<sup>96</sup> The author of the Third Gospel lists successively: all of Judea, Jerusalem and the seacoasts of Tyre and Sidon. As in 4:44, the expression 'all of Judea' (v. 17) also relates to Galilee; cf. Bovon, *Luke I*, 213.

<sup>97</sup> Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 315.

<sup>98</sup> Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 316–317.

<sup>99</sup> Cf. 4:15, 4:44; cf. 4:31–32.

<sup>100</sup> Cf. 4:43; cf. 4:31.

<sup>101</sup> This way Luke expresses Jesus' desire for His teaching to reach all the people, including the inhabitants of the smallest villages. Up to that point, the Evangelist had only reported Jesus' stay in cities, e.g. Capernaum (4:31), Nain (7:11) or others (5:12; 7:37); cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, I, 411.

<sup>102</sup> The Evangelist mentions three women by name: Mary called Magdalene, Joanna and Susanna, which may be a reference to the mentioning of the names of the first three future apostles, i.e. Simon Peter, James and John, in 5:8,10.

the author states that Jesus' activity involves teaching (κηρύσσω) and preaching the good news (εὐαγγελίζω) about the kingdom of God.<sup>103</sup> Luke also adds that Jesus healed (θεραπεύω) the women from both sickness and evil spirits.

The concise summary in Luke 8:40 highlights Jesus' return from the Decapolis to Galilee. This brief literary unit serves a dual purpose: it acts as a transitional bridge between events, while also reflecting editorial intent, seamlessly linking two distinct episodes occurring on opposite sides of the lake.<sup>104</sup> The enthusiasm of the crowd waiting for Jesus is emphasised by the mention of their benevolent disposition (verb ἀποδέχομαι) and through generalising πάντες, 'all' were waiting for Him. The very act of waiting is extended in time through the formation of εἰμί in the imperfect tense + the participle from the verb προσδοκάω.

Luke places the following two summaries in 9:6 and 9:10–11 in the context of Jesus' sending out the Twelve and their return.<sup>105</sup> The information about the departure of the Twelve in 9:6 is the practical implementation of Jesus' actions and words spoken to them in 9:1–5.<sup>106</sup> At the same time, by mentioning the Twelve's preaching of the good news (εὐαγγελίζω) and healing (θεραπεύω), the author creates an *inclusio* with vv. 1–2.<sup>107</sup> Furthermore, the disciples, unlike their Master, preached only in villages.<sup>108</sup> Also, the summary in 9:10–11 forms an *inclusio* with 9:6, encompassing vv. 7–9, speaking of the anxiety of the tetrarch Herod.<sup>109</sup> In 9:11, Luke once again presents Jesus in front of the crowds, teaching about the kingdom of God (λαλέω in the imperfect tense + βασιλεία τοῦ θεοῦ<sup>110</sup>) and healing (ἰάομαι in the imperfect tense<sup>111</sup>). Additionally, the attitude of Jesus receiving the crowds, expressed by the verb ἀποδέχομαι, is a reference to the summary in 8:40, where it is the crowds who receive (ἀποδέχομαι) Jesus.

103 In 4:43, only the preaching of the good news (εὐαγγελίζω) of the kingdom of God is mentioned. The verb κηρύσσω does not appear there. However, the intensification/necessity of preaching is emphasised by Jesus' use of the verb δεῖ.

104 The *Vorlage* for Luke 8:40 is Mark 5:21 – this verse connects the same single events as in Luke, i.e. the healing of the demon-possessed man, the resurrection of Jairus' daughter and the healing of the woman suffering from haemorrhage.

105 Section 9:1–50 focuses on the appointment of the Twelve; J.B. Green calls it 'Jesus' identity and the nature of discipleship'; cf. Green, *The Gospel of Luke*, 351.

106 Cf. Mark 6:7–13, where the last two verses (vv. 12–13) constitute the *Vorlage* for Luke 9:6. However, the author of the Third Gospel made far-reaching changes to the Marcan text, abandoning, among others, the mentions: (1) of the Twelve's call to repentance (in favour of their preaching of the good news), (2) of their exorcist activity, (3) of their anointing of the sick with oil.

107 Cf. Bovon, *Luke 1*, 347. Cf. the presence of θεραπεύω in v. 1 and κηρύσσω + βασιλεία τοῦ θεοῦ in v. 2. Moreover, in 9:1, Jesus gives the Twelve power (δύναμις) and authority (ἐξουσία) over all unclean spirits (cf. 6:19: δύναμις and 4:32: ἐξουσία), while in 9:2, the verb ἰάομαι appears in the context of healing from illness (cf. 6:18–19). However, 9:1–2 cannot be classified as a summary due to the absence of the imperfect tense, for example.

108 See the commentary on 8:1–3 above.

109 Luke 9:10–11 is based on Mark 6:30–33. In 9:10a, Luke, for editorial reasons, omits the mention by Mark of the Twelve's account of their teaching (Mark 6:30), limiting the narrative to their account of their deeds. The material in Luke 10b–11 was thoroughly re-edited by the author so that it only loosely follows Mark's *Vorlage*.

110 Cf. 4:43, 8:1, 9:2

111 Cf. 6:18–19, 9:2.



The short summary in 13:22 is the only one that Luke sets in the context of Jesus' journey to Jerusalem.<sup>112</sup> The reader is informed that Jesus travelled through (διαπορεύομαι in the imperfect tense) cities/towns and villages, teaching (διδάσκω) and proceeding to His destination. The mention of cities/towns and villages is a reference to the summary in 8:1–3, while the use of διδάσκω brings to mind 4:14–15 and 4:31–32. Furthermore, the verb in the participle, with the additional consideration of the context preceding and following 13:22, describes in detail Jesus' teaching and stresses the didactic nature of His journey.<sup>113</sup>

The last two summaries in the Third Gospel – 19:47–48 and 21:37–38 – concern Jesus' stay in Jerusalem, forming an *inclusio* around His entire teaching activity in the temple (chapters 21–22). In 19:47–48, Luke uses Mark 11:18 but re-edits it thoroughly to underline the contrast between the positive reaction of the crowd to the teaching and the hostile attitude of the high priests and scribes.<sup>114</sup> In turn, 21:37–38 is the Evangelist's original material. In both 19:47 and 21:37, Jesus' teaching is described with the verb διδάσκω,<sup>115</sup> while its recipients are referred to as 'all the people'.<sup>116</sup> Additionally, the last summary – 21:37–38 – presents the actions of Jesus and the people as extended in time by using the imperfect tense (ἦν, ἡγύλλετο, ὠρθηζεν) and double use of the so-called *accusativus temporis*<sup>117</sup> ('accusative of extent'<sup>118</sup> in English): τὰς ἡμέρας – τὰς [...] νύκτας. Those expressions cover Jesus' life at the end of His public activity.<sup>119</sup> Additionally, 21:37–38 is a transition to the narrative about Jesus's suffering and death (chapters 22–23).

## Conclusions

Textual analysis of the Third Gospel reveals that eighteen passages qualify as summaries, including: (1) 1:65–66, (2) 1:80, (3) 2:40, (4) 2:52, (5) 3:18, (6) 4:14–15, (7) 4:31–32, (8) 4:40–41, (9) 4:42–44, (10) 5:15–16, (11) 6:17–19, (12) 8:1–3, (13) 8:40, (14) 9:6, (15) 9:10–11, (16) 13:22, (17) 19:47–48 and (18) 21:37–38. These summaries are interconnected in several significant ways, shedding light on Luke's narrative strategy and theological emphasis.

First, they share a consistent vocabulary that underscores Jesus' sustained teaching ministry. Luke employs key verbs to depict this activity: (1) διδάσκω (to teach) in 4:14–15,

<sup>112</sup> Cf. 9:51.53; 13:33; 17:11; 18:31; 13:22 is the Evangelist's original material.

<sup>113</sup> Cf. Bovon, *Luke* 2, 310.

<sup>114</sup> Cf. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, II, 331.

<sup>115</sup> Cf. 4:15.31; 13:22.

<sup>116</sup> 19:48: ὁ λαός [...] ἅπας; 21:38: πᾶς ὁ λαός. Thus, one cannot agree with J.B. Green, who argues that 21:37–38 forms an *inclusio* with 20:1; cf. Green, *The Gospel of Luke*, 743.

<sup>117</sup> Cf. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 92–93.

<sup>118</sup> Cf. F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15 ed. (ed. F. Rehkopf) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979) § 161.

<sup>119</sup> Cf. Bovon, *Luke* 3, 124.



4:31–32, 13:22, 19:47–48 and 21:37–38; (2) κηρύσσω (to proclaim) in 4:42–44 and 8:1–3; and (3) λαλέω (to speak) in 9:10–11.<sup>120</sup> This teaching centres on the good news of God's kingdom, a theme evident in 3:18 (John the Baptist), 4:42–44, 8:1–3 and 9:6 (the Twelve). The settings for these teachings are diverse, encompassing (1) synagogues (4:14–15, 4:42–44; cf. 4:31–32), (2) cities, towns, and villages (4:31–32, 4:42–44, 8:1–3, 9:6, 13:22; cf. 9:10–11), (3) the plain (6:17–19), and (4) the temple (19:47–48, 21:37–38).

Second, these summaries balance Jesus' teaching with accounts of widespread healings, employing verbs such as (1) θεραπεύω (to heal) in 4:40–41, 6:17–19, 8:1–3, and 9:6 (the Twelve), and (2) ἰάομαι (to cure) in 6:17–19 (twice) and 9:10–11. These healings address both physical ailments and spiritual oppression, reflecting the holistic nature of Jesus' ministry.<sup>121</sup>

Third, Luke's compositional skill shines through in eight summaries crafted from original material: (1) 1:65–66, (2) 1:80, (3) 2:40, (4) 2:52, (5) 3:18, (6) 8:1–3, (7) 13:22, and (8) 21:37–38.<sup>122</sup> This demonstrates his literary finesse, as he deftly uses the summary genre to link individual episodes, create *inclusios* that highlight key pericopes, and provide smooth transitions between larger narrative sections.

Fourth, unlike Mark and Matthew, who confine summaries to Jesus' Galilean ministry,<sup>123</sup> Luke extends this device beyond regional boundaries. He introduces 13:22 during Jesus' journey to Jerusalem and includes 19:47–48 and 21:37–38 to depict activity in the holy city. Notably, however, the healing acts within these summaries remain exclusive to Galilee.

Fifth, while Matthew's summaries predominantly emphasise Jesus' healings as a counterpoint to His extended discourses,<sup>124</sup> Luke presents a harmonious blend of preaching and healing, with a subtle tilt toward teaching.<sup>125</sup> This balance aligns with the Third Gospel's structure, which lacks the lengthy speeches characteristic of Matthew.

Sixth, the abundance and strategic placement of these summaries throughout Luke's narrative encapsulate the central themes of Jesus' life and mission. They touch on His

120 The summary in 5:15–16 should also be mentioned, where Luke says that the crowds gathered to listen (ἀκούω) to Jesus, which implies that he was preaching.

121 The summaries in 9:6 and 9:10–11, when mentioning the healings performed by the Twelve and Jesus, do not specify what kind of diseases were healed. However, the texts highlight the significant number of the healings: 9:6: θεραπεύω + πανταχοῦ; 9:11: τοὺς χρεῖαν ἔχοντας θεραπείας ἰάτο.

122 In comparison, there are eight summaries in the Gospel of Matthew: (1) 4:23–25, (2) 8:16–17, (3) 9:35–36, (4) 12:15–21, (5) 14:13–14, (6) 14:34–36, (7) 15:29–31, (8) 19:1–2 and each is rooted in Mark's material; cf. P. Herok, "Summary Statements," 631. As regards the Gospel of Mark, according to W. Egger, it contains thirteen summaries: (1) 1:14f, (2) 1:21f, (3) 1:32–34, (4) 1:39, (5) 1:45, (6) 2:1f, (7) 2:13, (8) 3:7–12, (9) 4:1f, (10) 6:6b, (11) 6:30–34, (12) 6:53–56, (13) 10:1; cf. W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre*, 2.

123 The last summary in the Gospel of Matthew – 19:1–2 – contains information about Jesus leaving the region; cf. Mark's final summary – 10:1 – also states that Jesus changes location but does not mention Galilee.

124 With the exception of 14:36 (διασώζω), the verb θεραπεύω appears in all Matthew's summaries.

125 In Luke's summaries, the verbs referring to teaching appear nine times, while those indicating healing appear seven times. The question remains whether the information contained in 4:41 about demons coming out of many should be taken into account. There is no direct reference to Jesus as the reason for it. Linking spiritual releases with θεραπεύω in 4:40 seems possible; in 6:18, this verb refers to exorcisms. Regardless of the decision, Jesus' teaching activity is stressed more.

teaching and healing, the locations of His ministry, His companions, and the recipients of His actions. Spanning His entire earthly existence – and even its prelude – the summaries offer a succinct yet comprehensive portrait of the Son of God's presence among His people (cf. 7:16), complementing the detailed accounts in individual episodes. Through this approach, Luke masterfully weaves a cohesive and theologically rich narrative.

## Bibliography

- Alter, R. – Kermode, F. (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1990).
- Aune, D.E., *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia, PA: Westminster 1987).
- Bartnicki, R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, 3 ed. (Warsaw: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2003).
- Becker, E.-M., "Die markinischen Summarien – ein literarischer und theologischer Schlüssel zu Markus 1–2," *New Testament Studies* 56 (2010) 452–474.
- Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer 1984).
- Blass, F. – Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15 ed. (ed. F. Rehkopf) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979).
- Bock, D.L., *Luke* (IVP New Testament Commentary Series; Downers Grove, IL: InterVarsity 1994).
- Bovon, F., *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2002).
- Bovon, F., *Luke 3. A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2012).
- Bovon, F., *Luke 2. A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2013).
- Delorme, J., "Les sommaires en Marc. Problèmes de méthode et de sens," *Mysterium regni ministerium verbi* (Mc 4,11; At 6,4). *Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco* (ed. E. Franco) (Supplementi alla Rivista Biblica 38; Bologna: Dehoniane 2001) 119–136.
- Dibelius, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 6 ed. (Tübingen: Mohr Siebeck 1971).
- Dodd, C.H., "The Framework of the Gospel Narrative," *Expository Times* 43/9 (1931–1932) 396–400.
- Eckey, W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. I. *Lk 1,1–10,42*, 2 ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006).
- Eckey, W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. II. *Lk 11:1–24:53*, 2 ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006).
- Egger, W., *Frohbotschaft und Lebre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurter Theologische Studien 19; Frankfurt am Main: Knecht 1976).
- Fitzmyer, J., *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 28; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Fitzmyer, J., *The Gospel according to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 228a; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Grasso, S., *Luca. Traduzione e commento* (Commenti biblici; Roma: Borla 1999).
- Green, J.B., *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Herok, P., "Summary Statements in the Gospel of Matthew," *Biblical Annals* 13/4 (2023) 617–633.
- Johnson, L.T., *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina 3; Collegeville, MN: Liturgical Press 1991).

- Klein, H., *Das Lukasevangelium. Übersetzt und erklärt von Hans Klein*, 10 ed. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1.3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006).
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza. I. Rozdziały 1–11* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 3.1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011).
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza. II. Rozdziały 12–24* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 3.2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Möller, H., “Summarien,” *Bibel-Lexikon*, 2 ed. (ed. H. Haag) (Einsiedeln – Zürich – Köln: Benziger 1968) 751.
- Nolland, J., *Luke. I. 1–9:20* (Word Biblical Commentary 35a; Dallas, TX: Word Books 1989).
- Nolland, J., *Luke. III. 18:35–24:53* (Word Biblical Commentary 35c; Dallas, TX: Word Books 1993).
- Piowar, A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017).
- Rosik, M., “Jezus w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16–30) – zapowiedź misji namaszczonego proroka,” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 9/2 (2001) 141–150.
- Rosik, M., *Ewangelia Łukasza a świat grecko-helleński. Perspektywa literacka i ideologiczna* (Bibliotheca Biblica; Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 2009).
- Rossé, G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 3 ed. (Collana scritturistica di Città Nuova; Roma: Città Nuova 2001).
- Sabourin, L., *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1985).
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium. Erster Teil*, 2 ed. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3.1; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1982).
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 3.2/1; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1994).
- Schwarz, G., “‘Auch den anderen Städten’? (Lukas IV. 43a),” *New Testament Studies* 23/3 (1977) 344.
- Tannehill, R.C., *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation. I. The Gospel according to Luke* (Philadelphia, PA: Fortress 1991).
- Wolter, M., *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5; Tübingen: Mohr Siebeck 2008).

## The Hope of Being Similar to God in 1 John 2:28–3:10

Dawid Ledwoń

University of Silesia in Katowice

dawid.ledwon@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0075-9212>

**ABSTRACT:** Among the three Epistles of John, only the first one explicitly addresses the theme of hope (1 John 3:3), with a particular focus on believers' likeness to God. The pronouns *αὐτός* and *ἐκείνος*, used by the author in 3:2–3, are sometimes interpreted by exegetes as referring exclusively to either the Father or Christ. This article offers a resolution that reconciles these interpretations, arguing that the author's aim, as reflected in 1 John 2:28–3:10, is to present the history of salvation as a unified work of the one God: the Father, Son, and Holy Spirit. The hope of becoming like Him serves an evidently pragmatic function that can shape the believers' life and potentially inspire even those outside faith to foster social relationships characterised by mutual respect for life, fraternity, fairness and the fulfilment of rights, devoted service, forgiveness and peace. This study employs a synchronic approach, which involves the delimitation of the text and the definition of its structure in 1 John 2:28–3:10, a rhetorical analysis of this excerpt and a discussion focused on the pragmatic function of the *paraenesis* of becoming like God.

**KEYWORDS:** hope, similarity, God, eschatology, First Epistle of John, rhetorical analysis

Hope: if it were identical to faith, it would have no reason to exist. However, hope as motivation inspired by faith<sup>1</sup> in what cannot yet be seen but is expected as the true aim becomes the driving force of human activity to achieve specific good.<sup>2</sup> In Christian life, hope is born out of a meeting with God.<sup>3</sup> Those who have met Him, have found hope and may share it with others, in particular when experiencing an existential crisis. A Christian knows that his or her life does not end in emptiness,<sup>4</sup> which is why his or her hope is determined eschatologically and reaches beyond death.<sup>5</sup> In three Epistles of John, this kind of hope is mentioned only once – in the first of them (3:3). Using *ἐλπὶς* as absolute *hapax* points to the

Research activities co-financed from the funds awarded under the Research Excellence Initiative of the University of Silesia in Katowice.

1 Cf. M. Magrassi, “La speranza cristiana,” *PSV* 9/1 (1984) 5.

2 Cf. J. Baur, “Die christliche Hoffnung über den Tod hinaus. ‘Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden’ (1 Joh 3,2),” *KD* 66/3 (2020) 262.

3 Cf. Benedict XVI, Encyclical Letter *Spe salvi*, 3.

4 Cf. Benedict XVI, Encyclical Letter *Spe salvi*, 2.

5 Cf. I. de la Potterie, “Speranza in Cristo e purificazione (1 Gv 3,3),” *PSV* 9/1 (1984) 227; Baur, “Die christliche Hoffnung über den Tod hinaus,” 263.

exceptionality of the category under discussion,<sup>6</sup> in particular as the pronouns αὐτός and ἐκεῖνος referring to it raise doubts as to their interpretation.<sup>7</sup> Do they signify God the Father or Christ, who the believer shall resemble (3:2)? In the author's opinion, the most justified is to speak about becoming like God, whose saving work in its different aspects is presented by John to the addressees of his Letter. In the studies carried out so far, the significance of hope<sup>8</sup> preached by John has been mentioned, but the unique approach to it as compared to the remaining texts of the New Testament or the pragmatic function of *paraenesis* concerning hope in 1 John 2:28–3:10 have failed to be recognised.

The shortages indicated justify the need for new exegetical explorations employing a synchronic approach oriented at the text in its final, i.e. canonical form. The text type determines the choice of rhetorical analysis as the fundamental research method. It focuses on the relationship between the linguistic elements contained in the text, such as lexemes, morphemes, syntactic structures, structural elements and thoughts. Their analysis at the level of segments in both parts of the indicated excerpt, with combined non-uniform symmetry,<sup>9</sup> will make it possible to achieve the intended exegetical aims: define the One to whom a Christian should eventually bear similarity; determine the ways to achieve it and indicate its practical consequences in Christian and social life.

## 1. Delimitation and Literary Structure of 1 John 2:28–3:10

The delimitation of the indicated excerpt of the Letter is burdened with uncertainty.<sup>10</sup> On the one hand, it is caused by the aphoristic nature of the Letter, on the other, by the difficulties with the allocation of verses 28 and 29,<sup>11</sup> whose placing in the oldest manuscripts from the 4th and 5th century is not unambiguous. An evident gap in the *scriptio continua* of the Codex Sinaiticus between the syllable TOY in the sixteenth (counting from the bottom) line of the first column of the Egyptian manuscript and the phrase ΕΑΝΕΙΔΗΤΕΟΤΙΔΙ in the seventeenth line allocates the abovementioned verses to different parts of the Letter. The Codex Vaticanus, however, does not include this distinction, while the Codex Alexandrinus indicates that the next fragment begins with the phrase ΙΔΕΤΕΠΟΤΑΠΗΝΑΓΑ

6 Cf. S. Hareźga, “‘Będziemy do Niego podobni’ – nadzieja chrześcijan według 1 J 3:1–3,” *WV* 9 (2006) 121.

7 Cf. R.E. Brown, *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary* (AB 30; New York: Doubleday 1982) 394–395.

8 Cf. R. Coggi, “Lo vediamo così come Egli è (1 Gv. 3,2),” *Sacra Doctrina* 27 (1982) 134–152; Hareźga, “‘Będziemy do Niego podobni’,” 121; D.A. Lee, “Hope in a Time of Change: A ‘Johannine’ Perspective (1 John 2:28–3:10),” *Hope. Challenging the Culture of Despair* (ed. C. Mostert) (ATF Series 13; Adelaide: ATF 2004) 21–47.

9 Cf. R. Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, 3 ed. (RBSem 28; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2021) 210.

10 Cf. H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKKNT 23.1; Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchen 1991) 170.

11 Cf. A.E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (ICC; London: Bloomsbury 2014) 64.

in 3:1. The editors of the latest critical edition of the New Testament (Nestle-Aland 28) include fragment 2:28–3:10 in a broader literary unit ending with verse 3:24, which is unanimously defined by the eldest witnesses of the text as the end of the compact sequence of John's *paraenesis*.<sup>12</sup>

The ambiguous internal structure of the Letter is reflected in different proposals concerning its internal division, including highlighting the fragment on the hope of becoming like God.<sup>13</sup> More often, however, the commentators accept the delimitation of the fragment as proposed in this study,<sup>14</sup> which is confirmed by a number of text-related arguments.

Firstly, verse 2:28, as the beginning of the new section, is preceded by the initial formula καὶ νῦν and the noun τεκνίον expressed in the plural vocative.<sup>15</sup> It is used – just like in 2:1.12; 3:18; 4:4; 5:21 – to animate the addressees of the Letter, and urge them to pay attention to the content of the next part of the *paraenesis*, which encourages the addressees to abide in God. This is expressed by the pronoun αὐτός in the dative, specified by the adjective 'righteous' (δίκαιος)<sup>16</sup> in 2:29.

Secondly, the verb μένω in 2:28 is emphatic in its nature. On the one hand, it plays the connecting role between the excerpt analysed here and the previous section, where in 2:27 the author of the Letter recommends it to believers to remain in the anointing received from Christ.<sup>17</sup> On the other, it accentuates the significance of the relationship with Jesus protecting those that believe in Him against false preaching, enabling them to have confidence (ἔχειν παρρησίαν) so that when God (in Christ) reveals Himself again

<sup>12</sup> E. Ruckstuhl comments on the section as part of an even larger fragment starting from 2:18. See E. Ruckstuhl, *Jakobusbrief, 1.-3. Johannesbrief* (NEchtB 17/19; Würzburg: Echter 1985) 50.

<sup>13</sup> All the proposals cannot be cited here. However, the opinions of representative commentators are worth mentioning. E. Malatesta analyses section 2.29–3.10 but focuses on the theme of internal life, doing good and encouraging God's children to avoid sin. See E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (AnBib 69; Rome: Biblical Institute Press 1978) 237. Identical section boundaries are determined by G. Giuriso in his study of the First Epistle (*Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* [AnBib 138; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1998] 423), while M. Morgen, because of the difficulties with the classification of 2:28–29, investigates them separately, also distinguishing the section 3:1–10 (see M. Morgen, *Les épîtres de Jean* [Commentaire Biblique: Nouveau Testament 19; Paris: Cerf 2005] 110, 116–118). G. Strecker places the pericope discussed here in the broad section 2:28–3:24 (G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John* [Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1996] XLII), similarly to J.L. Houlden (*A Commentary on the Johannine Epistles*, 2 ed. [Black's New Testament Commentaries; London: Black 1994] 84–85).

<sup>14</sup> Klauck, *Der erste Johannesbrief*, 170–171; J. Beutler, *Die Johannesbriefe* (RNT; Regensburg: Pustet 2000) 78–79; D. Rensberger, *The Epistles of John* (WBC 51; Louisville, KY: Westminster John Knox 2001) 43; J. Painter, *1, 2, and 3 John* (SP 18; Collegeville, MN: Glazier 2002) 212; Lee, "Hope in a Time of Change," 21; D.F. Watson, *The Letters of John* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge – New York: Cambridge University Press 2024) 79–80.

<sup>15</sup> Cf. R. Fabris, *Lettere di Giovanni* (Nuovo Testamento – commento esegetico e spirituale; Roma: Città Nuova 2007) 64.

<sup>16</sup> Cf. B. Findlayson, *The Epistles of John. A Commentary on the Greek Text* (Sydney: Pumpkin Cottage Publications 2021) 63.

<sup>17</sup> Cf. J.P. Heil, *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Eugene, OR: Cascade Books 2015) 103.



(φανερῶ), comes again (παρουσία), they will not feel ashamed (αἰσχύνομαι). The message of the *paraenesis*<sup>18</sup> used by the Letter's author is strengthened by the phonetic similarity of the components of his statement (*parechesis*).<sup>19</sup> It introduces a new sequence of instructions, thematically compact and based on oppositions, different from the previous considerations of the Letter's author, who, in 2:27, ends the theme of false preachers described as antichrists (2:18, 22).<sup>20</sup> According to G. Giurisato, this new sequence should include the antithetical verses 2:29 and 3:10.<sup>21</sup> Nevertheless, righteousness and coming from God, which is already mentioned in 2:29, becomes intertwined with a reflection on the hope of God's children, consistently developed in the next verses of the Letter. Moreover, a clear distinction between God's children and the devil's children in 3:10 links this verse lexically with the context of 3:4–9, which precedes it directly, where sin and being born from God are discussed.

Thirdly, the internal division of the new sequence of instructions, subordinated to the hope of becoming like God, is determined by extended sequences containing the generalising formula: *πᾶς* – 'everyone', *πᾶς ὁ ποιῶν* – 'everyone who acts' (2:29; 3:4), *ὁ ποιῶν* – 'the person who acts' (3:7.8), *πᾶς ὁ ἔχων* – 'everyone who has' (3:3), *πᾶς ὁ [...]* *μένων* – 'one who remains' (3:6), *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων* – 'one who sins' (3:6), *πᾶς ὁ γεγεννημένος* – 'one who is begotten' (3:9).<sup>22</sup>

Fourthly, the regularities observed in excerpt 2:28–3:10 make it possible to distinguish smaller thematic units of the text. Because of the vocabulary used in them, they may be titled, respectively, 'Hope of God's children' (2:28–3:3) and 'God's children and the devil's children' (3:4–10).<sup>23</sup> This division precisely determines the order of further exegetical work on the fragment of the Letter analysed here. An important tool facilitating the discovery of its theological perspectives is rhetorical analysis.<sup>24</sup>

## 2. Rhetorical Analysis of 1 John 2:28–3:10 in Context

Accurate understanding of the structure of the studied text makes it possible to determine its function and define the message conveyed by the Letter's author using certain literary

18 Cf. A. Pitta – F. Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica* (StudBib 57; Roma: Gregorian & Biblical Press 2023) 338.

19 Cf. Pitta – Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento*, 321.

20 Cf. I.H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1978) 164.

21 Cf. Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 424.

22 Cf. J.M. Lieu, *I, II & III John. A Commentary* (NTL; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008) 117.

23 This kind of a division is also advocated by Marshall, *The Epistles of John*, 28; cf. J.R.W. Stott, *The Letters of John. An Introduction and Commentary*, 2 ed. (TNTC 19; Leicester – Grand Rapids, MI: InterVarsity – Eerdmans 1988): '1. Christ's future appearing (2:28–3:3); 2. Christ's past appearing (3:4–10)'.

24 Cf. Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*, 34.



means of expression.<sup>25</sup> They make the material for theological argumentation<sup>26</sup> employing the hermeneutical spiral process, which justifies the Christian hope of becoming like God shared by all believing in Him, abiding in the Father and Son by anointment by the Holy Spirit (2:20, 27).<sup>27</sup> It evidently lays the foundation for being God's child, which is naturally contrasted in the First Epistle of John with being the devil's child. It is worth exploring this stark contrast as for John it does not express an idea inasmuch as the spiritual condition of the addressees of the *paraenesis*, who are walking in the light and being cleansed from all sin by the Blood of Jesus (1:7; cf. 1:6).

## 2.1. Hope of God's Children (2:28–3:3)

Verse 28, which introduces the next part of the author's argumentation, is an example of literary *parrhesia* (license). In an emotional manner, the author addresses his audience in candid speech<sup>28</sup> expressing his faith openly and thus striving to strengthen the community<sup>29</sup> close to him, which he describes as 'children' (τεκνία).<sup>30</sup>

Apart from the First Epistle of John, this noun is only used once in the entire Christian Bible, i.e. in John 13:33, where, used by Jesus to refer to His disciples gathered in the Cenacle, it expresses the attitude of an elder to younger men.<sup>31</sup> It has exactly the same meaning in the exhortation in 1 John 2:28 and in his other speeches referred to in the Letter. They include an encouragement to stop sinning (2:1); a firm assurance that their sins will be forgiven (2:12); a call to love not in word or speech but in deed and truth (3:18), and as they come from God and conquered antichrists (4:4), they should also, in accordance with John's call, be on guard against idols (5:21). In all the abovementioned cases, the emotionally charged word 'children' expresses the privileged position the speaker enjoys as an authority in the community of believers but, above all, it conveys his tenderness.<sup>32</sup> The display of it inclines the addressees to abide (μένω) in God, pursuant to the spiritual instruction<sup>33</sup> under the anointment received (2:27).<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Cf. A. Posadzy, "W kierunku lepszego rozumienia Biblii – metoda analizy retorycznej," *CTO* 1 (2002) 11.

<sup>26</sup> Spiral argumentation denotes the process of reasoning in which the author in its discourse returns to key statements, which are gradually expanded by new themes. Cf. J.A. Du Rand, "A Discourse Analysis of 1 John," *Neot* 13 (1978) 2.

<sup>27</sup> Cf. Brown, *The Epistles of John*, 372–373.

<sup>28</sup> Cf. Lieu, *I, II & III John*, 116.

<sup>29</sup> Cf. Pitta – Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento*, 338.

<sup>30</sup> This term does not feature in 1 John at all. Speaking of a community, the author of the Letter uses the term κοινωνία, which means co-participation not just with witnesses of faith but above all with the Father and His Son – Jesus Christ (1:3, 6, 7) in unity with the truth, which is the Spirit (5:6).

<sup>31</sup> Cf. F. Manns, "The Christology of the First Letter of John," *Liber Scripturae. Miscellanea in onore del prof. P. Francesco Tudda ofm* (eds. V. Lopasso – S. Parisi) (Teologia e Teologi 3; Soveria Mannelli: Rubbettino 2002) 75.

<sup>32</sup> Cf. B.F. Westcott, *The Epistles of St John. The Greek Text with Notes and Essays*, 2 ed. (Cambridge – London: Macmillan 1886) 81.

<sup>33</sup> Cf. Marshall, *The Epistles of John*, 164.

<sup>34</sup> I. de la Potterie identifies 'anointing' mentioned by John as 'internal speech, teaching by the Spirit' (la parole intérieure, l'enseignement par l'Esprit). Cf. I. de la Potterie, "L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh., 3,6–9,"

By using the verb μένω in the imperative form of the present tense for the second person plural, the Letter's author recapitulates the instructions contained in 2:18–27. Then, using the conjunction ἵνα, he introduces an intentional phrase (the reason why to abide) with the structure of microchiasmus<sup>35</sup> containing parallelisms. In the scheme of both segments of the statement in 2:28 presented below, they correspond to the elements in bold, following the abb'a' pattern:

|                                                        |                                               |
|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Καὶ νῦν, τέκνία, μένετε ἐν αὐτῷ,                       | And now, children, remain in him              |
| ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, (a)                                  | so that when he appears, (a)                  |
| <b>σχωμεν παρησίαν</b> (b)                             | [we may] <b>have confidence</b> (b)           |
| καὶ <b>μὴ αἰσχυνθώμεν</b> <sup>36</sup> ἀπ' αὐτοῦ (b') | and <b>not [be put] to shame</b> by him, (b') |
| ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. (a')                             | at his <u>coming</u> , (a')                   |

The symmetry of the statement is based on parallels concerning the manifestation of God in Christ (a) and His Second Coming (a') as well as having confidence (b) and not being ashamed (b'). It should be noted that these dependencies are intensified by the assonance of the forms of the terms used, which combine the experience of Parousia with Christian boldness towards God,<sup>37</sup> fully dependent on abiding in God and the Son (2:24; cf. John 14:20). This eschatologically motivated need to remain in unity with Him must have its consequences in the presence of the Letter's addressees and in the hope in which they live (cf. 4:17). The reappearance of God in the coming of Christ – or His revelation – is not a question of probability but of time.<sup>38</sup> This must have been emphasised by the copyists in the Byzantine text (Byz) and in the minuscules supporting it (307, 436, 442, 1175, 1448, 1611) by replacing the conjunction ἐὰν (if/when) with firmer ὅταν (when).<sup>39</sup> Nevertheless ἐὰν, preserved in the Critical Text, invites the reader to follow the events related to Christian revelation.<sup>40</sup> What was the reason for choosing revelation? It is indicated by the verb φανερώω used in the analysed part of the second segment. Apart from 2:28, this term can be found eight more times in the Second Epistle of John. It appears twice in the prologue, where the revelation of life is mentioned (ἡ ζωή), which is synonymous with eternal life (ἡ ζωὴ αἰώνιος) that was with the Father (1:2) and was given to us with the incarnation

*L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (eds. M.-É. Boismard *et al.*) (RechBib 3; Paris: Desclée de Brouwer 1958) 175. J. Painter, on the other hand, defines 'anointment' as figurative but admits its understanding as baptism, which seems fully justified. Cf. Painter, *1, 2, and 3 John*, 198; R. Osculati, *La Prima Lettera di Giovanni* (Lecture dal Nuovo Testamento; Milano: Istituto Propaganda Libreria 1979) 39.

35 Cf. Heil, *1–3 John*, 6.

36 Used in 1 John 2:28 in the aorist middle form of the verb αἰσχύνω, it is an absolute *hapax legomenon* in the entire work of John.

37 Cf. J.G. van der Watt, "Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective," *CBQ* 61/3 (1999) 307.

38 Cf. S.S. Smalley, *1, 2, and 3 John* (WBC 51; Nashville, TN: Zondervan 2008) 128.

39 B. Corsini notes that ἐὰν with the aorist form may express certainty when the condition is certain or the consequences are considered certain by the author writing or thinking about it. Cf. B. Corsani, *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, 2 ed. (Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera 1994) 228.

40 Cf. R.L. Plummer – E. R. Elledge, *1–3 John* (EGGNT; Nashville, TN: B&H Academic 2024) 69.

of the Son, opening the way forward to have fellowship with Him.<sup>41</sup> In 2:19, the deserters, who did not share the spirit with the addressees of John's Letter, appear. Twice in 3:2, the term φανερώω refers to them and who they will become in the future, together with the Letter's author, when they see God as He is. The next two examples of the use of the above-mentioned verb refer to Christ, who was revealed to take away sins (3:5) and destroy the works of the devil (3:8). Finally, God sent His only Son into the world thereby revealing His love for people (4:9). Experiencing it through the gift of anointing received from the Holy One (2:20) in baptism<sup>42</sup> is the reason for boldness which, motivated by hope, cannot become the cause of shame for believers in the hour of the Second Coming of Christ and God's revelation<sup>43</sup> (!). Is this anointment and instruction on Christ being the Son of God sufficient? Verse 29, in the form of an enthymeme, claims it is not:

|                                          |                                                       |                      |
|------------------------------------------|-------------------------------------------------------|----------------------|
| ἐὰν εἰδῇτε (a)                           | If you <b>consider</b> , (a)                          | <i>Major premise</i> |
| ὅτι δίκαιός ἐστιν, (b)                   | that he is <u>righteous</u> , (b)                     |                      |
| γινώσκετε (a')                           | You also <b>know</b> (a')                             | <i>Minor premise</i> |
| ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην (b') | that everyone who acts in <u>righteousness</u> , (b') |                      |
| ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. (c)                 | is begotten by him. (c)                               | <i>Conclusion</i>    |

The argumentation presented to the readers ignores the premise clear for the author,<sup>44</sup> i.e. that the anointed acts in a righteous way, just like the Father (assuming that the adjective δίκαιός<sup>45</sup> refers to Him) (cf. 1:9).<sup>46</sup> Repeated in 3:7, it is not the only criterion of recognising those who are born (γεννάω) from God<sup>47</sup> through faith. This fact, according to the Letter's author, is additionally confirmed by freedom from committing sins (3:9) and the influence of evil (5:18), mutual love of believers for each other (4:7) and their faith in Christ (5:1), which enables them to conquer the world (5:4). The encouragement to adopt this position is expressed using the conjunction ἐὰν (if), which introduces a positive premise that the Letter's readers are aware of the Father's justice<sup>48</sup> implied by His holiness,<sup>49</sup> and consider

<sup>41</sup> Cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThKNT 13; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1984) 164.

<sup>42</sup> Cf. C.H. Dodd, "The First Epistle of John and Fourth Gospel," *Bulletin of the John Rylands Library* 21/1 (1937) 153.

<sup>43</sup> R.E. Brown indicates the proximity of John's concept of linking boldness (παρρησία) and not being put to shame with the thought, present in Prov 13:5, that the just one hates the words of the unjust one, and that the godless will be ashamed and will not have boldness. According to New York's exegete, the idea of being ashamed on the judgement day is common with Isa 1:24, 29 and Jer 2:35–36. Cf. R.E. Brown, *The Epistles of John*, 381.

<sup>44</sup> Cf. H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, 10 ed. (München: Hueber 1990) § 371.

<sup>45</sup> To denote justice as a synonym for saintness and being fair with respect to God and people, the Hebrew Bible uses, respectively, the terms נָחַם and צָדִיק (see Gen 6:9; 15:6; Ex 9:27; Neh 9:33; Ps 58[57]:11; 92[91]:13).

<sup>46</sup> Cf. Findlayson, *The Epistles of John*, 63.

<sup>47</sup> Being born of God (Spirit) is one of the key theological categories of John's Gospel introduced in the prologue (1:13) and developed in the dialogue of Jesus with Nicodemus (3:3, 4[x2], 5, 6[x2], 7, 8). Indirectly, albeit erroneously, it is credited to the adversaries of Jesus when they indicate God as their Father (8:41).

<sup>48</sup> Cf. Giuriso, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 428.

<sup>49</sup> Cf. Brown, *The Epistles of John*, 383; however B.F. Westcott equates righteousness credited to Jesus with His divine nature. Cf. Westcott, *The Epistles of St John*, 84.

the righteous ones, whose conduct is favoured by God, to be born from Him. This procedure serves to attract the readers and make them believe that they are on the side of the writer.<sup>50</sup> Even more – by identifying with him, they share his hope and accept his way of thinking as their own. This reasoning is different from the logic of the world that does not know the sublime dignity of being God's children. What is the cause of it and what is this quality, unknown to the world? What is its value?

The Letter's author answers these questions in 3:1. Reversing the natural, i.e. formal-logical, order of reasoning there, he presents to the addressees first the result and then the premise that determines it (*hysteron-proteron*):<sup>51</sup>

Ἰδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ,  
ἵνα τέκνα θεοῦ κληθώμεν, καὶ ἐσμὲν.

See what love the Father has bestowed on us  
that we may be called the children of God. Yet so we are.

διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς,

The reason the world **does not know us**,

(hysteron)

ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

is that **it did not know him**.

(proteron)

This rhetorical figure adds dynamics the author's message and lets the thought go forward. The imperative form ἴδετε, present in the first segment of the statement, focuses the readers' attention not on the ignorance of the world (ὁ κόσμος) completely opposed to God, but on the love of the Father, which was given once and for all and gives man the hope of perfecting himself in it. The irrevocable nature of this gift is indicated by the use of the verb δίδωμι in the past perfect tense.<sup>52</sup>

Of the New Testament authors, John refers most often to love expressed by the noun ἀγάπη and the verb ἀγαπάω. This predominance is particularly evident in the First Epistle. Out of the 42 occurrences of both terms, as many as 23 are related to God. Thus, he is talking about the love of God (2:5; 3:16, 17; 4:7–12, 16, 19) and the Father (2:15; 3:1), of which He is the subject and source, with which He loves Himself and which He desires to share with His creation,<sup>53</sup> therefore it should also be shown to Him by people (4:19–21; 5:2, 3), who are encouraged by the Letter's author to practice brotherly love (2:10; 3:11, 14[x2], 18, 23; 4:7[x2], 8, 10–12, 17, 18[x3], 20, 21; 5:2). Only twice is the world the object of love expressed with ἀγαπάω (2:15). Turning toward it entails ignorance of God (2:15), who John defines as love (4:8, 16). And its most perfect expression is the offering of the Son (4:9) for our sins and those of the entire world (2:2; 4:9.10). Whoever accepts this personal gift of God's generous love in truth becomes by faith a partaker of the divine nature,<sup>54</sup> earning the title of God's child. However, this is not an empty title without any reference to the essence, as the first addressees of the Letter, raised in the Hellenistic

50 Cf. remarks on the persuasive function of an enthymeme in J. Walker, "The Body of Persuasion: A Theory of the Enthymeme," *College English* 56/1 (1994) 53.

51 Cf. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 413.

52 Cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (EBib 3; Paris: Lecoq 1959) 254.

53 Cf. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 247.

54 Cf. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 254.

culture, might have thought.<sup>55</sup> Being born of God (1 John 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18; cf. John 1:12), or of water and the Spirit (John 3:5) or the Spirit alone (3:6, 8), as explicitly mentioned in the Fourth Gospel, occurs by virtue of faith in Jesus Christ and involves baptism.<sup>56</sup> In Christian life, instead of being the culmination of God's work, it marks its beginning. For love is to strive for perfection within believers as they keep God's teaching (1 John 2:5). And it is this eternal love that brings about a qualitative change in their lives – they become God's children<sup>57</sup> worthy of the hope of beholding their likeness to the Father. At the level of the syntagma in 1 John 3:1, this explanation captures the typical use of ἵνα with a conjunction<sup>58</sup> in John's writings, which resonates with an undisguised rapture – 'that we may be called the children of God. Yet so we are.' Since this attribute of believers in Christ is supernatural (cf. John 1:13), it remains naturally unrecognisable to the world, which is unaware that God-Love and Christ, who has fully revealed it, are the cause behind it.<sup>59</sup> However, regardless of the world's attitude, for the addressees of John's *paraenesis*, who are called 'beloved' (ἀγαπητοί) (2:7; 3:2, 21; 4:1, 7, 11), the privilege of being God's children is an essential premise in defining the ultimate purpose of their lives – what they will be like when they see God<sup>60</sup> (cf. Matt 5:8; 1 Cor 13:12; Rev 22:4),<sup>61</sup> which is considered in 3:2:

ἀγαπητοὶ νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν,  
καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα.  
οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα,  
ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστιν.

Beloved, we are God's children now;  
what we **shall be** has **not yet been revealed**  
We do know that when **it is revealed**, we shall **be like** him,  
for we shall see him as he is.

The tension between what is ('we are God's children', 'we do know') and what will be ('not yet revealed', 'we shall be', 'it is revealed', 'we shall [...] be like', 'we shall see'), who believers are now and what God is, is highlighted in the excerpt cited above by the anadiplosis used. It is formed there by the appositionally repeated (having a similar inflectional form)<sup>62</sup> verbs εἶμι (to be) and φανερώω (to reveal) within two complex-compound sentences. They

55 Cf. A.V. Cernuda, "La filiación divina según καὶ en 1 Jn 2,29 y 3,1," *EstBib* 36/1–2 (1977) 88.

56 Cf. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 82.

57 Cf. Harežga, "Będziemy do Niego podobni," 124.

58 Cf. C.F. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2 ed. (Cambridge: Cambridge University Press 1960) 145–146.

59 Cf. Painter, *1, 2, and 3 John*, 220.

60 According to E.J. Jezierska, God's children referred to in 3:2 'contain both expectation and hope.' See E.J. Jezierska, "Eschatologiczne podobieństwo do Chrystusa (1 J 3,2) kresem upodobnienia się do Niego w doczesności (2 Kor 3,18)," *"Sanctificetur Nomen Tuum" (Mt 6,9). Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernieckiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (eds. B. Polok – K. Ziaja) (OBT 40; Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000) 153.

61 Many exegetes believe that the pronoun αὐτός used in 3:2, refers to Christ arguing that the aorist φανερώω used in the sentence corresponds to the Parousia mentioned in 2:28, where the protagonist is Jesus. See Westcott, *The Epistles of St John*, 98; Beutler, *Die Johannesbriefe*, 83–84; Smalley, *1, 2, and 3 John*, 147; Painter, *1, 2, and 3 John*, 220. Nevertheless, others sustain the interpretation that it reveals the similarity of Christians to God the Father: R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 170; Brown, *The Epistles of John*, 394–395; Klauck, *Der erste Johannesbrief*, 179, or Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 429.

62 Cf. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 251.

have a deictic function. As hook-words (mot-crochet), they attract the readers' attention, indicating the momentous importance of the two terms mentioned in the argument John is developing.<sup>63</sup> Together with the verb of perception ὁράω (to look), they are crucial to understand the text under analysis.<sup>64</sup> The novelty announced by the author using them does not consist of an identity change but the viewing of God.<sup>65</sup> It will not be a circumstance for them (even those chosen by Him!), such as in Gen 32:3; Ex 33:23; Judg 6:22–23; Isa 6:5, which involves the risk of the loss of life, but it will prove to be a prerogative testifying to the fullness of having Him in eternity (cf. 2 Cor 3:18; 1 Thess 4:17). At the same time, the possibility to see God is what distinguishes the status of His children now (cf. John 14:8–9) from their status when they become like Him (1 John 3:2; cf. Gen 1:26).<sup>66</sup> What those born of God full of hope expect today will be fulfilled. What, then, can this likeness to God realised in love consist of? What will allow it to be revealed and how is it expressed in the syntagma?

In addition to the adjective ὅμοιος (similar/like)<sup>67</sup> and the adverb καθώς (like/as) (see 2:6; 3:3, 7, 12; 4:17), which in 3:2 introduce a comparison, the mimetic categories used in the First Epistle of John include the indicative pronoun οὗτος (this), which is present in 4:11, and the conjunction καί (and), which appears in 3:6; 4:11, 17. The indicated forms are performative and existential in nature.<sup>68</sup>

The first type (2:6; 3:3, 12, 16; 4:11) points to the imitation of all actions,<sup>69</sup> exemplified by God doing the saving work through His Son. The believer's task, therefore, is to follow, just like Christ did<sup>70</sup> (2:6). The verb περιπατέω, which expresses this action, functions as a metaphor describing the course of action (cf. John 13:15; 15:10).<sup>71</sup> It primarily involves offering one's life (τιθῆμι) for the brethren (3:16). This is clearly indicated in 2:1–2 by the image of Christ as the Paraclete with the Father, and the atoning sacrifice for our sins and those of the entire world, which opened the way for God's children to be morally cleansed (ἁγνίζω),<sup>72</sup> just as Christ is pure and as God is undefiled<sup>73</sup> (3:3; cf. Matt 5:48).

63 Cf. Pitta – Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento*, 32.

64 Cf. Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 36–39, 58–59.

65 Cf. Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 428.

66 Cf. Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 429.

67 The term ὅμοιος is absolute *hapax* in the First Letter of John.

68 Cf. C. Bennema, *Mimesis in the Johannine Literature. A Study in Johannine Ethics* (LNTS 498; London: Clark – Bloomsbury 2017) 59–62.

69 Cf. Bennema, *Mimesis in the Johannine Literature*, 62.

70 Cf. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 166; D.M. Smith, *First, Second, and Third John* (IBC; Louisville, KY: Westminster John Knox 1991) 78. However, as rightly noted by J. Painter, the differences in the use of the pronoun ἐκεῖνος in John's Epistles (John 8:42 – it applies to the Father; 8:44 – it applies to the devil; 1 John 5:16 – it applies to the sin leading to death), make it impossible to link it unambiguously to Christ. Hence, the term in 2:6 is rather emphatic in its nature. Cf. Painter, *1, 2, and 3 John*, 170.

71 Cf. Painter, *1, 2, and 3 John*, 170.

72 Cf. Harežga, “Będziemy do Niego podobni,” 130.

73 Unlike G. Giurisato, R.E. Brown and G.L. Parsenius supports the opinion of the majority of exegetes stating that the pronoun ἐκεῖνος, used in 3:3 – as well as in 2:6 – refers to Christ. Cf. Brown, *The Epistles of John*, 397; G.L. Parsenius, *First, Second, and Third John* (PCNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014) 93;



Since Christ is the mediator on this path of purification, He, too – being the image of the Father (cf. John 14:9; 2 Cor 4:4; Col 1:15) – remains the divine-human measure of unique hope (ἐλπίς)<sup>74</sup> for those who believe in Him. The special role of hope in John's *paraenesis*, and above all its particular depiction, can only be seen against the background of other New Testament texts. The object of hope mentioned in them varies. It includes matters of everyday life, but also the hope of the fulfilment of the promise of salvation and participation in God's glory.<sup>75</sup>

Meanwhile, the hope that John speaks of in his First Epistle appears to be the most personalistic and theocentric because it is oriented toward man's encounter with God in eternity, without omitting Christ's participation. The hope that John shares with his addressees is an important factor motivating the ethical life of Christ's followers. In what John says about hope, there is no room for alternatives. For anyone who permanently possesses it (ὁ ἔχων) should act righteously like Christ (3:7) and live his or her life and in accordance with his or her expectations as to what he or she shall see having faith thanks to Him. Thus, a Christian

---

Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 431. On the other hand, R.B. Edwards leaves the issue of the identification of this pronoun open (cf. R.B. Edwards, *The Johanne Epistles* [NTG; Sheffield: Sheffield Academic Press 1996] 76), which seems reasonable. If the Letter's author had wanted to use pronouns precisely and identify objects, he would have definitely made it clear for the reader. However, as he is trying to convince them to abide in the community (κοινωνία) with the Father and Son (1:3, 6, 7) by the anointment with the Spirit (3:24; 4:13), it may be assumed that he attempts to accentuate more the unity of God's work in the history of salvation without abandoning clear attributes where necessary.

<sup>74</sup> Cf. Hareźga, "Będziemy do Niego podobni," 126.

<sup>75</sup> Here, hope refers to the Biblical idea of saving from the decay of death (Acts 2:26–27), the resurrection of the dead (Acts 23:6; 24:14; 26:6–7; 1 Thess 4:13), the fulfilment of the promises made to Israel (Acts 28:20), participation in God's grace/salvation/rewards in heaven/rewards (legacy) of eternal life (Rom 5:2, 4, 5, 20; 8:20, 24[x2]; 12:12; 15:4, 13[x2]; Eph 1:18; 2:12; 4:4; Col 1:5, 23, 27; 1 Thess 2:19; 5:8; 2 Thess 2:16; Titus 1:2; 2:13; 3:7; Heb 3:6; 6:11, 18; 7:19; 10:23; 1 Pet 1:3, 21; 3:15) and abiding in glory (2 Cor 3:12), possessing spiritual good (1 Cor 9:10[x2]; 13:13), confidence in Jesus Christ (1 Thess 1:3; 1 Tim 1:1), ability to endure suffering (2 Cor 1:7), growing in faith (2 Cor 10:15), awaiting righteousness (Gal 5:5) and not be put to shame (Phil 1:20). In other cases, it refers to expected offspring (Rom 4:18[x2]), material gains (Acts 16:19) or being saved from death (Acts 27:20). Apart from the noun denoting hope, one should also look into the verb ἐλπίζω, which expresses this idea. In the New Testament, it can be found 31 times: in the sense of putting hope in Christ (Matt 12:21; cf. Isa 42:1–4), expecting the repayment of a credit (Luke 6:34), seeing a sign (Luke 23:8), redeeming Israel (Luke 24:21), putting trust in Moses (John 5:45) and expecting money in the form of a bribe (Acts 24:26). Hope also refers to the fulfilment of God's promise made to generations of Israel (Acts 26:7); and salvation (Rom 8:24, 25). It applies to having hope in Jesse's Messianic descendant (Rom 15:12) and meeting the addresses of the Letter (Rom 15:24; 2 John 12; 3 John 14), to hope as such (1 Cor 13:7) and having hope in Christ limited to our temporality (1 Cor 15:19). Additionally, it is mentioned in the context of an expectation to spend some time with Christians in Corinth (1 Cor 16:7), delivery from death (2 Cor 1:10), understanding Paul's words that on the day of the Second Coming of Christ, the Apostle will boast of Corinthians and they will boast of him (2 Cor 1:13), and that nothing is hidden in your conscience (2 Cor 5:11). Hope refers to the sacrificial position of the Churches of Macedonia (2 Cor 8:5), a conviction held by the addresses of the Letter that Paul has not been rejected by Christ (2 Cor 13:6), trust in Jesus Christ as the principle of action (Phil 2:19, 23); and a visitation (1 Tim 3:14). Additionally, there is hope in the living God, who is the Savior of all people (1 Tim 4:10; 5:5; 1 Pet 3:5) and richly provides us with everything (1 Tim 6:17). Hope applies to the return to the Letter's addresses (Phlm 1:22) and to what we do not see (Heb 11:1). Finally, there is grace that will be brought to Christians at the revelation of Jesus Christ (1 Pet 1:13).



must not act like (καθώς) biblical Cain, in whom the author of the First Epistle of John sees the prototype of a man gripped by hatred<sup>76</sup> and its embodiment coming from Evil (ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν) (1 John 3:12; cf. 3:10).<sup>77</sup> Human relations should definitely reflect God’s attitude toward people, which is also expressed by the conditional sentence: ‘if (εἰ οὕτως) God so loved us, [then] (καί) we also must love one another’ (4:11).

The second type of comparison constructed by John is related to the similarity of Christians’ state of existence (3:2, 77<sup>78</sup>; 4:17) to that of God. The personal pronoun αὐτός used in 3:2 points precisely to Him, as justified by the earlier mention of God as the giver of eternal life (2:25) and the closest reference to the one who has bestowed love on us (3:1; cf. 4:16). In the theology of the First Epistle of John, however, God is first and foremost the Father (πατήρ), as pointed out by the author as many as twelve times (1:2, 3; 2:1, 13–16, 22–24; 3:1; 4:14). Therefore, if love expresses the essence of God’s fatherhood, then His children must be like Him in terms of love, too. Therefore, once love has reached its end in them on earth, they can remain bold on the judgment day, which *ibid.* John’s Epistle appears as certain as (καθώς) the fact that God is in heaven and His children are still in this world (4:17).

The light in which God’s children walk and abide there (1:7; 2:8–11) is the reason for the contrast. For by living in the hope of seeing God and becoming like Him, acting like Christ, believers stand in opposition to the devil’s children. The criteria for recognising them are provided by John in the second part of the *paraenesis* examined here, free from the temptation to compromise with the world.

2.2. Children of God and Children of the Devil (3:4–10)

In the second part of the analysed excerpt from the Epistle, the reflection opens with verse 3:4, with opposing content to the one preceding it. The extracted segment has a chiasmic structure, which follows the abb’a’ pattern, and ends syntactically with the syllogism ‘for sin is lawlessness’.<sup>79</sup>

|                                   |                  |                                          |              |
|-----------------------------------|------------------|------------------------------------------|--------------|
| Πᾶς ὁ ποιῶν (a)                   | τὴν ἁμαρτίαν (b) | Everyone who commits (a)                 | sin (b)      |
| καὶ τὴν ἀνομίαν (b’)              | ποιεῖ, (a’)      | lawlessness (b’)                         | commits (a’) |
| καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. (c) |                  | for sin is lawlessness (c) <sup>80</sup> |              |

76 Cf. Plummer – Elledge, *1–3 John*, 85.  
77 Cf. R.W. Yarbrough, *1–3 John* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008) 199.  
78 C. Bennema notes the performative aspect of the comparison contained in 3:7. See Bennema, *Mimesis in the Johannine Literature*, 60.  
79 Referring to the Septuagint and rabbinic literature, F. Manns proposes that the phrase ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (3:4) should be rendered as ‘sin is Belial, i.e. one who rejects the yoke of the law’ (‘le péché, c’est Bélial, c’est-à-dire celui qui fait rejeter le joug de la loi’). See F. Manns, “«Le péché, c’est Bélial» 1 Jn: 3,4 à lumière du judaïsme,” *RevScRel* 62/1 (1988) 9.  
80 This word order is not allowed by English syntax. The phrase should read: ‘Everyone who commits sin, commits lawlessness, for sin is lawlessness.’

The statement begins with the generalising formula  $\pi\alpha\varsigma \delta \pi\omicron\iota\omega\upsilon\upsilon$  (everyone who commits),<sup>81</sup> preferred by the author. Unlike in the parallel phrases in 2:29 and 3:7, 10, which apply to righteousness, in 3:4.8 the object of the action introduced by it is sin.<sup>82</sup> The present tense of the verb forms in the studied segment indicates the repetitiveness of the actions expressed with them, i.e. the permanent quality of the sinner,<sup>83</sup> which testifies to his attachment to evil. It should also be noted that the sin referred to by the Letter's author does not involve a breach of a commandment or law only, but as such it is considered to be lawlessness (c).<sup>84</sup> This idea is not a literary copycat of the Jewish thought in which such lexemes as  $\eta \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$  (injustice),  $\eta \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$  (sin) and  $\eta \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\alpha$  (lawlessness) were treated interchangeably as synonyms.<sup>85</sup> In 1 John 3:4, lawlessness means more – it is a condition of disbelief,<sup>86</sup> opposition to just God (1:9; cf. 2:9; 3:7), who is love (4:8, 16). Therefore, lawlessness becomes clearly linked to the hour of the coming of the antichrist and his supporters (2:18),<sup>87</sup> imitators of Cain (3:12; cf. John 8:44), who, like the devil, reject being God's children, do not have love and remain in death (3:14); hate and become murderers (3:15a), which is why they do not have eternal life in them (3:15b), and – not resembling God,<sup>88</sup> *de facto* become His opponents.<sup>89</sup> The axis of contrast between them and the Letter's addressees is the relationship with Christ. He is indicated by the pronoun  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\varsigma$  (that one) used in the first part of the three-part *epicheirema* in verse 3:5. (cf. 2:6):<sup>90</sup>

|                                                                                                                                                                                                                           |                               |               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|---------------|
| $\kappa\alpha\iota \omicron\iota\delta\alpha\tau\epsilon \acute{\omicron}\tau\iota \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\phi\alpha\upsilon\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta$ , | You know that he was revealed | (premise)     |
| $\iota\upsilon\alpha \tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma \acute{\alpha}\rho\eta$ ,                                                                                            | to take away sins,            | (consequence) |
| $\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ .                                           | and in him there is no sin    | (conclusion)  |

The syllogism opens with a premise about the knowledge of the Revealed, which forms a bridge between the remaining parts of the figure of speech used by the author. The semantic emphasis of the entire statement rests not so much on the presented consequence of God's epiphany in time, and thus the removal of sins (3:5b; cf. John 1:29), as on the content of the claim: 'and in Him there is no sin'.<sup>91</sup> Indeed, the absolute impeccability of God (and Christ) determines the behaviour of every Christian. However, it is not without

<sup>81</sup> Cf. Strecker, *The Johannine Letters*, 93.

<sup>82</sup> Cf. Painter, *1, 2, and 3 John*, 222.

<sup>83</sup> Cf. B.M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Clarendon 1990) 213.

<sup>84</sup> Cf. Klauck, *Der erste Johannesbrief*, 186.

<sup>85</sup> Cf. Brown, *The Epistles of John*, 389–399; A.W. Argyle, "1 John 3,4f" *ExpTim* 65/1 (1953) 62.

<sup>86</sup> Cf. Giurisato, *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni*, 451.

<sup>87</sup> In 1QS 3:18–21 and 4:17–20 the time of widespread lawlessness precedes the coming of divine judgement. See J.H. Charlesworth et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community. Photographic Multi-Language Edition* (Philadelphia, MA: American Interfaith Institute – World Alliance 1996) 36–39, 58–59.

<sup>88</sup> Cf. K.H. Jobes, *1, 2, and 3 John* (ZECNT; Grand Rapids, MI: Zondervan 2014) 157.

<sup>89</sup> Cf. Yarbrough, *1–3 John*, 182.

<sup>90</sup> Cf. Smalley, *1, 2, and 3 John*, 156.

<sup>91</sup> Cf. Pitta – Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento*, 188.

significance that Christ removes sins, which in the Christian Bible is already signalled by the verb *αἶρω*, used for the first time.

In Gen 35:2 the term refers to the instruction given by Jacob, standing near Shechem, to the members of his household and companions of the road before going to Bethel, in which he tells them to remove the images of foreign Gods from among themselves (τοὺς θεοὺς τοὺς ἄλλοτρίους (Gen 35:2)).<sup>92</sup> Just like getting rid of (ἐκκλίνω) false idols in Judg 10:16, this action signifies the rejection of foreign cults, while purification and a change of clothing indicate spiritual renewal, a different status for clan members and a completely new quality of life (cf. Lev 13:34).<sup>93</sup> However, these external procedures, although necessary to meet the true God, did not rid people of sin. Only the saving work of Christ, of whom John the Baptist in John 1:29 says that He is the Lamb of God who takes away the sin of the world (ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου), can be effective in this respect. It is a permanent action, as indicated by the active participle of the verb *αἶρω*, which allows us to hope that everyone who falls into sin will be freed from it, to become like God in His holiness again.

Presented in 1 John 3:5b, the consequence of the manifestation of the Son of God clearly echoes the words of Jesus' predecessor in the Fourth Gospel.<sup>94</sup> The last time the term in question is used in the Christian Bible is in Rev 18:21, where an angel takes up a great stone and throws it into the sea to symbolically show the irrevocable destruction of Babylon as the embodiment of all evil. Since it is effectively removed by Christ, in whom there is no sin, anyone who abides in Him (μένω) does not sin, which is also highlighted by the *anadiplosis* employed in 1 John 3:6:

πάς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

No one who remains in him sins; no one who sins has seen him or known him.

The verb *ἁμαρτάνω* (to sin), repeated twice in the above rhetorical figure, serves to express the opposing attitudes resulting from the lack of experience of God. Although this consists of visual perception (ὁράω) and cognition (γινώσκω) in the light of John's statement, it is not necessarily the same as what is presented as his own experience by the Letter's author, who thus appears to have been an eyewitness to Jesus' activity (1:1–3). What, then, is involved in this lack of experience of those who continually sin, although they went out from us, the community of believers, but they were not really of our number (2:19)? What lies at the root of the tragic schism which results in deviants earning the name of the devil's children (3:8, 10)?

92 The context, close Gen 35:2, makes it possible to assume that it probably refers to the household idols that Rachel stole from Laban (31:19, 32).

93 Cf. C. Westermann, *Genesis 12–36* (BKAT 1.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981) 670–671.

94 Cf. Marshall, *The Epistles of John*, 177.

From the warning contained in the next verse, antithetically parallel to 3:6, one can derive a premise that they have abandoned acting in righteousness,<sup>95</sup> i.e. doing what is pleasing in the eyes of God (cf. Ps 106[105]:3; Sir 27:8) and pursuant to the order of love. This solution is implied by the paronomasia employed in 3:7, which juxtaposes two terms<sup>96</sup> with the same nominal root, δικαιοσύνη (righteousness) and δίκαιος (righteous):

Παιδία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν.

Children, let no one deceive you. The person who acts in **righteousness** is righteous, just as he is **righteous**.

Since righteousness is one of God's primary attributes (1:9),<sup>97</sup> practising it, which stems from love,<sup>98</sup> can be considered one of the ways of establishing a true relationship with Him,<sup>99</sup> and through it also experiencing Him, seeing and knowing Him, and finally becoming like Him. Whoever commits lawlessness by persisting in sin has neither the capacity to see God nor the hope of seeing Him when He reveals Himself at the end of time.<sup>100</sup> Following the logic of the aforementioned relationships, the Letter's author, concerned for the spiritual well-being of his addressees and the integrity of their community, proceeds in 3:8–9 to formulate criteria that will enable believers to distinguish those in this world who 'belong to the devil' (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), and thus originate from him and act on his inspiration (3:8), from those who 'are of God' (ἐκ τοῦ θεοῦ), 'begotten by God' (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται):

|                                                                            |                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν (a)                                                 | Whoever sins (a)                                                              |
| ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, (b)                                                 | belongs to the devil, (b)                                                     |
| ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος, (b')                                             | because the devil (b')                                                        |
| ἁμαρτάνει (a')                                                             | has sinned from the beginning (a')                                            |
| εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ<br>τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. (c) | Indeed, the Son of God was revealed to destroy the<br>works of the devil. (c) |
| 9 Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ (d)                                       | No one who is begotten by God (d)                                             |
| ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, (e)                                                     | commits sin, (e)                                                              |
| ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, (f)                                        | because God's seed remains in him, (f)                                        |
| καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, (c')                                            | he cannot sin, (c')                                                           |
| ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. (d')                                           | because he is begotten by God. (d')                                           |

The rhythm of chiasmic structures following the patterns of abb'ac and defe'd', noticeable in the two-verse segment 3:8–9, reinforces the content of the contrast-rich *paraenesis*,

95 Cf. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*. III. *Commentary on the Three Johannine Letters* (ECC; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2010) 114.

96 Cf. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, § 279.

97 Cf. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, 95.

98 Cf. A.R. Sikora, "'Widzenie' Boga w Listach św. Jana," *WV* 16 (2009) 193.

99 Cf. Strecker, *The Johannine Letters*, 105; Findlayson, *The Epistles of John*, 70.

100 Cf. Sikora, "'Widzenie' Boga w Listach św. Jana," 194.

so that it can be well remembered by the audience. While the gravity of the statement in the first part of the two-verse fragment rests on the association of the sinner with the devil (bb'), in the second, with a concentric structure, the emphasis is on the mention of the seed of God (f). The term σπέρμα denoting it can be identified with the Word of Life – revealed in time (1:1) and then proclaimed (1:2–3) and heard, which, through the gift of anointing, instructs believers in Christ about all things (2:24), which is consistent with the hope of salvation (2:27–28).<sup>101</sup> This seed, here an absolute *hapax*, makes everyone who is born of God 'not sin' or unable to sin (3:9; cf. 5:18). The statement does not signify complete sinlessness in mortal life or the absence of any inclination to sin. This is ruled out by John, who first declares that if we deny sin, we deceive ourselves and there is no truth in us (1:8), that we make God a liar and His word is not in us, and that only by confession our sins may be remitted and we will be cleansed of them (1:9). Finally, when one sins, he has an Advocate in Jesus Christ, who before the Father atones for the sins of believers, but also of the entire world (2:1–2). Thus, having God's seed in oneself, in the light of the Son's revelation (c), empowers those born of God to live in truth and be cleansed of sin. It secures them against the state of lawlessness (5:18), life in unrighteousness and hatred, which has been inherent in the devil from the beginning (ἀπ' ἀρχῆς ... ἀμαρτάνει)<sup>102</sup> (3:9), brings death (5:16) and is alien to the nature of God, the Giver of life, offering Himself to man in love (3:16; 4:9, 16; 5:1, 11–13). He, and He alone, is here the subject of begetting (γεννάω) by which the children of God also share in His eternal life. Being begotten by God is what fundamentally distinguishes believers from the children of the devil (τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου), who, as a murderer from the beginning, does not produce life and deprives the sinner, who comes from him, of the hope of becoming like God and seeing Him.

Verse 10 contains a succinct summary of the argumentation presented in the excerpt of the Epistle under examination, which is reinforced by the use of an ellipsis,<sup>103</sup> also referred to as brachylogy:<sup>104</sup>

ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα  
τοῦ διαβόλου·

πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ  
καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

In this way, the children of God and the children of the  
devil are made plain;

no one who fails to act in righteousness belongs to God,  
nor anyone who does not love his brother.

In the second part of the quoted sentence, its author omits the phrase οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, already known to the addressees, which refers to one who fails to act in righteousness

101 Cf. G. Segalla, "L'impeccabilità del credente in 1 Giov. 2,29–3,10 alla luce dell'analisi strutturale," *RivB* 29/29 (1981) 333–334. However, J. de Waal Dryden claims that the author of the Epistle has replaced the noun τέκνα with the term σπέρμα in 3:9 to emphasise the act of God in begetting. Hence the postulate that the formula σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει should be translated 'His children abide in Him' Cf. J. de Waal Dryden, "The Sense of σπέρμα in 1 John 3:9: In Light of Lexical Evidence," *FgNt* 11/21–22 (1998) 99–100.

102 Cf. Strecker, *The Johannine Letters*, 100–101.

103 Cf. E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated*, 10 ed. (Grand Rapids, MI: Baker Book House 1968) 1.

104 Cf. Pitta – Filannino, *L'officina del Nuovo Testamento*, 93.

and implicitly does not love his brother either. This device significantly dynamises the statement. It should also be added that it signifies complete understanding between the writer and the audience. When used in the argumentation strategy, it allows the author of the Epistle to avoid obvious formulations and tie the statement loosely to the preceding context<sup>105</sup> on the one hand, and on the other, it creates another link in the theological discourse. At its centre, there is brotherly love (ἀδελφός), i.e. love of thy neighbour.<sup>106</sup>

Of the three Epistles of John, the first refers most frequently (13 times, with no mention in 2 John and three occurrences in 3 John) to the concept of brotherhood. In 1 John it is not narrowed down to relationships arising from blood ties. However, the reminder of the tragic story of the first brothers, Cain and Abel in 3:12 (Gen 4:1–16), has important implications for John.<sup>107</sup> Firstly, it serves to explain why the world steeped in injustice – like biblical Cain – hates Christians who perform acts of righteousness (3:12–13). Secondly, it provides reasons why Christians love their brethren in the sense of neighbours, even if those neighbours do not share their faith or hope – ‘We have come to know and to believe in the love God has for us. God is love, and whoever remains in love remains in God and God in him’ (4:16a). The love that Christians live by makes them walk in the light without stumbling in a moral sense (2:10) for they are not afflicted by spiritual blindness (2:11); they have passed from death to life (3:14). The knowledge gained on this subject has its effects in the present, at the moment of speaking to the Letter’s addressees, as evidenced by the verb οἶδα (to know) in *perfectum* used in 4:16a. The awareness of having eternal life in themselves, in contrast to those who hate (3:15), motivates believers to think and act differently (5:20). Christians find a perfect example of this in Christ, who gave His life for us (3:16). John’s use of the formula ὑπὲρ ἡμῶν, however, should be understood more broadly, not just in relation to the addressees of the Epistle and its author. The phrase ‘for us’ includes all people<sup>108</sup> for Christ’s death is not exclusive, i.e. it does not affect only a select few but the entire world (2:2), including those who, like the world, are in the power of the Evil One (5:19).<sup>109</sup> If someone persists in sin that brings death (ἁμαρτία πρὸς θάνατον), it is not the prayer of brethren that is necessary for him (5:16), but his conscious return to Christ<sup>110</sup> as an Advocate with the Father (2:1–2). For He has revealed Himself in order to

105 Cf. Pitta – Filannino, *L’officina del Nuovo Testamento*, 97–98.

106 Cf. H. Balz – W. Scharge, *Die “Katholischen” Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Juda*, 13 ed. (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985) 190.

107 The figure of Cain is the only direct reference to the Old Testament in 1 John. J. Oniszcuk puts forward a conjecture that this reference may go beyond the biblical framework and be related to an ancient Jewish tradition later recorded in Pseudo-Jonathan’s Targum to Gen 4:1, where reference is made to Cain being conceived by Eve with the devil. Cf. J. Oniszcuk, *La Prima Lettera di Giovanni. La giustizia dei figli* (Retorica Biblica 10; Bologna: Dehoniane 2008) 121.

108 Cf. M. Fossati, *Lettere di Giovanni, Lettera di Giuda. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 55; San Paolo: Cinisello Balsamo 2012) 97.

109 Cf. Saint Augustine, “Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos,” *Homilies on the First Epistle of John* (eds. D.E. Doyle – T. Martin; introd., trans. and notes by B. Ramsey) (The Works of Saint Augustine 14; Hyde Park, NY: New York City Press 2008) I, 4.

110 Saint Augustine, “Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos,” IV, 7.



destroy the works of the devil (3:8b). In this process of transition from death to life, the role of brothers in the community of faith is different. Their being God's children aims to incarnate the love of God<sup>111</sup> shown in Christ – as He is in Heaven, so are we in this world (4:17), living the hope of becoming like Him and bearing witness to it to every human being. This practical dimension of the message contained in the Epistle, which is to influence the attitudes of the addressees, deserves more attention. It provokes an answer to the question as to what characteristics and actions of God toward brethren are to be incarnated by His children in order to become like Him when He is revealed again (3:2).

### 3. The Pragmatic Function of the *Paraenesis* Concerning the Hope of Being like God

There is no doubt that a significant number of literary means of expression, which structure the text and hold the addressees' attention, testify to the Letter's high persuasive qualities, its author's rhetorical skilfulness and a special pastoral bond between him and the community of believers. In view of the drama of an internal schism and external threats of false teaching,<sup>112</sup> employing hope to strengthen it appears to be the fundamental, if not the most important, aim of the Epistle. Hope, as taught by its author, is not related to something but Someone. Therefore, it is evidently the hope of meeting and seeing in the light of truth – first, the One who remains invisible and thus unknown to the world (2:11; 3:1, 3, 6; 4:8), and then – God's image in oneself.

The postulate of living with Christian hope, which the author of the Epistle mentions in many contexts, appears a continuously vital programme, not limited by a historical framework. The hope of being like God (3:2) is timeless. In order to speak of what Christians will be like in the eschatological future, it is necessary to understand what God continues to reveal about Himself in the story of salvation. The author of the First Epistle calls Him faithful and just (1:9; 3:7), who forgives our sins and cleanses us from every wrongdoing (1:9); He is the Father (2:15) making the promise of eternal life (2:25). God anoints (2:27), He is holy (3:3), there is no sin in Him (3:5), God is greater than our hearts and knows everything (3:20); He is greater in you than who He is in this world (4:4). Above all, however, God is love (4:8), which is most fully expressed by the fact that He sent His Son (4:10), who laid down His life for us (3:16). He abides in believers when they love one another (4:12), He loves man (4:16) and, although remaining in heaven (4:17), He makes Himself known in believers who are God's children. Those who themselves have first heard the Word of Life, seen It, watched It and even touched It, make a tangible link of communion with God (1:1–3). This *κοινωνία* becomes the object of the believers' hope. Since God

111 Cf. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 259.

112 A noteworthy discussion of the crisis in the Johannine community with an insightful analysis of the state of research can be found in A. Kubiś, "Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys," *Symposium* 22/1 (2012) 37–58.



reveals Himself in the communion of Persons – the Father, Son and Spirit (1:3; 5:6) – in their perfect unity, believers will find the perfect model of a relationship with brethren and of an integrated spiritual life. What, then, should those who have been born of God do to give a perfect shape to their likeness of Him through participation in eternal life?

Bearing in mind the direct, intratextual context of John's *paraenesis* concerning hope, it is important to point out the following: walking and remaining in the light (1:1; 2:9), acknowledgement of sins (1:9) as a prerequisite for being cleansed of them (1:7–9) and keeping within oneself God's Word (1:10), the word of Christ (2:5) and the commandments (2:3; 5:3), and obeying them (5:2). The believers' task is to act like Jesus (2:6), love brethren (2:10; 4:20–21) – above all in deed and truth (3:18), love one another (3:23; 4:7, 11, 12) and God (4:19–21; 5:1); abide in what believers heard in the beginning (2:24) and in the instruction received from the Spirit in the anointment (2:27), without allowing anyone to deceive them (3:7). Further, those born of God should, like Christ, give, or literally 'lay down' (τίθημι), their lives for brethren (3:16); have boldness, i.e. openness to God (3:21); not believe every spirit but test them (4:1); acknowledge (4:15) and believe that Jesus is the Son of God (5:5, 10), have the testimony of God in themselves because of this (5:10); pray in accordance with God's will (3:22; 5:14; cf. John 14:13, 14; 15:7, 16; 16:23, 24, 26), also for the ones who sin but do not commit deadly sins (5:16). The absence of a recommendation to pray for the ones who nevertheless commit such a sin (5:16) is not unfounded. Since Christian prayer is modelled on the prayer of Jesus, justification for John's *paraenesis* can be sought in Christ's farewell speech in the Fourth Gospel, where the Son of God does not pray for the world but for the disciples that He has given Him because they are His (John 17:9).<sup>113</sup> Therefore, those who, as understood by the author of the Epistle, have rejected Christ and do not want to be cleansed of their sins, by living in lawlessness, have placed themselves outside the order of the hope of eternal life – they have left the world, they speak like the world (1 John 4:5) and do not listen to the community (4:6). So should their loss be considered irreparable? This is not prejudged by the author of the Epistle. He devotes his attention to believers, with an evident emphasis on the aim to strengthen the divided community, whose members should be on guard against false idols (5:21).

Rare in the New Testament, the term εἰδωλον<sup>114</sup> denoting an object of religious veneration in the form of a false deity's image does not merely refer to a threat posed by the influence of pagan cults. This environmental context is important<sup>115</sup> but it does not seem at all to be the only one. In John's recommendation regarding false idols, one must see a warning that the addressees of his Epistle should not follow the false image of God<sup>116</sup> created by antichrists, nor should they shape their lives according to false images of Christ, who would

<sup>113</sup> Cf. P. Trudinger, "Concerning Sins, Mortal and Otherwise. A Note on 1 John 5,16–17," *Bib* 52/4 (1971) 541.

<sup>114</sup> Apart from 1 John 5:21, this noun can be found only 11 times in the New Testament, primarily in the Epistles of Paul: Acts 7:41; 15:20; Rom 2:22; 1 Cor 8:4, 7; 10:19; 12:2; 2 Cor 6:16; 1 Thess 1:9; Rev 9:20.

<sup>115</sup> Cf. T. Griffith, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John* (LNTS; London: Sheffield Academic Press 2002) 190.

<sup>116</sup> Cf. Smalley, *1, 2, and 3 John*, 310.

not be the Son of the Father and the true hope of believers. Meanwhile, the desire for its fulfilment through the believers' ultimate likeness to God, as the Son is likened to the Father, determines the obedience of entire Christian life<sup>117</sup> to the Holy Spirit, which also brings practical social benefits.

Those who live with hope as preached by John, and accepting the attributes of Christ<sup>118</sup> from communities based on truth and free from falsehood (1:6; 2:4), are aware of the need to purify themselves and work through their own moral weaknesses and limitations (1:7–9). Christian life based on the commandments summarised in the commandment to love God and thy neighbour (2:7, 10), aimed at perfecting oneself in the self-sacrificing practice of mutual love (3:16, 18, 23; 4:11, 12, 17, 21), creates an environment free from hatred or desire for revenge, with a clearly defined value system, striving to form mature interpersonal relationships that are not dominated by emotions, low motives, uncontrollable instincts and pride (2:16, 17; 3:12). In a thus formed society, guided by principles of justice according to the order of the law (2:29; 3:7), it is possible to maintain harmony in personal life, and develop non-violent interpersonal relationships free from materialism (3:11, 17). Finally, living with the hope of becoming more like God brings a peace of heart (3:19) and, in times of spiritual confusion, an ability to distinguish truth from deceit (4:6) and reject worthless patterns of life (5:21; cf. Rom 12:2), transient nonetheless, just like the world, in which they originate. Against the background of many proposals for perfecting humanity known to history, the path indicated in the First Letter of John continues to present itself as valid, reliable and much needed. When one seeks a more perfect version of oneself in and through oneself in the changing world of relative 'truths', the Christian hope of seeing God and being like Him offers the stable prospect of living in a relationship with and finding fulfilment in Someone, not just something. Finally, it is not a prospect of life limited by mortality but one that culminates with eternal communion with the one God in three Persons – the Father, Son and Spirit.

## Conclusions

This rhetorical analysis and pragmatic study of 1 John 2:28–3:10 lead to several key conclusions. Firstly, John's perspective on the believers' likeness to God (3:2–3) appears particularly valuable against the background of the New Testament narrative about Christian hope oriented towards participation in eternal life with Him. It helps us better understand the sense of the incarnation of the Word of Life, who, by becoming one of us, reveals the best image of humanity in the world. Further, the aforementioned hope makes it feasible for those who have been born of Him and are God's children to attain likeness of God through the practice of the commandment of love. Secondly, the ambiguous use of the personal

<sup>117</sup> Cf. Malatesta, *Interiority and Covenant*, 324.

<sup>118</sup> Cf. de la Potterie, "Speranza in Cristo e purificazione (1 Gv 3,3)," 228.

pronouns αὐτός and ἐκεῖνος, referring to the object of the hope of becoming like God, in the First Epistle of John should be understood as a deliberate effort of the author, who wants to familiarise the addressees of his writing with the work of salvation as a coherent process of integrating believers into one divine life of the Father, Son and Holy Spirit. Thirdly, Christians – as born of God – are to make His presence visible in the world through sanctification, righteous acts and mutual love, ready to give their lives for their brethren, as exemplified by the Son of God. Fourthly, for believers, Jesus Christ is the model of perfect humanity, united with the Father and abiding in anointment by the Holy Spirit. Therefore, it is only through Christ, with Him and in Him, that Christians can attain full likeness to the one God in three Persons: the Father, Son and Holy Spirit. Fifthly, living with the hope referred to in the First Letter of John seems a timely and effective means of achieving spiritual balance and lasting peace in social life.

*Translated by Dagmara Wolska*

## Bibliography

- Argyle, A.W., "1 John 3,4f," *Expository Times* 65/1 (1953) 62–63.
- Balz, H. – Scharge, W., *Die "Katholischen" Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Juda*, 13 ed. (Das Neue Testament Deutsch 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985).
- Baur, J., "Die christliche Hoffnung über den Tod hinaus. 'Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden' (1 Joh 3,2)," *Kerygma und Dogma* 66/3 (2020) 262–275.
- Benedict XVI, Encyclical Letter *Spe salvi*.
- Bennema, C., *Mimesis in the Johannine Literature. A Study in Johannine Ethics* (The Library of New Testament Studies 498; London: Clark – Bloomsbury 2017).
- Beutler, J., *Die Johannesbriefe* (Regensburger Neues Testament; Regensburg: Pustet 2000).
- Brooke, A.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (International Critical Commentary; London: Bloomsbury 2014).
- Brown, R.E., *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary* (Anchor Bible 30; New York: Doubleday 1982).
- Bullinger, E.W., *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated*, 10 ed. (Grand Rapids, MI: Baker Book House 1968).
- Cernuda, A.V., "La filiación divina según καὶ en 1 Jn 2,29 y 3,1," *Estudios Bíblicos* 36/1–2 (1977) 85–90.
- Charlesworth, J.H. et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community. Photographic Multi-Language Edition* (Philadelphia, MA: American Interfaith Institute – World Alliance 1996).
- Coggi, R., "Lo vediamo così come Egli è (1 Gv. 3,2)," *Sacra Doctrina* 27 (1982) 134–152.
- Corsani, B., *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, 2 ed. (Roma: Società Biblica Britannica e Forestiera 1994).
- Dodd, C.H., "The First Epistle of John and Fourth Gospel," *Bulletin of the John Rylands Library* 21/1 (1937) 129–156.
- Du Rand, J.A., "A Discourse Analysis of 1 John," *Neotestamentica* 13 (1978) 1–42.
- Edwards, R.B., *The Johannine Epistles* (New Testament Guides; Sheffield: Sheffield Academic Press 1996).

- Fabris, R., *Lettere di Giovanni* (Nuovo Testamento – commento esegetico e spirituale; Roma: Città Nuova 2007).
- Fanning, B.M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Clarendon 1990).
- Findlayson, B., *The Epistles of John. A Commentary on the Greek Text* (Sydney: Pumpkin Cottage Publications 2021).
- Fossati, M., *Lettere di Giovanni, Lettera di Giuda. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 55; San Paolo: Cinisello Balsamo 2012).
- Giurisato, G., *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (Analecta Biblica 138; Roma: Pontificio Istituto Biblico 1998).
- Griffith, T., *Keep Yourself From Idols. A New Look at 1 John* (The Library of New Testament Studies; London: Sheffield Academic Press 2002).
- Haręzga, S., “Będziemy do Niego podobni” – nadzieja chrześcijan według 1 J 3:1–3,” *Verbum Vitae* 9 (2006) 121–134.
- Heil, J.P., *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Eugene, OR: Cascade Books 2015).
- Houlden, J.L., *A Commentary on the Johannine Epistles*, 2 ed. (Black’s New Testament Commentaries; London: Black 1994).
- Jezierska, E.J., “Eschatologiczne podobieństwo do Chrystusa (1 J 3,2) kresem upodobnienia się do Niego w doczesności (2 Kor 3,18),” „*Sanctificetur Nomen Tuum*” (Mt 6,9). *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernickiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej* (eds. B. Polok – K. Ziąja) (Opolska Biblioteka Teologiczna 40; Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000) 147–155.
- Jobes, K.H., *1, 2, and 3 John* (Zondervan Exegetical Commentary Series: New Testament; Grand Rapids, MI: Zondervan 2014).
- Klauck, H.-J., *Der erste Johannesbrief* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 23.1; Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchener 1991).
- Kubiś, A., “Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys,” *Symposium* 22/1 (2012) 37–58.
- Lausberg, H., *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie*, 10 ed. (München: Hueber 1990).
- Lee, D.A., “Hope in a Time of Change: A ‘Johannine’ Perspective (1 John 2:28–3:10),” *Hope. Challenging the Culture of Despair* (ed. C. Mostert) (ATF Series 13; Adelaida: ATF 2004) 21–47.
- Lieu, J.M., *I, II & III John. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008).
- Magrassi, M., “La speranza cristiana,” *Parola, Spirito e Vita* 9/1 (1984) 5–8.
- Malatesta, E., *Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (Analecta Biblica 69; Rome: Biblical Institute Press 1978).
- Manns, F., “«Le péché, c’est Bélial» 1 Jn: 3,4 à lumière du judaïsme,” *Revue des Sciences Religieuses* 62/1 (1988) 1–9.
- Manns, F., “The Christology of the First Letter of John,” *Liber Scripturae. Miscellanea in onore del prof. P. Francesco Tudda ofm* (eds. V. Lopasso – S. Parisi) (Teologia e Teologi 3; Soveria Mannelli: Rubbettino 2002) 51–84.
- Marshall, I.H., *The Epistles of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1978).
- Meynet, R., *Traité de rhétorique biblique*, 3 ed. (Rhetorica Biblica et Semitica 28; Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters 2021).
- Morgen, M., *Les épîtres de Jean* (Commentaire Biblique: Nouveau Testament 19; Paris: Cerf 2005).
- Moule, C.F., *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2 ed. (Cambridge: Cambridge University Press 1960).

- Oniszczyk, J., *La Prima Lettera di Giovanni. La giustizia dei figli* (Retorica Biblica; Bologna: Dehoniane 2008).
- Osculati, R., *La Prima Lettera di Giovanni* (Letture dal Nuovo Testamento; Milano: Istituto Propaganda Libraria 1979).
- Painter, J., *1, 2, and 3 John* (Sacra Pagina 18; Collegeville, MN: Glazier 2002).
- Parsenius, G.L., *First, Second, and Third John* (Paideia: Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Pitta, A. – Filannino, F., *L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica* (Studia Biblica 57; Roma: Gregorian & Biblical Press 2023).
- Plummer, R.L. – Elledge, E.R., *1–3 John* (Exegetical Guide to the Greek New Testament; Nashville, TN: B&H Academic 2024).
- Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church*.
- Posadzy, A., “W kierunku lepszego rozumienia Biblii – metoda analizy retorycznej,” *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2002) 6–18.
- de la Potterie, I., “L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh., 3,6–9,” *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (eds. M.-É. Boismard et al.) (Recherches Bibliques 3; Paris: Desclée de Brouwer 1958) 161–177.
- de la Potterie, I., “Speranza in Cristo e purificazione (1 Gv 3,3),” *Parola, Spirito e Vita* 9/1 (1984) 207–226.
- Rensberger, D., *The Epistles of John* (Word Biblical Commentary 51; Louisville, KY: Westminster John Knox 2001).
- Ruckstuhl, E., *Jakobusbrief, 1.-3. Johannesbrief* (Neue Echter Bibel 17/19; Würzburg: Echter 1985).
- Saint Augustine, “Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos,” *Homilies on the First Epistle of John* (eds. D.E. Doyle – T. Martin; introd., trans. and notes by B. Ramsey) (The Works of Saint Augustine 14; Hyde Park, NY: New York City Press 2008).
- Schnackenburg, R., *Die Johannesbriefe* (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1984).
- Segalla, G., “L'impeccabilità del credente in 1 Giov. 2,29–3,10 alla luce dell'analisi strutturale,” *Rivista Biblica Italiana* 29/29 (1981) 331–341.
- Sikora, A.R., “‘Widzenie’ Boga w Listach św. Jana,” *Verbum Vitae* 16 (2009) 183–198.
- Smalley, S.S., *1, 2, and 3 John* (Word Biblical Commentary 51; Nashville, TN: Zondervan 2008).
- Smith, D.M., *First, Second, and Third John* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Louisville, KY: Westminster John Knox 1991).
- Spicq, C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* (Études Bibliques 3; Paris: Lecoffre 1959).
- Stott, J.R.W., *The Letters of John. An Introduction and Commentary*, 2 ed. (Tyndale New Testament Commentaries 19; Leicester – Grand Rapids, MI: InterVarsity – Eerdmans 1988).
- Strecker, G., *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1996).
- Trudinger, P., “Concerning Sins, Mortal and Otherwise. A Note on 1 John 5,16–17,” *Biblica* 52/4 (1971) 541–542.
- de Waal Dryden, J., “The Sense of σπέρμα in 1 John 3:9: In Light of Lexical Evidence,” *Filologia Neoscholastica* 11/21–22 (1998) 85–100.
- von Wahlde, U.C., *The Gospel and Letters of John. III. Commentary on the Three Johannine Letters* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2010).
- van der Watt, J.G., “Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective,” *Catholic Biblical Quarterly* 61/3 (1999) 491–511.
- Walker, J., “The Body of Persuasion: A Theory of the Enthymeme,” *College English* 56/1 (1994) 46–65.

- Watson, D.F., *The Letters of John* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge – New York: Cambridge University Press 2024).
- Westcott, B.F., *The Epistles of St John. The Greek Text with Notes and Essays*, 2 ed. (Cambridge – London: Macmillan 1886).
- Westermann, C., *Genesis 12–36* (Biblischer Kommentar Altes Testament 1.2; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981).
- Yarbrough, R.W., *1–3 John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008).

## Być z Boga i widzieć Boga. Główne przesłanie teologiczne Trzeciego Listu św. Jana

Being of God and Seeing God. The Main Theological Message of the Third Epistle of John

**Kalina Wojciechowska**

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

k.wojciechowska@chat.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-0028-6905>

**Mariusz Rosik**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

mariusz.rosik@pwt.wroc.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-1943-8649>

**STRESZCZENIE:** Trzeci List św. Jana należy do najrzadziej komentowanych pism Nowego Testamentu. Na podstawie zaproponowanej w artykule struktury listu autorzy starają się wydobyć jego teologiczne przesłanie. Koncentruje się ono wokół idei „bycia z Boga” i „widzenia Boga”, które w praktyce oznaczają miłość wobec bliźniego ukonkretnioną w przyjmowaniu i wspieraniu wędrownych nauczycieli. Analizy przeprowadzone w artykule każą przyjąć tezę, iż Trzeci List św. Jana powstał niedługo przed Drugim Listem św. Jana. Omówione podobieństwa formalne i strukturalne pomiędzy Drugim i Trzecim Listem św. Jana pozwalają uzasadnić tę tezę. Wiele bowiem wskazuje na to, że w Drugim Liście św. Jana istnieją bardziej teoretyczne nawiązania do praktycznych wątków poruszonych w Trzecim Liście św. Jana, co poświadcza, że kolejność chronologiczna jest odmienna od kanonicznej.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Trzeci List Jana, teologia 3 J, struktura 3 J, być z Boga, widzieć Boga

**ABSTRACT:** The Third Epistle of John is one of the least commented on writings of the New Testament. Based on the structure of the letter proposed in the article, the authors try to bring out its theological message. It oscillates around the ideas of ‘being of God’ and ‘seeing God’, which in practice means love towards one’s neighbour, love expressed through welcoming and supporting itinerant teachers. The analyses carried out in the article lead to accept the thesis that the Third Epistle of John was written shortly before the Second Epistle of John. The discussed formal and structural similarities between the Second and Third Epistles of John allow for the justification of this thesis. Many indications suggest that in the Second Epistle of John, there are more theoretical references to the practical themes addressed in the Third Epistle of John, which attests that the chronological order is different from the canonical one.

**KEYWORDS:** Third Epistle of John, theology of 3 John, structure of 3 John, being of God, seeing God



Liczący zaledwie 219 słów<sup>1</sup> Trzeci List św. Jana nazwany przez D.L. Akina „pocztówkowym”<sup>2</sup> ze względu na to, że mieścił się na jednej karcie papirusu, nie doczekał się wielu komentarzy i jest jednym z najrzadziej komentowanych pism Nowego Testamentu. Jako jeden z głównych czynników zniechęcających biblistów do analizy tego tekstu podaje się zwykle brak określonej, łatwo zauważalnej autonomicznej, oryginalnej treści doktrynalnej<sup>3</sup>. Jak wprost twierdzi B. Seremet, „oba mniejsze listy [Jana] zawdzięczają swoje przetrwanie teologicznej wartości Pierwszego Listu [...], pomimo tak niewielkiej zawartości teologicznej”<sup>4</sup>. Trzeci List św. Jana bywa więc omawiany bardzo ogólnikowo, najczęściej wraz z Drugim Listem św. Jana jako dodatek do komentarza do Pierwszego Listu św. Jana, czasem do czwartej ewangelii oraz 1 J, a czasem tylko wspomina się go zdawkowo przy omawianiu całej tradycji Janowej (CJ – *Corpus Johanneum*)<sup>5</sup>.

Połączenie trzech (listów), czterech (listów i Ewangelii), a nawet pięciu (listów, Ewangelii i Apokalipsy) pism tradycyjnie przypisywanych Janowi ma długą historię, sięgającą przynajmniej II/III w. i poglądów Ireneusza z Lyonu<sup>6</sup>. Nawet jeśli podnoszono znane już w starożytności argumenty przeciw autorstwu Jana Apostoła wszystkich tych pism (co znalazło odzwierciedlenie na przykład u Orygenesza i powołującego się m.in. na Orygenesza Euzebiusza z Cezarei w *Historia Ecclesiastica* (HE) III 25,2; VI 25,9–10<sup>7</sup>), to niemal do końca lat 80. XX w. uczeni zakładali, że wszystkie wspomniane teksty zostały napisane w ramach jednej szkoły bądź wspólnoty Janowej składającej się z sieci lokalnych kościołów

- 1 W przypadku objętości 3 J lepiej odwoływać się do liczby słów, a nie do późniejszego podziału na wiersze, ponieważ podział ten nie jest jednolity. W niektórych przekładach angielskich (KJV, NASB, NIV) wiersze 14 i 15 są połączone w jeden – cały list liczy więc 14 wierszy, w innych (np. ESV, NRSV, CSB) wiersze te są rozdzielone zgodnie z najnowszymi wydaniem krytycznymi tekstu greckiego.
- 2 D.L. Akin, „Four Men and Their Reputations. 3 John 1–14”, *Midwestern Journal of Theology* 5/1 (2006) 3.
- 3 J. Lieu znajduje pewną wartość teologiczną w 3 J, twierdząc, że list rzuca światło na ewolucję wzorców służby we wczesnym chrześcijaństwie. Autorka konkluduje, że „spolaryzowane stanowiska, o których świadczy 3 i 2 Jana, dały materiał do refleksji zarówno w odniesieniu do kwestii teologicznych, jak i ekklezjologicznych” (J. Lieu, *I, II, III John. A Commentary* [NTL; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008] 29). Z kolei A. van Oudtshoorn twierdzi, że 3 List Jana jest głęboko doktrynalny, ale jego doktryna jest osadzona w podstawowym poglądzie autora na temat charakteru Boga i Jego planu dla świata (A. van Oudtshoorn, „Every Letter Tells a Story: Mission and Unity at Odds in the Local Church. A Social-Normative Analysis of 3 John”, *Pacifica* 24 [2011] 268, <https://doi.org/10.1177/1030570X1102400304>).
- 4 B. Seremet, *Dzieje Apostolskie i listy katolickie* (Academica 54; Tarnów: Biblos 2001) 115.
- 5 Zob. przegląd i przykłady komentarzy w K. Wojciechowska – M. Rosik, „Having the Father and the Son – The Structure, Main Theological Idea and Hermeneutical Principle of the Second Epistle of John”, *BA* 13/1 (2023) 133, przypis 2.
- 6 Pojawiają się jednak wątpliwości, czy Ireneusz przytacza jakiegokolwiek wyimki z 3 J, a więc, czy włącza ten list do CJ, które wyszło spod pióra jednego autora – Jana nazywanego uczniem Pańskim (AH III 16,5–8; Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* [tłum. J. Brylowski] [Kraków: Bernardinum 2018] 259–262; zob. C.E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* [New York: Oxford University Press 200] 97, 99). Być może aluzja do 3 J 9 i charakterystyki Diotrefesa znajduje się w AH IV 26,3 (Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, 369–370), gdzie mowa jest o tych, którzy nazywają się przebiterami, ale ulegają swoim pożądlivościom, okazują pogardę innym i zajmują najzaszczytniejsze miejsca.
- 7 Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. Tekst polski i grecki* (tłum. A. Caba; red. H. Pietras) (Kraków: Wydawnictwo WAM 2013) 133, 134, 430, 431.

dzielących wspólny światopogląd teologiczny<sup>8</sup>. Większość biblistów dopatruje się ścisłych powiązań pomiędzy tekstami przypisywanymi Janowi, a dodatkowo wskazuje na chronologiczny prymat Ewangelii Jana, dlatego listy interpretowane są w świetle tej ewangelii i w świetle jej teologii<sup>9</sup>. Pewna arbitralność chronologii powstawania listów Jana i ich relacji do czwartej ewangelii wynika prawdopodobnie z kolejności kanonicznej tych pism i z faktu, że jeszcze w II i III w. nie notowano szerokiej recepcji 2 i 3 J, w przeciwieństwie do 1 J<sup>10</sup>. Warto jednak zauważyć, że w niektórych starożytnych i średniowiecznych rękopisach (m.in. w Kodeksie Watykańskim lub minuskułowym kodeksie 180 z XII/XIII w.) 3 J umieszczany był przed 2 J., a w XX w. toczyły się akademickie dyskusje na temat kolejności powstania tekstów Janowych<sup>11</sup>. Kolejność kanoniczną w różny sposób (i podając różną kolejność listów) zakwestionowali m.in. F.-M. Braun<sup>12</sup>, H.H. Wendt<sup>13</sup>, R. Bultmann<sup>14</sup>, R.E. Brown<sup>15</sup>, J. Lieu<sup>16</sup>, U. Schnelle<sup>17</sup> czy J. Painter<sup>18</sup>. Kompromisowa wydaje się propozycja L.T. Johnsona, który twierdzi, że wszystkie trzy listy zostały wysłane jednocześnie jako pakiet<sup>19</sup>. Podobną koncepcję przedstawia J.P. Heil<sup>20</sup> oraz D.R. Lockett<sup>21</sup>: wszystkie listy zostały wysłane w jednym czasie, żeby przedstawić je słuchaczom na nabożeństwie w kolejności 3 J – 2 J – 1 J.

Zakwestionowanie kanonicznej kolejności powstania listów to niewątpliwie pierwszy krok w kierunku odejścia od tradycyjnej analizy tekstu 2 i 3 J w konfrontacji z 1 J (i Janową Ewangelią). Jeśli 2 i 3 J powstały wcześniej albo przeznaczone zostały do odczytania przed 1 J (i J), to wektor postępowania powinien być odwrotny: wyrażenia z 1 J (i J) należałoby raczej konfrontować z ich użyciem i rozumieniem w 2 i 3 J. Można też uznać samodzielność wszystkich tekstów CJ i pozwolić wybrzmieć autonomicznej, odrębnej i niezależnej idei teologicznej każdego z nich. Celem niniejszego artykułu jest określenie zasadniczego tematu i analiza treści Trzeciego Listu św. Jana właśnie jako tekstu autonomicznego, posiadającego własną myśl teologiczną odzwierciedloną w użyciu charakterystycznej leksyki oraz

8 G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1996) xxxv; H. Mendez, „Did the Johannine Community Exist?”, *Journal for the Study of the New Testament* 42/3 (2020) 350.

9 Mendez „Did the Johannine Community”, 352. Inaczej Lieu, *I, II, III John*, 8.

10 Hill, *The Johannine Corpus*, 449–450.

11 R.E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 30; Garden City, NY: Doubleday 1982) 30–32; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno: Gaudentinum 1996) 113.

12 Brown, *The Epistles of John*, 30.

13 Brown, *The Epistles of John*, 30.

14 R. Bultmann, *The Johannine Epistles* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1973) 106.

15 Brown, *The Epistles of John*, 30–32.

16 Lieu, *I, II, III John*, 265.

17 U. Schnelle, „Die Reihenfolge der johanneischen Schriften”, *NTS* 57/1 (2011) 99.

18 J. Painter – S. McKnight, *Epistles of John and Jude* (Eerdmans Commentary on the Bible; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) [ePUB].

19 L.T. Johnson, *The Writings of the New Testament. An Interpretation* (London: SCM Press 1999) 562.

20 J.P. Heil, *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Cambridge: SCM 2015) [ePUB].

21 D.R. Lockett, *Letters for the Church. Reading James, 1–2 Peter, 1–3 John as Canon* (Downers Grove, IL: IVP Academic 2021) [ePUB].

w określonej strukturze<sup>22</sup>. Jednak nawet przy założeniu potraktowania każdego z pism CJ autonomicznie nie da się nie zauważyć znacznych podobieństw pomiędzy 2 i 3 J. Oba listy są do siebie podobne przede wszystkim pod względem formalnym i kompozycyjnym, różnią się natomiast – zwłaszcza 3 J – od 1 J. Tak samo przedstawia się w nich nadawca (jako *ὁ πρεσβύτερος*), mają podobną objętość i podobne pośpieszne zakończenie zawierające swoje przeprosiny za zwięzłość i deklarację rozwinięcia poruszanych treści podczas osobistego spotkania nadawcy z odbiorcą/odbiorcami. Może to wskazywać, że oba teksty są dziełem tego samego autora i/lub jeden jest wzorowany na drugim<sup>23</sup>, co zostanie uwzględnione w niniejszym artykule<sup>24</sup>.

## 1. Problem z określeniem zasadniczego tematu 3 J

Podobnie jak w przypadku 2 J<sup>25</sup>, również w 3 J trudno jest na pierwszy rzut oka uchwycić główną ideę, zwłaszcza teologiczną. Zazwyczaj wskazuje się gościnność (tak m.in. R.E. Brown<sup>26</sup>, S. Mędała<sup>27</sup>, T.L. Wilder<sup>28</sup>, J. MacArthur<sup>29</sup>, I. Lorencin<sup>30</sup>, G. Parsenios<sup>31</sup>), miłość (tak m.in. D.L. Akin<sup>32</sup>), prawdę (tak m.in. J.A. du Rand<sup>33</sup>). J. Czerski wśród głównych zagadnień teologicznych 3 J wymienia dwa: pojęcie prawdy i gościnność chrześcijańską<sup>34</sup>. Podobnie J.R.W. Stott, który zbiorczo określa tematykę 2 i 3 J jako prawda, miłość chrześcijańska oraz gościnność<sup>35</sup>. Trzeba zauważyć, że o ile miłość i prawda, a także świadek/świadekstwo rzeczywiście są tymi leksemami, które stosunkowo często pojawiają się

22 Por. Wojciechowska – Rosik, „Having the Father”, 134, 152–159.

23 Bultmann, *The Johannine Epistles*, 2; Mendez, „Did the Johannine Community”, 354.

24 Zwykle przyjmuje się, że 3 J powstał po 2 J. A dowodem na to miałyby być stwierdzenie w w. 9, że nadawca już wcześniej napisał coś do kościoła. Wcześniejsze pismo odnosi się zazwyczaj do 2 J, ale przecież może być to 1 J, J lub tekst dziś zaginiony.

25 Wojciechowska – Rosik, „Having the Father”, 136–144.

26 Brown, *The Epistles of John*, 698.

27 S. Mędała, „Gościnność chrześcijańska”, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (red. R. Bartnicki *et al.*) (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10; Warszawa: ATK 1992) 97.

28 T.L. Wilder, “Teaching Outlines for 1, 2 and 3 John”, *Midwestern Journal of Theology* 5/1 (2006) 25.

29 J. MacArthur, *1–3 John* (The MacArthur New Testament Commentary; Chicago, IL: Moody Publishers 2007) [ePUB].

30 I. Lorencin, „Hospitality Versus Patronage: an Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John”, *AUSS* 46/2 (2008) 174.

31 Parsenios, *First, Second and Third John* (Paideia: Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014) 146.

32 Tak np. Akin, „Four Men”, 4.

33 Tak np. J.A. du Rand, „The Structure of 3 John”, *Neot* 13/1 (1979) 121–131.

34 J. Czerski, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 156; Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016) 215, 216.

35 J.R.W. Stott, *The Letters of John* (TNTC 19; Nottingham: InterVarsity 2009) [ePUB].

w tekście, o tyle gościnność (filoksenia lub synonimy)<sup>36</sup> jako pojęcie w liście nie występuje; jest rekonstruowana na podstawie wskazań właściwych (przyjmowanie) i niewłaściwych (nieprzyjmowanie i zakaz przyjmowania) zachowań wobec wędrownych nauczycieli/misjonarzy. Jedną z ciekawszych propozycji określenia głównej myśli 3 J podaje D. Jackman, który swoje refleksje nad listem tytułuje „Uczenie się przez przykład”<sup>37</sup>. Podobnie tematykę listu określa C. Lambe: „Naśladowanie dobrych przykładów”<sup>38</sup>. Z kolei B. Seremet wskazuje, że zasadniczym orędziem listu jest „Postępowanie władzy kościelnej”<sup>39</sup>. C.M. Pate tematykę 3 J określa jako konflikt w kościołach domowych<sup>40</sup>, a R. Yarbrough za kluczowe tematy listu uważa (1) radość z wytrwania w wierze; (2) znaczenie chrześcijańskiej gościnności; (3) podziały istniejące w kościele i (4) znaczenie etyki dla legitymizacji prawdziwej wiary<sup>41</sup>. Jednak wielu autorów tekstów introdukcyjnych i komentarzy nie zadaje sobie nawet trudu, by ustalić główny temat listu i przechodzi od razu do podziału i analizy tekstu (tak m.in. R. Bultmann<sup>42</sup>, I.H. Marshall<sup>43</sup>, S. Gądecki<sup>44</sup>, G. Strecker<sup>45</sup>, J. Lieu<sup>46</sup>, R.W. Yarbrough<sup>47</sup>, G. Parsenius<sup>48</sup>, M.S. Wróbel<sup>49</sup>).

Trudność w jednoznacznym określeniu tematu może wynikać z linearnej lektury 3 J. Z kolei tę linearną lekturę miałaby podpowiadać forma i gatunek tekstu. Trzeci List Jana uchodzi za jeden z najbardziej klasycznych listów Nowego Testamentu, taki, który niemal w całości wpisuje się w starożytne hellenistyczne wzorce epistolarne i konwencje retoryczne<sup>50</sup>. Zwięzłość pisma wskazuje na pokrewieństwo z zachowanymi starożytnymi listami prywatnymi, użyte formuły adresowe (ὁ πρεσβύτερος Γαῖω τῷ ἀγαπητῷ „prezbiter do

- 
- 36 J. Pytel, „Nowotestamentowa terminologia gościnności”, *RBL* 34/3 (1981) 162–165; P. Podeszwa, „Gościnność wobec «obcych braci» w świetle 3 J”, *BPTb* 9/2 (2016) 78; P. Podeszwa, „L'accoglienza trasforma da forestiero a ospite. Una riflessione alla luce della Terza Lettera di Giovanni”, *PzST* 43 (2023) 35–49.
- 37 D. Jackman, *Listy Jana Apostoła* (Biblia Dzisiaj; Katowice: Credo 2002) 225.
- 38 C. Lambe, *1–3 John and Revelation* (New Testament Commentary; La Vergne, TN: Covenant Books 2021) [ePUB].
- 39 Seremet, *Dzieje Apostolskie*, 116.
- 40 C.M. Pate, *The Writings of John. A Survey of the Gospel, Epistles and Apocalypse* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic 2011) [ePUB].
- 41 P.H. Davids – D.J. Moo – R. Yarbrough, *1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, Jude* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 2002) [ePUB 2016].
- 42 Bultmann *The Johannine Epistles*, 94.
- 43 I.H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1978) [ePUB].
- 44 Gądecki, *Wstęp*, 112, 114.
- 45 Strecker, *The Johannine Letters*, 253, 255.
- 46 Lieu, *I, II, III John*, 266; J. Lieu, *The Second and the Third Epistles: History and Background* (Bloomsbury Academic Collections: Biblical Studies; London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury 2015) 101.
- 47 R.W. Yarbrough, *1–3 John* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008) 363.
- 48 Parsenius, *First, Second and Third*, 149.
- 49 M.S. Wróbel, „Trzeci List św. Jana Apostoła”, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła. Listu św. Judy i Apokalipsy* (red. M. Rosik – M.S. Wróbel – H. Langkammer) (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia 5; Poznań: Pallotinum 2015) 87.
- 50 D.F. Watson, „A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric”, *CBQ* 51/3 (1989) 479.

umiłowanego Gajusa”<sup>51</sup> 3 J 1a) i salutacyjne na początku (περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦται σου ἡ ψυχὴ „przede wszystkim modłę się, abys miał się dobrze i był zdrowy, tak jak ma się dobrze twoja dusza” 3 J 2) i na końcu (εἰρήνη σοι ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι. ἀσπάξου τοὺς φίλους κατ’ ὄνομα „pokój Tobie. Pozdrawiają Cię przyjaciele. Pozdrów przyjaciół po imieniu” 3 J 15). Pochwała Demetriosia (Δημητρίω μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθὴς ἐστίν „[dobre] świadectwo wystawiane jest Demetriosowi przez wszystkich, przez samą prawdę, a i my świadczymy, wiedząc, że nasze świadectwo jest prawdziwe” 3 J 12) każe dodatkowo szukać podobieństw pomiędzy 3 J a standardowymi listami polecającymi opisanymi detalicznie w podręcznikach Pseudo-Libaniosa i Pseudo-Demetriosia<sup>52</sup>. W liście pojawiają się też elementy parenezy – pouczenia, co należy czynić (3 J 5–6.8.11), oraz *vituperatio* – oskarżenia Diotrefesa<sup>53</sup>, który opisywany jest nie tylko jako ten, który nie udziela gościny misjonarzom i zakazuje tego innym członkom wspólnoty, ale zarzuca się mu również oszczerstwa, złośliwą obmowę, próżność czy umiłowanie zaszczytów (3 J 9–10). Biorąc pod uwagę złożony charakter tego krótkiego tekstu, D.F. Watson określa jego gatunek jako retorykę epideiktyczną, której głównymi komponentami są właśnie pochwały z jednej strony i oskarżenia z drugiej<sup>54</sup>. Mają one na celu utwierdzić Gajusa w przekonaniu, że przybywającym do wspólnoty wędrownym nauczycielom i misjonarzom należy okazywać gościnność. Służą temu zastosowane środki stylistyczne, takie jak powtórzenia, symetrie i podobieństwa, antytezy, kontrasty (ww. 5–8.9–11), pewna przesadnia (ww. 4.6.9–10.12) i ozdobność stylu (ww. 2.11)<sup>55</sup>.

## 2. Ujęcia linearne

Odwołując się do wzorców antycznych, strukturę 3 J można przedstawić następująco:

Preskrypt – w. 1

*Exordium* – ww. 3–4

*Narratio* – ww. 5–6

*Probatio* – ww. 7–12

*Peroratio* – ww. 13–14.

Ten lub jeszcze bardziej ogólny podział na otwarcie listu, jego korpus i zakończenie, można spotkać w większości opracowań. Rzadko pozwala on zorientować się, co jest ideą przewodnią pisma.

51 O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia przytoczonych tekstów zostały wykonane przez autorów artykułu.

52 Parsenios, *First, Second and Third*, 148–149; Czernski, *Ewangelia i listy*, 212–213.

53 Watson, „A Rhetorical Analysis”, 483–484.

54 Watson, „A Rhetorical Analysis”, 484.

55 Watson, „A Rhetorical Analysis”, 500–501.

Właśnie w taki ogólny sposób list dzieli R.E. Brown<sup>56</sup>:

1. Formuła początkowa (ww. 1–2).
2. Korpus listu (ww. 3–14).
3. Formuła końcowa (w. 15).

Trójpodział zastosowany przez J. Lieu<sup>57</sup> sugeruje, że głównym tematem listu jest próba lojalności, ale tego autorka nie eksplikuje:

1. Uprzejmości otwierające list (ww. 1–4).
2. Próba lojalności (ww. 5–12).
3. Formuły końcowe (ww. 13–15).

W 2015 r. Lieu zweryfikowała ten podział i zaproponowała nowy – tym razem na pięć części<sup>58</sup>, w którym akcentowany jest konflikt we wspólnocie:

1. Pozdrowienia (ww. 1–2).
2. Wierne wsparcie Gajusa dla braci (ww. 3–8).
3. Konflikt z Diotrefesem (ww. 9–10).
4. Opowiedzieć się po stronie dobra (ww. 11–12).
5. Pozdrowienia końcowe (ww. 13–15).

Z kolei J. MacArthur<sup>59</sup> stara się w tytułowaniu poszczególnych części uwypuklić kwestię gościnności:

1. Pochwała chrześcijańskiej gościnności (ww. 1–8).
2. Potępienie naruszania chrześcijańskiej gościnności (ww. 9–11).
3. Wnioski dotyczące chrześcijańskiej gościnności (ww. 12–15).

Trochę szerzej poszczególne części opisuje M.S. Wróbel<sup>60</sup>:

1. Wstęp (ww. 1–3):
  - nadawca – Prezbyter (w. 1);
  - adresat – umiłowany Gajus (w. 1);
  - pozdrowienie-życzenie (w. 2);
  - dziękczynienie (w. 3).
2. Korpus listu – egzortacja (ww. 4–12):
  - pochwała postępowania Gajusa (ww. 4–8);
  - nagana postępowania Diotrefesa (ww. 9–11);
  - pochwała Demetriosia (w. 12).
3. Zakończenie (ww. 13–15):
  - życzenie pokoju;
  - pozdrowienie.

<sup>56</sup> Brown, *The Epistles of John*, 701–702.

<sup>57</sup> Lieu, *I, II, III John*, 266–284.

<sup>58</sup> Lieu, *The Second and the Third Epistles*, 101–124.

<sup>59</sup> MacArthur, *1–3 John*.

<sup>60</sup> Wróbel, *Trzeci List św. Jana*, 89.



Ten sam schemat z rozwinięciem stosuje J. Czerski<sup>61</sup>:

1. Wstęp (ww. 1–4):
  - adres – życzenie, dziękczynienie.
2. Część zasadnicza (ww. 5–12):
  - pochwała Gajusa za gościnność wobec gospodarzy (ww. 5–8);
  - wroga postawa Diotrefesa (ww. 9–10);
  - wskazania dla Gajusa i polecenie Demetriosia (ww. 11–12).
3. Zakończenie (ww. 13–15):
  - zapowiedź wizyty – życzenie pokoju – pozdrowienia końcowe.

S.S. Smalley odchodzi od trójpodziału na rzecz podziału listu na cztery części<sup>62</sup>:

1. Wprowadzenie epistolarne (ww. 1–2).
2. Słowa do Gajusa (ww. 3–8).
3. Przypadek Diotrefesa i Demetriosia (ww. 9–12).
4. Pozdrowienia końcowe (ww. 13–15).

Podobnie J.R.W. Stott<sup>63</sup>, który w niemal każdej części dostrzega skoncentrowanie się nadawcy na innej osobie:

1. Wiadomość/przekaz do Gajusa (ww. 1–8).
2. Wiadomość/przekaz koncentrująca się na Diotrefesie (ww. 9–10).
3. Wiadomość/przekaz koncentrująca się na Demetriosie (ww. 11–12).
4. Zakończenie i pozdrowienia (ww. 13–14).

Jeszcze więcej części tego krótkiego listu wyróżnia I.H. Marshall<sup>64</sup>. Jednak uszczegółowienie podziału i mnożenie partykularnych tematów nie sprzyja określeniu tematu głównego:

1. Adres i pozdrowienia (ww. 1–4).
2. Nadawca chwali Gajusa (ww. 5–8).
3. Nadawca denuncjuje Diotrefesa (ww. 9–10).
4. Nadawca chwali Demetriosia (ww. 11–12).
5. Słowa końcowe i pozdrowienia (ww. 13–15).

W tej propozycji widać pewną symetrię: pochwała Gajusa i pochwała Demetriosia została rozdzielona denuncjacją Diotrefesa. Marshall nie rozwija jednak tej symetrii.

61 Czerski, *Ewangelia i listy*, 212–213.

62 S.S. Smalley, *1, 2, 3 John* (WBC 51; Waco, TX: Word Book 1984) 343.

63 Stott, *The Letters of John*.

64 Marshall, *The Epistles of John*.



Na pięć części w bardzo podobny sposób, choć inaczej tytułując wydzielone fragmenty, 3 J dzieli też R. Yarbrough<sup>65</sup>:

1. Pozdrowienia Gajusa (ww. 1–4).
2. Pochwała Gajusa (ww. 5–8).
3. Radzenie sobie z Diotrefesem (ww. 9–10).
4. Końcowa rada i pochwała (ww. 11–12).
5. Pożegnanie (ww. 13–15).

G. Parsenios<sup>66</sup> w podziale stara się uwypuklić opozycję pomiędzy gościnnością i niegościnnością:

1. Epistolarne formuły otwierające (ww. 1–4).
2. Gościnność wobec misjonarzy (ww. 5–8).
3. Niegościnność Diotrefesa (ww. 9–10).
4. Rekomendacja Demetriosa (ww. 11–12).
5. Epistolarne formuły końcowe (ww. 13–15).

Jeszcze inaczej do tekstu podchodzi D.L. Akin<sup>67</sup>. Według niego list opiera się na prezentacji czterech postaw reprezentowanych przez czterech różnych bohaterów: Gajusa, Diotrefesa, Demetriosa i Prezbitera. Trzy pozytywne przykłady łączy idea naśladowania Jezusa i Jego miłości poprzez usługiwanie, okazywanie gościnności i przywiązania oraz takie postępowanie, które będzie skutkować pozytywnym świadectwem. Zaprzeczeniem tego i ostrzeżeniem jest przykład negatywny – postępowanie Diotrefesa:

1. Gajus. Człowiek o właściwej postawie (ww. 1–8):
  - A. Żyj duchowo (ww. 1–2).
  - B. Postępuj zgodnie z prawdą (ww. 3–4).
  - C. Służ wiernie (ww. 5–6).
  - D. Hojnie usługuj (ww. 7–8).
2. Diotrefes. Człowiek postępujący źle (ww. 9–10):
  - A. Nie kieruj się pychą ani ambicją (w. 9).
  - B. Nie bądź arogancki (w. 9).
  - C. Nie wygłaszaj perwersyjnych oskarżeń (w. 10).
  - D. Nie zmuszaj innych do haniebnego działania (w. 10).
3. Demetrios. Człowiek z dobrym świadectwem (ww. 11–12):
  - A. Dąż do pobożnego przykładu (w. 11).
  - B. Miej dobre świadectwo (w. 12).

<sup>65</sup> Yarbrough, *1–3 John*, 363–364.

<sup>66</sup> Parsenios, *First, Second and Third*, 149.

<sup>67</sup> D.L. Akin, *Exalting Jesus in 1, 2 & 3 John* (Christ-Centered Exposition Commentary; Nashville, TN: B & H Publishing Group 2014) [ePUB].

4. Jan. Człowiek o sercu pasterza (ww. 13–14):
  - A. Pragnij obecności współwyznawców (w. 13).
  - B. Pragnij pokoju dla współwyznawców (w. 14).

Szczegółowo strukturę listu stara się też rozpisać K.H. Jobes, ale to jeszcze bardziej utrudnia uchwycenie myśli przewodniej<sup>68</sup>:

1. Adres i pozdrowienie (ww. 1–4):
  - A. Adres (w. 1).
  - B. Życzenie pomyślności (w. 2).
  - C. Podstawa zaufania prezbitera (wobec Gajusa) (w. 3).
  - D. Ukryte napomnienia (w. 4).
2. Powód napisania (ww. 5–8):
  - A. Potwierdzenie gościnności Gajusa (ww. 5–6a).
  - B. Wezwanie do czynienia dobra (ww. 6b–8).
3. Problem z Diotrefesem (ww. 9–11):
  - A. Nie przyjmuje napomnienia od starszego (w. 9).
  - B. Publicznie dyskredytuje starszego (ww. 10a–e).
  - C. Nie przyjmuje chrześcijan popieranych przez starszego (ww. 10f–h).
  - D. Przyjmujących wyrzuca z Kościoła (w. 10i).
  - E. Nakaz czynienia tego, co słuszne (w. 11).
4. Przedstawienie Demetriosa (w. 12):
  - A. Wszyscy, którzy znają Demetriosa, dają o nim świadectwo (12a–b)
  - B. Świadectwo o Demetriosie daje sama prawda (w. 12c).
  - C. Starszy osobiście poleca Demetriosa (w. 12d).
  - D. Starszy potwierdza wiarygodność swojego świadectwa (ww. 12e–f).
5. Zakończenie (ww. 13–15):
  - A. Jest więcej do powiedzenia, kiedy starszy złoży wizytę (ww. 13–14).
  - B. Życzenie pokoju w trudnej sytuacji (w. 15a).
  - C. Wymiana pozdrowień (ww. 15b–c).

Mimo tak szczegółowego rozpisania poszczególne elementy oznaczone A, B, C itd. nie odpowiadają sobie. Wciąż jest to odczytanie linearne, z którego niewiele wynika poza określeniem kolejności pojawiania się motywów.

Jak widać, podział bardzo podstawowy, bazujący na trzech, czterech lub nawet pięciu częściach rzeczywiście nie pozwala na ogół wyciągnąć wniosków odnośnie do głównego tematu, a zwłaszcza przesłania teologicznego 3 J. Sama detalizacja tekstu, wskazanie organizacji jego elementów lub ich opis mogą być przydatne, ale tu okazują się niewystarczające<sup>69</sup>.

68 K.H. Jobes, *1, 2 & 3 John* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Zondervan 2014) [ePUB 2016].

69 B. Olsson, „Structural Analyses in Handbooks for Translators”, *BT* 37/1 (1986) 120.

Wydaje się, że nieco więcej można powiedzieć o tematyce listu na podstawie ujęć strukturalnych opierających się na powtarzalności pewnych pojęć.

### 3. Ujęcia strukturalne

Jedną z pierwszych prób takiego ujęcia tematu podjął J.A. du Rand. Zaproponował, aby przyrzeć się znaczeniu terminu ἀλήθεια w 3 J oraz strukturom syntaktycznym, w jakich to słowo się pojawia (ww. 1.3.4.8.12). Najpierw tekst jako przykład klasycznego w formie listu antycznego został podzielony na podstawie linearnego odczytu na:

1. Wprowadzenie (ww. 1–2).
2. Dziękczynienie (ww. 3–4).
3. Korpus listu (ww. 5–11).
4. Rekomendacja (w. 12).
5. Zakończenie (ww. 13–15).

W ramach tego podziału powstały sekcje, które – jak się okazuje – odpowiadają sobie strukturalnie i tematycznie (tabela 1).

Tabela 1. Struktura 3 J według J.A. du Randa

|          |                |                                                                                                          |
|----------|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Sekcja 1 | Pozdrowienie   | Adres i błogosławieństwo.                                                                                |
| Sekcja 2 | Dziękczynienie | Za to, że dzieci chodzą w prawdzie.                                                                      |
| Sekcja 3 | Apel           | Aby być gościnnym dla tych, którzy wyszli dla imienia Jezusa; gościnność Gajusa jako przykład pozytywny. |
| Sekcja 4 | Apel           | Aby nie naśladować zła, lecz dobro; niegościnność Diotrefesa jako przykład negatywny.                    |
| Sekcja 5 | Rekomendacja   | Demetrios.                                                                                               |
| Sekcja 6 | Zakończenie    | Plany związane z podróżą i pozdrowienia.                                                                 |

Źródło: zestawienie za J.A. du Rand, „A Structure of 3 John”, 129.

Widać, że sekcja 1 koresponduje z sekcją 6, sekcja 2 z 5 (dla Prezbitera powodem do radości jest fakt, że jego dzieci „chodzą w prawdzie”; podobne „chodzenie w prawdzie” charakteryzuje też Demetrios), natomiast sekcja 3 i 4 powiązane są ze sobą antytetycznie<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Du Rand, „A Structure of 3 John”, 129.

Choć du Rand nie mówi tego wprost, to jednak jego propozycję można uznać za propozycję struktury opartej o chiasm:

- A. (sekcja 1)
  - B. (sekcja 2)
    - C. (sekcja 3)
      - C'. (sekcja 4)
        - B'. (sekcja 5)
          - A'. (sekcja 6).

Na podstawie tak zarysowanej struktury du Rand stwierdza, że głównym przesłaniem listu jest zaznaczenie przeciwieństwa pomiędzy tymi, którzy chodzą w prawdzie, czyli są od/z Boga, a tymi, którzy nie chodzą w prawdzie, czyli Boga nie widzieli. Wyrazem chodzenia w prawdzie jest okazywanie gościnności wobec wędrownych misjonarzy, odmowa gościnności jest natomiast brakiem prawdy i oznacza nieznaną Boga. Przykładem chodzącego w prawdzie jest Gajus, natomiast przykładem kogoś, kto w prawdzie nie chodzi, jest Diotrefes. Zaznaczone zostały również związki pomiędzy nadawcą a odbiorcą listu, które też opierają się na prawdzie.

Regularną, koncentryczną strukturę 3 J proponuje I. Lorencin<sup>71</sup>:

- A. ww. 1–2
  - B. w. 3
    - C. w. 4
      - D. ww. 5–6
        - E. w. 7
          - F. w. 8
            - E'. w. 9
              - D'. w. 10
                - C'. w. 11
                  - B'. w. 12
                    - A'. ww. 13–15.

Sekcja A to typowy antyczny wstęp do listu, w którym wymieniony zostaje nadawca i odbiorca pisma. Potem pojawiają się życzenia zdrowia. Z kolei odpowiadająca sekcji A sekcja A' to konwencjonalne zakończenie listu, w którym nadawca wyraża nadzieję, że wkrótce zobaczy Gajusa i przesyła pozdrowienia jemu oraz jego przyjaciołom. Sekcje B i B' łączy podobne słownictwo oparte o leksem μαρτυρέω. W w. 3 dotyczy to pozytywnego świadectwa o Gajusie, w w. 12 – pozytywnego świadectwa o Demetriosie; innymi słowy – w obu przypadkach

<sup>71</sup> I. Lorencin, *Hospitality Versus Patronage: An Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John* (Dys. 87, Seventh-day Adventist Theological Seminary; Berrien Springs, MI 2007) 89–93.

chodzi o pochwałę. Drugim leksemem łączącym sekcje B i B' jest ἀλήθεια, która potwierdza niejako pozytywne świadectwo o Gajusie i Demetriosie. Sekcja C i C' zachęcają odbiorcę do podążania drogą prawdy. W w. 4 nadawca stwierdza, że nie ma dla niego większej radości niż ta, kiedy słyszy, że jego dzieci postępują/chodzą w prawdzie. Wiersz 11 zawiera apel, aby naśladować to, co dobre, a nie to, co złe. Sekcje D i D' funkcjonują na zasadzie antytezy. Sekcja D (ww. 5–6) odwołuje się do pozytywnego przykładu Gajusa, o którego miłości zaświadczyli bracia. To również zachęta do przyjmowania wędrownych misjonarzy i do tego, aby ich hojnie wyposażać na dalszą drogę. D' (w. 11) to z kolei negatywny przykład nie tylko nieudzielania gościny braciom, ale też wykluczania ze wspólnoty tych, którzy chcą tę gościnność okazać. Kontrast pomiędzy postępowaniem Gajusa i Diotrefesa oraz pozytywne i negatywne wartościowanie postaw jest oczywiste. Sekcje E i E' łączy doświadczenie niegościnności. W E (w. 7) bracia doświadcniają niegościnności od pogan, w E' (w. 9) Diotrefes nie przyjmuje Prezbitera i jego towarzyszy. Oznacza to, że postępowanie Diotrefesa bliższe jest obyczajom pogan niż chrześcijan. Wreszcie w centrum listu znajduje się element F, który nie ma swojego odpowiednika. Jest to uniwersalna zachęta – stąd forma 1 os. liczby mnogiej – aby przyjmować wędrownych misjonarzy, bo w taki sposób można przyczynić się do rozpowszechniania prawdy. To zalecenie, zachęta do okazywania gościnności misjonarzom wydaje się więc według Lorencina głównym tematem i przesłaniem całego listu.

Interesującą propozycję przedstawia J.P. Heil<sup>72</sup>. List dzieli na dwie części w oparciu o słownictwo i tematykę związaną ze świadectwem. Pierwsza część (ww. 1–8) dotyczy zaświadczenia przed Kościołem o miłości Gajusa; druga (ww. 9–15) traktuje o braku takiego świadectwa odnośnie do postępowania Diotrefesa oraz o poświadczeniu (dobrych) czynów Demetriosa. Część pierwsza przedstawia się następująco:

A. ww. 1–3a

B. w. 3b

C. w. 4a

B'. w. 4b

A'. ww. 5–8.

Tylko w sekcjach A i A' występują wyrażenia dotyczące miłości – ἀγαπητῶ, ἀγαπῶ (w. 1), ἀγαπητέ, (ww. 2 i 5) i ἀγάπη (w. 6). Tylko tu pojawia się określenie bracia ἀδελφοί (ww. 3a i 5) oraz czasownik zaświadczyć μαρτυρέω (ww. 3a i 6). Rzeczownik prawda użyty jest w datiwie wraz z rodzajnikiem – τῇ ἀληθείᾳ (ww. 3a i 8). Inaczej o prawdzie mówi się w sekcji B i B'. Prawda pojawia się tu w wyrażeniu przyimkowym ἐν ἀληθείᾳ bez rodzajnika (ww. 3b i 4b). Ponadto paralelizm sekcji B i B' opiera się na czasowniku περιπατέω. Nieparalelnym elementem jest C, czyli 4a z jednostkowym występowaniem leksemu radość χαρά. Oznaczałoby to, że centralnym tematem części pierwszej jest ogromna radość z faktu, że i Gajus, i inne „dzieci” Prezbitera postępują zgodnie z prawdą.

<sup>72</sup> Heil, 1–3 John.

Budowa części drugiej wygląda następująco:

A. ww. 9–10

B. w. 11a

C. w. 11b

C'. w. 11c

B'. w. 11d

A'. ww. 12–15.

Podobnie jak poprzednio, chiastyczna budowa generowana jest na podstawie powtarzalności i unikalności leksemów występujących w poszczególnych sekcjach. Jedynie w sekcji A i A' pojawia się czasownik pisać γράφω (ww. 9 i 13). W tym przypadku użyte zostały zaimki w 1 os. liczby mnogiej – ἡμεῖς (9.10 i 12). Zastosowano tu wreszcie wyrażenia z rdzeniem φίλο-: φιλοπρωτεύων (w. 9) oraz φίλοι i φίλους (w. 15). Paralelizm elementów B i B' opiera się na przymiotniku κακός (11a, 11d), a paralelizm elementów C i C' na leksemie ἀγαθός (11b i 11c). Centralne położenie sekcji C i C' oznacza, że w tym fragmencie szczególnie istotna jest kwestia naśladowania tego, co dobre i czynienia dobra. Tylko na podstawie czynienia dobra można rozpoznać tych, którzy są od/z Boga.

#### 4. Podobieństwa strukturalne 2 i 3 J

Wspomniano już o podobieństwach formalnych pomiędzy Drugim i Trzecim Listem św. Jana. Skłoniły one niektórych biblistów do twierdzeń na temat zależności 2 J od 3 J. Skierowany do Gajusa 3 J miałby być listem autentycznym, napisanym przez Prezbitera w reakcji na konfliktową sytuację we wspólnocie kierowanej przez Diotrefesa. Jego forma i zwięzłość była na tyle atrakcyjna, że zdecydowano się ją wykorzystać również przy tworzeniu tekstu 2 J, który nie jest autentycznym listem<sup>73</sup>. Oznaczałoby to, że 2 J zależny i wzorowany jest na 3 J<sup>74</sup>. Widać to przede wszystkim w przedstawieniu się nadawcy jako Prezbitera oraz w zakończeniu, gdzie 2 J 12 imituje 3 J 13–14. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę opisaną wyżej hipotezę o niemal równoległym powstawaniu 2 i 3 J oraz wysłaniu wszystkich trzech listów w pakiecie do przeczytania podczas nabożeństwa, to podobieństwo struktur dwóch najkrótszych pism Nowego Testamentu stanie się jeszcze bardziej prawdopodobne i nie będzie ograniczało się tylko do formuł inicjalnych oraz finalnych lub podstawowego podziału tekstu na otwarcie listu, jego korpus i zakończenie. Nadawca przedstawiający się jako Prezbitery z obawy przed odmową przeczytania jego homilii we wspólnocie Diotrefesa prawie jednocześnie pisał bądź dyktował list na wpół prywatny (3 J) i list publiczny (2 J) wprowadzający do bardziej rozwiniętego nauczania (1 J). Tę równoległą pracę być może

<sup>73</sup> Tak np. Bultmann, *The Johannine Epistles*, 1, 106.

<sup>74</sup> Bultmann twierdzi dodatkowo, że 2 J zależny jest też od 1 J (Bultmann, *The Johannine Epistles*, 106).

wspomina w 3 J 9. Nic więc dziwnego, że stosował podobne sformułowania i w podobny sposób komponował treść. Można też sobie wyobrazić pewien towarzyszący tej pracy pośpiech – dlatego w jednym i drugim przypadku zdecydował się zakończyć listy, gdy tylko zaczęło brakować karty, obiecując osobiste spotkanie i rozwinięcie niektórych ledwie zaznaczonych kwestii.

To podobieństwo kompozycyjne zauważył m.in. S. Gądecki<sup>75</sup> i przedstawił je jak w tabeli 2.

Tabela 2. Podobieństwa kompozycyjne 2 J i 3 J według S. Gądeckiego

| 2 J                                         | 3 J                            |
|---------------------------------------------|--------------------------------|
| 1. Wstęp (ww. 1–3).                         | 1. Wstęp (ww. 1–2).            |
| 2. Radość z dzieci (w. 4).                  | 2. Radość z dziecka (ww. 3–4). |
| 3. Miłość wzajemna (ww. 5–6).               | 3. Miłość wzajemna (ww. 5–8).  |
| 4. Zwodziciele (w. 7).                      | 4. Zwodziciel (ww. 9–10).      |
| 5. Uważajcie na siebie (ww. 8–9).           | 5. Uważaj na siebie (w. 11).   |
| 6. Nie przyjmujcie zwodzicieli (ww. 10–11). | 6. Przyjąć brata (w. 12).      |
| 7. Zakończenie (ww. 12–13).                 | 7. Zakończenie (ww. 13–15).    |

Gądecki słusznie twierdzi, że nie ma powodów, aby stosować inne kryteria podziałów wobec 2 i 3 J. Tym bardziej że gubi się wtedy całe podobieństwo, a nawet identyczność budowy obu tekstów złożonych z tych samych elementów. Takie synoptyczne zestawienie pozwala rzeczywiście w nowym świetle postrzegać przedstawioną w listach sytuację, np. Diotrefes jawi się nie tylko jako niechętny Prezbiterowi i wędrownym misjonarzom opo-  
nent przewodzący lokalnej wspólnotcie, ale również jako zwodziciel głoszący fałszywe nauki (por. 2 J 7). Demetrios byłby nie tylko kurierem przekazującym listy, ale też krzewicielem prawdy, nauki Chrystusowej, którego należy przyjąć, bo nie stanowi zagrożenia dla Janowej teologii (2 J 8–10), o czym zaświadcza sam Prezbiter i inni wystawiający Demetriosowi pozytywne i wiarygodne świadectwo (3 J 12)<sup>76</sup>.

Postulaty Gądeckiego można odnieść do refleksji odnośnie do struktury. Autorzy prezentowanego tekstu jakiś czas temu badali strukturę 2 J i zaproponowali taki jej obraz:

Preskrypt – w. 1a–c

A. wykład o trwaniu w miłości i prawdzie – ww. 1d–6

B. ostrzeżenie – ww. 7–8

C. antytetyczna sentencja – w. 9

B'. ostrzeżenie – ww. 10–11

A'. planowany wykład – w. 12

Końcowa salutacja – w. 13.

<sup>75</sup> Gądecki, *Wstęp*, 115.

<sup>76</sup> Gądecki, *Wstęp*, 115–116.



W centrum listu stoi sentencja: Παῖς ὁ [...] μὴ μένων ἐν τῇ διδασκῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδασκῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει „Każdy, kto nie trwa w nauce Chrystusowej, ten nie ma Boga, [każdy], kto trwa w nauce, ten ma i Ojca, i Syna”. Sentencja ta, wyróżniająca się pod względem retorycznym i syntaktycznym, nie tylko stanowi główną myśl teologiczną listu, ale jest też zasadą hermeneutyczną, która ułatwia odczytanie 2 J jako autonomicznego i dojrzałego tekstu o charakterze teologicznym<sup>77</sup>.

Wydaje się, że podobnie można przedstawić strukturę 3 J:

Preskrypt – ww. 1–2

A. świadectwo o dobrym postępowaniu – ww. 3–8

B. świadectwo o złych uczynkach – ww. 9–10

C. tranzycja – formuła wprowadzeniowa – w. 11a

D. antytetyczna sentencja – w. 11b–e:

a. ten, kto dobrze czyni, jest z Boga – w. 11 b–c

b. ten, kto źle czyni, nie widział Boga – w. 11 d–e

A'. Świadectwo o dobrym postępowaniu – w. 12

B'. Zapowiedź kontynuacji wykładu/świadectwa opartego na sentencji – ww. 13–14

Końcowa salutacja – w. 15.

Jak widać, oba listy zbudowane są wokół sentencji znajdującej się w centrum. Sentencja z 3 J 11b–e również wyróżnia się pod względem retorycznym i syntaktycznym. Podobnie jak maksyma z 2 J 9 stanowi nie tylko główną myśl teologiczną, ale jest też zasadą hermeneutyczną porządkującą refleksje Prezbitera i pozwalającą doprecyzować znaczenie kluczowych dla listu pojęć wygenerowanych na podstawie analizy frekwencyjnej i kontekstowej, takich jak prawda, miłość, świadectwo. Pod względem strukturalnym 3 J jest nieco mniej regularny niż 2 J. Może to wynikać z pośpiechu, w jakim był pisany, z faktu zastosowania elips, a wreszcie z pierwotnego założenia, że miał być to list prywatny albo półprywatny i jako taki nie wymagał tak wielkiej staranności, jak listy publiczne czy literackie.

Centralna sentencja wprowadzona jest tranzycyjną formułą: *Αγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν* „Umiłowany, nie naśladow zła, lecz dobro” (element C, który nie ma swojego odpowiednika zamykającego). Tranzycja ta z jednej strony może być podsumowaniem poprzednich rozważań opartych na dwóch przykładach, z drugiej ma zwrócić uwagę odbiorcy na uniwersalizującą maksymę, którą powinien zapamiętać. Ułatwić to ma chiasm utworzony przez wprowadzenie (a, b) i sentencję (b', a'):

a. nie naśladow zła

b. lecz dobro

b'. kto dobrze czyni, jest z Boga

a'. kto źle czyni, Boga nie widział.

<sup>77</sup> Wojciechowska – Rosik, „Having the Father”, 152–159.

Łatwiejszemu zapamiętaniu służy umieszczenie sentencji wraz z formułą wprowadzającą pomiędzy dwoma skontrastowanymi przykładami: B (ww. 9–10) to przykład negatywny odnoszący się do postępowania Diotrefesa, ilustrujący zło – τὸ κακόν i czynienie zła – κακοποιέω, A' (w. 12) to przykład pozytywny odnoszący się do postępowania Demetriosa. Trzeba zauważyć, że mimo wszystko przykład Demetriosa jest dość ogólny. Nie wiadomo dokładnie, czego dotyczy wiarygodne świadectwo wszystkich i Prezbitera. Nieco światła może na tę enigmatyczną sytuację rzucić właśnie zestawienie elementów A i A'. W sekcji A (ww. 3–8) świadectwo dotyczyło 1. „prawdy” Gajusa (w. 3); 2. postępowania/chodzenia w prawdzie (w. 4); 3. wiernego/wiarygodnego postępowania, czyli uczynienia czegoś dla braci i to obcych (w. 5); 4. miłości (w. 6a); 5. czynienia dobrze, czyli wyprawienia braci w sposób godny Boga (w. 6b–c). Było to związane z przekonaniem, że przyjmowanie braci – wędrownych misjonarzy (w. 7) przyczynia się do szerzenia prawdy (w. 8). Można więc spodziewać i domyślać się, że również w sekcji A' (w. 12) świadectwo będzie dotyczyło podobnych działań Demetriosa: samej prawdy, postępowania/chodzenia w prawdzie, wiarygodnego postępowania, czyli czynienia czegoś dla obcych braci, wyprawiania, hojnego wyposażania na drogę wędrownych misjonarzy, czyli czynienia dobrze lub też przyjmowania misjonarzy i przyczyniania się w ten sposób do szerzenia prawdy. Oznaczałoby to, że Demetrios podzielał światopogląd oraz system wartości Gajusa i postępował tak samo jak Gajus, o czym zaświadcza „wszyscy”. Z kolei świadectwo będące w istocie pochwałą Demetriosa ma utwierdzić Gajusa w słuszności dotychczasowego postępowania, nawet jeśli nie podoba się ono Diotrefesowi i nawet jeśli ze strony Diotrefesa grożą za to jakieś sankcje.

W przedstawionej strukturze zwraca uwagę brak eksplikacji elementu B' paralelnego do elementu B (ww. 9–10). Najprawdopodobniej nadawca zastosował tutaj pewną elipsę, której wypełnienie nie sprawiało odbiorcy kłopotu. Struktura i zapowiedź (ww. 13–14) sugeruje, że może być to dopowiedzenie odnoszące się do przykładów negatywnych<sup>78</sup>. Pośród przykładów pozytywnymi a negatywnymi uderza, przynajmniej na pierwszy rzut oka, brak symetrii, choć przykładów karygodnego zachowania Diotrefesa jest nawet więcej niż przykładów godnego pochwały postępowania Gajusa (i Demetriosa). Element B obejmuje witupeacyjną wyliczankę wad i zarzutów wobec Diotrefesa: 1. umiłowanie zaszczytów (w. 9b); 2. nieuznawanie autorytetu Prezbitera (w. 9c.); 3. obmowa/oszczerstwa wobec Prezbitera i jego stronników (w. 10c); 5. odmawianie gościny wędrownym misjonarzom (w. 10d); 6. zabranianie członkom wspólnoty przyjmowania wędrownych misjonarzy (w. 10d); 7. wykluczanie ze wspólnoty nie tylko za udzielenie gościny, ale nawet za chęć ugoszczenia przybyszów (w. 10e). Elementy A i A' nie były wobec siebie symetryczne; A był bardziej rozbudowany, A' trzeba było rekonstruować na podstawie A. Również wobec sekcji B i B' można zastosować tę strategię. Prezbyter zatem będzie chciał dopowiadać i ukonkretniać oskarżenia Diotrefesa, aby ten stracił jakikolwiek szacunek Gajusa i stał się dla

<sup>78</sup> Zob. niżej.

adresata antywzorcem chrześcijańskiego postępowania, którego – zgodnie z zaleceniem tranzytywnym z 11 *αα* – absolutnie nie należy naśladować.

## 5. Sentencja 3 J 11b–e jako idea teologiczna i zasada hermeneutyczna

Jak już kilkakrotnie wspomniano, centralną sentencję z 3 J 11b–e można uznać nie tylko za wskazującą główny temat teologicznego listu, ale też zasadę hermeneutyczną, której podporządkowany jest pozostały materiał. Warto zauważyć, że 3 J 11 zawiera jedyne w całym liście tak wyraźne odwołanie do Boga<sup>79</sup>. W 3 J 6, gdzie też pojawia się termin *θεός*, odniesienie ma charakter ilustracyjny, porównawczy (*προπέμψας ἄξιως τοῦ θεοῦ* „wyprawiając w sposób godny Boga”), a nie teologiczny, jak tutaj. Nadawca też zmienia leksykę wartościującą i oceną. W 3 J 5 działania wobec braci ocenia jako czyn wierny/wiarygodny i używa przymiotnika *πιστός*<sup>80</sup> (*πιστὸν ποιεῖς*), a w w. 6 – wyprawienie braci jako czyn dobry/piękny i używa w tym celu przysłowka *καλῶς* (*καλῶς ποιήσεις* „dobrze/pięknie uczynisz”). Teraz w formule wprowadzeniowej stosuje rzeczownik *τὸ ἀγαθόν*, a w sentencji określenie to pojawia się w złożeniu *ἀγαθοποιῶν*. Podobnie przy złożeniu *κακοποιῶν* – czyniący zło. Wcześniej, w 3 J 10, oceniając słowa Diotrefesa jako złe czy niegodziwe, Prezbiter użył przymiotnika *πονηρός* (*τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς* „czyny, które czyni słowami niegodziwymi”).

Główna maksyma wyraźnie wyróżnia się w tekście nie tylko ze względu na specyficzne słownictwo, ale też ze względu na charakterystyczną budowę. Dotychczas, jak się wydaje, Prezbiter odnosił się do konkretnych osób i konkretnych sytuacji, teraz uniwersalizuje swoje przesłanie<sup>81</sup>. Być może nawet wykorzystał funkcjonującą w jego środowisku gotową paremię<sup>82</sup>, aby jeszcze mocniej zaakcentować nie jakiś pojedynczy fakt, lecz ogólną prawdę o zależności pomiędzy duchowością a jej manifestacją w uczynkach. Zazwyczaj sentencje opierają się na antytezach, paradoksach, czasem na paronomazji<sup>83</sup>. Tak jest również w tym przypadku. Oczywiście najbardziej rzuca się w oczy budowa antytetyczna, ale złożenia *ἀγαθοποιῶν* i *κακοποιῶν* można potraktować jako rodzaj paronomazji, czyli gry słów opartej na podobieństwie brzmieniowym, która służy do uwypuklenia kontrastu między zastosowanymi wyrażeniami i jako *homoioteleuton*, czyli wyrażenia o takim samym zakończeniu, ale o przeciwstawnych znaczeniach. Epiforycznie zastosowano rzeczownik *θεός*, który

79 H.-J. Klauck, *Lettere di Giovanni* (tłum. C. Esposto) (Commentario Paideia: Nuovo Testamento 22; Brescia: Paideia 2013) 508–512.

80 Przymiotnik w formie *neutrum singularis* jest często używany w funkcji przysłowka. W 3 J 6 ma miejsce właśnie takie zastosowanie.

81 A.R. Sikora, „«Widzenie» Boga w Listach św. Jana”, *Verbum Vitae* 16 (2009) 195.

82 Watson, „A Rhetorical Analysis”, 497.

83 Parsenios, *First, Second and Third*, 17.

pojawia się w wyrażeniach ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν „z/od Boga jest” oraz οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν „nie widział Boga” na końcu obu członów sentencji<sup>84</sup>.

Paralelizm antytetyczny głównej sentencji ma swoje przełożenie teologiczne. Pozytywnemu ἀγαθοποιῶν „temu, kto czyni dobro” w członie αα (w. 11b) odpowiada κακοποιῶν „ten, kto czyni zło” w członie βα (w. 11d). Z kolei dopowiedzeniu teologicznemu w αβ: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν „jest z/od Boga” (w. 11c), odpowiada dopowiedzenie z ββ: οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν „nie widział Boga” (w. 11e). Człony αβ i ββ są nie tylko opozycją, ale też wzajemnie się wyjaśniają: ten, kto jest z Boga, Boga widział, a ten, kto Boga nie widział, nie jest z/od Boga. W ten sposób opisano zarówno tożsamość, jak i duchowość czyniącego dobrze – czynienie dobrze jest dowodem zjednoczenia z Bogiem i świadomości tego zjednoczenia. I odwrotnie: czynienie zła oznacza brak wewnętrznej więzi z Bogiem<sup>85</sup>. W zero-jedynkowej optyce Prezbitera bez Boga czynić można wyłącznie to, co złe<sup>86</sup>.

Jeśli sentencję z w. 11 potraktować jako zasadę hermeneutyczną, można prześledzić, co nadawca listu uważa za dobre i złe czyny. Jak wynika z zaproponowanej struktury, w interpretacji członu a pomaga zestawienie elementów A i A', składających się na świadectwo o dobrym i wiernym postępowaniu (tabela 3).

Tabela 3. Sentencja 3 J w. 11 jako zasada hermeneutyczna – człon a

| Sentencja                                 | Komentarz – na czym polega czynienie dobra i bycie z Boga                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Człon a:<br>Kto dobrze czyni, jest z Boga | 3c: ty postępujesz w prawdzie;<br>4c: radość, gdy dzieci postępują w prawdzie;<br>5: wiernie postępujesz, gdy pomagasz braciom, nawet obcym;<br>6a–b: dobrze robisz, wysyłając ich w sposób godny Boga;<br>8: takich powinniśmy przyjmować, abyśmy stali się współpracownikami prawdy;<br>12: prawda świadczy o Demetriosie [i jego dobrym postępowaniu]. |

Zestawione razem elementy będące komentarzem do członu a sentencji tworzą tekst o budowie koncentrycznej. Ramy wyznaczają wypowiedzi o „chodzeniu w prawdzie”, między nimi umieszczono konkretne przejawy „czynienia dobra”, z czego można wnioskować, że dla nadawcy listu chodzenie w prawdzie przejawia się w bardzo konkretny sposób – w postępowaniu wobec braci – wędrownych misjonarzy. W centrum natomiast umieszczone zostało odniesienie do miłości, która stanowiłaby istotę prawdy i powstępowania w prawdzie:

<sup>84</sup> Watson, „A Rhetorical Analysis”, 498.

<sup>85</sup> Sikora, „«Widzenie» Boga”, 195–197.

<sup>86</sup> C.R. Campbell, 1, 2 & 3 *John* (The Story of God. Bible Commentary 19; Grand Rapids, MI: Zondervan 2017) 227.

- a. Postępowanie w prawdzie (ww. 3–4)
  - b. Konkretnie przejawy postępowania w prawdzie:  
Pomoc braciom, nawet obcym (w. 5)
    - c. Miłość (świadeztwo o miłości – w. 6a)
  - b'. Konkretnie przejawy postępowania w prawdzie:  
Wysyłanie braci w sposób godny Boga (w. 6b)  
Przyjmowanie braci/misjonarzy (ww. 7–8a)
- a'. Postępowanie w prawdzie, czyli  
współpracowanie z prawdą (w. 8b)  
prawda jako podstawa świadeztwa (w. 12).

Na podstawie tego zestawienia można też próbować definiować prawdę (chodzenie w prawdzie) i miłość w 3 J: chodzenie w prawdzie (element a) i współpracowanie z prawdą (element a') to kierowanie się zasadą gościnności (elementy b i b'), kierowanie się zasadą gościnności to przejaw miłości (element c). Stosując sylogizm, można więc powiedzieć, że chodzenie w prawdzie i współpracowanie z prawdą to przejaw miłości, ponieważ – jak słusznie zauważa G. Strecker – „Prawda wydarza się w aktach, w których *agape* staje się rzeczywista”<sup>87</sup>. Ostatecznie, biorąc pod uwagę założenie, że odniesienia do prawdy i miłości stanowią interpretację i komentarz do pierwszego członu głównej sentencji, oznacza to, że kierowanie się miłością w postępowaniu z braćmi, czyli chodzenie w prawdzie, to nie tylko „czynienie dobra”, ale też dowód „bycia z/od Boga” (i widzenia Boga).

Podobnie można przedstawić komentarz do drugiego członu sentencji, który w ogólnym schemacie wyrażony został elementem B (i eliptycznym elementem B'; tabela 4).

Tabela 4. Sentencja 3 J w. 11 jako zasada hermeneutyczna – człon b

| Sentencja                                   | Komentarz – na czym polega czynienie złe, niewidzenie Boga                                                                                                                                                   |
|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Człon b:<br>Kto złe czyni, nie widział Boga | 9b: pragnienie pierwszeństwa; nieuznawanie (nieprzyjmowanie) prezbitera i jego wysłanników;<br>10b–g: złe słowa; obmowa; nieprzyjmowanie braci<br>zakaz przyjmowania braci pod groźbą wyrzucenia z Kościoła. |

87 G. Strecker, *Theology of the New Testament* (New York – Berlin: De Gruyter 2000) 430. Oczywiście, prawda w 3 J może odnosić się zarówno do ortodoksji Gajusa, jak i do jego postępowania. Z pewnością autor listu zakłada ortodoksję Gajusa i nie podejmuje żadnych wysiłków, aby poprawić jego doktrynę. Według w. 5 jest to wierna praca Gajusa na rzecz braci – podróżyjących misjonarzy, którzy potrzebowali wsparcia. Dlatego w tym kontekście nacisk jest położony raczej na zachowanie Gajusa niż na jego wierność doktrynie chrystologicznej (W.H. Harris III, *1, 2, 3 John: Comfort and Counsel for a Church in Crisis* [Dallas, TX: Biblical Studies 2003] 259).

W przeciwieństwie do komentarza pozytywnego członu sentencji komentarz do członu negatywnego opiera się tylko na skonkretyzowanym i szczegółowym opisie złych czynów. Czynić zło to naśladować Diotrefesa zarówno w odniesieniu do zaspokajania własnych ambicji (chęć zajmowania pierwszego miejsca we wspólnocie i autorytarne decydowanie o jej kształcie m.in. przez wykluczanie innych), jak i w odniesieniu do innych (obmowa, nieprzyjmowanie wysłanników Prezbitera i innych przybywających, czyli zakaz czynienia dobra). Skoro sentencja z w. 11b–e jest tu zasadą hermeneutyczną, można stwierdzić, że postępowanie Diotrefesa nie tylko jest wartościowane negatywnie jako „czynienie zła”, ale również jest dowodem braku więzi z Bogiem, „widzenia Boga”. Być może przy podejmowaniu autorytarnych decyzji Diotrefes powoływał się na wolę Bożą lub swoją więź z Bogiem, na to, że z/od Boga jest. Prezbiter tymczasem demaskuje go, wskazując, że skoro źle czyni, to nie ma mowy o jego głębokiej więzi z Bogiem ani głębokim doświadczaniu Boga.

Elementy składające się na sekcję B (i B') również tworzą układ koncentryczny:

- a. Pragnienie pierwszeństwa (w. 9bα)
  - b. nieuznawanie (nieprzyjmowanie) prezbitera i jego wysłanników (w. 9β)
    - c. złe słowa i obmowa (w. 10b)
    - b'. nieprzyjmowanie braci i zakaz przyjmowania pod groźbą usunięcia ze wspólnoty (w. 10c–d)
- a' (być może kontynuacja wykładu o złych uczynkach na wzór wykładu o prawdzie, chodzeniu w prawdzie, współpracowaniu z prawdą).

Jak widać, taki układ wymagałby uzupełnienia. Element a' pokrywałby się z elementem B', w którym Prezbiter zapowiada dopowiedzenie do tego, co już napisał (ww. 13–14). Rekonstrukcja tego elementu nie wydaje się teraz trudna. Opiera się na paraleli sekcji A-A' oraz B-B'. Skoro w sekcji A-A' elementy a i a' ze sobą korespondowały i dotyczyły postępowania w prawdzie, współpracy z prawdą i świadectwa opartego na prawdzie, można przypuszczać, że w sekcji B-B' elementy a i a' również będą ze sobą korespondowały i nawiązywały do postępowania zaprzeczającego prawdzie i uniemożliwiającego świadectwo oparte na prawdzie. Potwierdza się w ten sposób wcześniejsza intuicja, że to, co Prezbiter zamierza przekazać ustnie, dotyczy przejawów złego postępowania, które dowodzi braku więzi z Bogiem.

Jeśli zestawimy ze sobą koncentryczne schematy sekcji A-A' oraz B-B', to można uchwycić opozycje poszczególnych punktów budowane na podstawie przyjęcia sentencji z w. 11b–e jako podstawy hermeneutycznej, gdzie człon a i człon b stanowią wobec siebie antytezy, ale też – jak zaznaczono – wzajemnie się wyjaśniają (tabela 5).

Tabela 5. Budowa sekcji A-A' i B-B'

| Sekcja A-A'                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Sekcja B-B'                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>a. Postępowanie w prawdzie (ww. 3–4)</p> <p>b. Konkretnie przejawy postępowania w prawdzie: pomoc braciom, nawet obcym (w. 5)</p> <p>c. miłość (świadeztwo o miłości – w. 6a)</p> <p>b'. Konkretnie przejawy postępowania w prawdzie: wysyłanie braci w sposób godny Boga (w. 6b), przyjmowanie braci/misjonarzy (ww. 7–8a).</p> <p>a'. Postępowanie w prawdzie, czyli współpracowanie z prawdą (w. 8b), prawda jako podstawa świadectwa (w. 12).</p> | <p>a. Pragnienie pierwszeństwa (w. 9bα)</p> <p>b. Nieuznawanie (nieprzyjmowanie) Prezbitera i jego wysłanników (w. 9β)</p> <p>c. złe słowa i obmowa (w. 10b)</p> <p>b' nieprzyjmowanie braci i zakaz przyjmowania pod groźbą usunięcia ze wspólnoty (w. 10c–d)</p> <p>a'. Być może kontynuacja wykładu o złych uczynkach, które nie mają nic wspólnego z prawdą, chodzeniem w prawdzie, współpracowaniu z prawdą (w. 13).</p> |

Ogólnej refleksji o postępowaniu w prawdzie zaprzeczałoby zatem egoistyczne zamięłowanie i dążenie do zapewnienia sobie zaszczytów (punkty a). Z konkretnymi przejawami postępowania w prawdzie, czyli przyjmowania wędrownych misjonarzy kontrastowałyby równie konkretne przykłady nieprzyjmowania Prezbitera i wykluczania ze wspólnoty tych, którzy chcą postępować w prawdzie (punkty b i b'). Antytezą świadectwa o miłości i miłości jako zasadzie postępowania byłyby złe, oszczercze słowa (punkty c). Z kolei z refleksją o postępowaniu w prawdzie, współdziałaniu z prawdą i prawdą jako postawą świadectwa opartą na postępowaniu Demetriosa najlepiej kontrastowałaby refleksja o braku prawdy i niemożności zaświadczenia o prawdzie oparta na dalszej charakterystyce Diotrefesa i/lub jego zwolenników (punkty a'). Jeśli dodatkowo założyć paralelizm pomiędzy punktami a i a" w sekcji B-B', to można przypuszczać, że przykłady całkowitego rozmiłowania się z prawdą dotyczyłyby egoistycznych działań nakierowanych na dobro własne, a nie na dobro wspólnoty.

Podsumowanie

Drugi i Trzeci List św. Jana najprawdopodobniej powstawały w tym samym czasie i odnoszą się do tej samej sytuacji w tej samej wspólnotcie, której przewodzi Diotrefes i której członkiem jest Gajus. Dlatego struktury obu tekstów są do siebie zbliżone. Opierają się na podaniu łatwej do zapamiętania antytetycznej sentencji, która jest komentowana, wyjaśniana i interpretowana przez zawarte w listach przykłady. W obu przypadkach sentencje można uznać nie tylko za nośniki głównej idei teologicznej, ale też za podstawy hermeneutyczne, organizujące treść listów.



Przyjęcie 3 J 11b–e za główną tezę teologiczną i zasadę hermeneutyczną pozwala spojrzeć na list jako na tekst teologicznie autonomiczny, w którym mocno akcentuje się więź z Bogiem jako podstawę czynienia dobra. Synonimem czynienia dobra jest chodzenie w prawdzie, a konkretną realizacją chodzenia w prawdzie – przyjmowanie wędrownych nauczycieli i wyposażanie ich na dalszą drogę. Świadek o chrześcijańskiej miłości nie jest więc czymś abstrakcyjnym, lecz powołaniem się na konkretne przykłady czynienia dobra. Postępowanie odwrotne – odmawianie gościny misjonarzom i grożenie tym, którzy ich przyjmują lub tylko mają taki zamiar, wykluczeniem ze wspólnoty – jest nie tylko czynieniem zła. Jest też dowodem braku więzi z Bogiem i braku doświadczenia Boga.

Zestawienie głównych sentencji z 3 J i 2 J: „kto dobrze czyni, jest z Boga, kto źle czyni, Boga nie widział” oraz „każdy, kto nie trwa w nauce Chrystusowej, Boga nie ma; kto trwa w nauce, ten ma i Ojca, i Syna” wydaje się wskazywać na dwie perspektywy patrzenia na wspólnotę odbiorców listów. Perspektywa 3 J byłaby perspektywą praktyczną, 2 J – transponowałby tę perspektywę praktyczną i konkretną na bardziej teoretyczną i ogólną. Jeśli taka intuicja byłaby właściwa, można by wyciągnąć także wnioski odnośnie do okoliczności i kolejności powstania obu listów. Prezbiter zaniepokojony sytuacją we wspólnocie zarządzanej przez Diotrefesa pisze list do członka tej wspólnoty – Gajusa. Pokazuje, że postępowanie Diotrefesa nie może wynikać z głębokiej więzi z Bogiem, nie opiera się bowiem na miłości, nie ilustruje chodzenia w prawdzie, nie może być podstawą świadectwa, które na prawdzie, czyli czynieniu dobra, się opiera. W tym przypadku chodzenie w prawdzie/czynienie dobra przekłada się na przyjmowanie i godne wyposażenie wędrownych misjonarzy. W drugim liście (2 J) ten sam nadawca kontynuowałby kwestię prawdy i miłości, dodając argumenty pochodzące z przykazania/nauki Jezusa. Mimo przeniesienia refleksji na bardziej teoretyczny i ogólny poziom wciąż miałby na uwadze konkretną sytuację zarysowaną w 3 J. Jeśliby więc pojawił się ktoś, kto – jak Diotrefes – podważałby naukę Chrystusa i Jego przykazanie miłości, to właśnie takiego człowieka nie należałoby nie tylko przyjmować, ale nawet pozdrawiać. Odmawiając gościnności wędrownym nauczycielom, człowiek, który – jak wspomniano w 3 J – nie ma żadnej głębokiej więzi z Bogiem, z Boga nie jest i Boga nie widział, sprzeciwia się (nie trwa w) nauce Chrystusowej, nie ma więc ani Ojca, ani Syna. A skoro przykazanie miłości pochodzi od Jezusa, to odrzucenie tego przykazania byłoby właściwie jednoznacznie z zaprzeczeniem, że Jezus przyszedł w ciele (tutaj nadawca listu stosuje hiperbolę). W tym świetle można nawet zaryzykować stwierdzenie, że 2 J 7 odnosi się do Diotrefesa i jego zwolenników, którzy w oczach Prezbitera stają się zwodzicielami i antychrystami<sup>88</sup>. Jeśli więc w 2 J miałyby się znajdować nawiązania do 3 J, należy uznać, że 3 J powstał jako pierwszy. Jednak niemal w tym samym czasie powstał 2 J – jako uogólniające dopowiedzenie i ostrzeżenie przed ludźmi pokroju Diotrefesa, którzy powołują się na Boga, w istocie zaś z/od Boga nie są, Boga nie widzieli, Boga nie mają, bo nie trwają w nauce Chrystusa. To ich, a nie tych, którzy chcą przyjmować wędrownych nauczycieli, powinien spotkać ostracyzm i wykluczenie ze wspólnoty.

<sup>88</sup> Por. W. Loader, *The Johannine Epistles* (Epworth Commentaries; London: Epworth 1992) xxviii.

## Bibliografia

- Akin, D.L., „Four Men and Their Reputations. 3 John 1–14”, *Midwestern Journal of Theology* 5/1 (2006) 3–10.
- Akin, D.L., *Exalting Jesus in 1, 2, 3 John* (Christ-Centered Exposition Commentary; Nashville, TN: B & H Publishing Group 2014) [ePUB].
- Brown, R.E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 30; Garden City, NY: Doubleday 1982).
- Bultmann, R.K., *The Johannine Epistles* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1973).
- Campbell, C.R., *1, 2 & 3 John* (The Story of God. Bible Commentary 19; Grand Rapids, MI: Zondervan 2017).
- Czerski, J., *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 156; Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016).
- Davids, P.H. – Moo, D.J. – Yarbrough, R.W., *1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, Jude* (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 2002) [ePUB 2016].
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. Tekst polski i grecki* (tłum. A. Caba; red. H. Pietras) (Kraków: Wydawnictwo WAM 2013).
- Gądecki, S., *Wstęp do pism Janowych* (Gniezno: Gaudentinum 1996).
- Harris III, W.H., *1, 2, 3 John – Comfort and Counsel for a Church in Crisis* (Dallas, TX: Biblical Studies 2003).
- Heil, J.P., *1–3 John. Worship by Loving God and One Another to Live Eternally* (Cambridge: SCM 2015) [ePUB].
- Hill, C.E., *The Johannine Corpus in the Early Church* (New York: Oxford University Press 2004).
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* (tłum. J. Brylowski) (Kraków: Bernardinum 2018).
- Jackman, D., *Listy Jana Apostoła* (Biblia Dzisiaj; Katowice: Credo 2002).
- Jobes, K.H., *1, 2 & 3 John* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Zondervan 2014) [ePUB 2016].
- Johnson, L.T., *The Writings of the New Testament. An Interpretation* (London: SCM Press 1999).
- Klauck, H.-J., *Lettere di Giovanni* (tłum. C. Esposto) (Commentario Paideia: Nuovo Testamento 22; Brescia: Paideia 2013).
- Lambe, C., *1–3 John and Revelation* (New Testament Commentary; La Vergne, TN: Covenant Books 2021) [ePUB].
- Lieu, J., *I, II, III John. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2008).
- Lieu, J., *The Second and the Third Epistles: History and Background* (Bloomsbury Academic Collections: Biblical Studies; London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury 2015).
- Loader, W., *The Johannine Epistles* (Epworth Commentaries; London: Epworth 1992).
- Lockett, D.R., *Letters for the Church. Reading James, 1–2 Peter, 1–3 John as Canon* (Downers Grove, IL: IVP Academic 2021) [ePUB].
- Lorencin, I., „Hospitality Versus Patronage: an Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John”, *Andrews University Seminary Studies* 46/2 (2008) 165–174.
- Lorencin, I., *Hospitality Versus Patronage: an Investigation of Social Dynamics in the Third Epistle of John* (Dys. 87, Seventh-day Adventist Theological Seminary; Berrien Springs, MI 2007).
- MacArthur, J., *1–3 John* (The MacArthur New Testament Commentary; Chicago, IL: Moody Publishers 2007) [ePUB].
- Marshall, I.H., *The Epistles of John* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1978).

- Mędała, S., „Gościnność chrześcijańska”, *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (red. R. Bartnicki *et al.*) (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 10; Warszawa: ATK 1992) 97–101.
- Mendez, H., „Did the Johannine Community Exist?”, *Journal for the Study of the New Testament* 42/3 (2020) 350–374.
- Olsson, B., „Structural Analyses in Handbooks for Translators”, *The Bible Translator* 37/1 (1986) 117–127.
- van Oudtshoorn, A., „Every Letter Tells a Story: Mission and Unity at Odds in the Local Church. A Social-Normative Analysis of 3 John”, *Pacifica Australasian Theological Studies* 24/3 (2011) 267–282, <https://doi.org/10.1177/1030570X1102400304>.
- Painter, J. – McKnight, S., *Epistles of John and Jude* (Eerdmans Commentary on the Bible; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) [ePUB].
- Parzenios, G., *First, Second and Third John* (Paideia: Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Pate, C.M., *The Writings of John. A Survey of the Gospel, Epistles and Apocalypse* (Grand Rapids, MI: Zondervan Academic 2011) [ePUB].
- Podeszwa, P., „L'accoglienza trasforma da forestiero a ospite. Una riflessione alla luce della Terza Lettera di Giovanni”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 43 (2023) 35–49.
- Podeszwa, P., „Gościnność wobec «obcych braci» w świetle 3 J”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/2 (2016) 71–85.
- Pytel, J., „Nowotestamentowa terminologia gościnności”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 34/3 (1981) 162–165.
- du Rand, J.A., „The Structure of 3 John”, *Neotestamentica* 13/1 (1979) 121–131.
- Schnelle, U., „Die Reihenfolge der johanneischen Schriften”, *New Testament Studies* 57/1 (2011) 91–113.
- Seremet, B., *Dzieje Apostolskie i listy katolickie* (Academica 54; Tarnów: Biblos 2001).
- Sikora, A.R., „«Widzenie» Boga w Listach św. Jana”, *Verbum Vitae* 16 (2009) 183–198.
- Smalley, S.S., *1, 2, 3 John* (Word Biblical Commentary 51; Waco, TX: Word Book 1984).
- Stott, J.R.W., *The Letters of John* (Tyndale New Testament Commentaries 19; Nottingham: InterVarsity 2009) [ePUB].
- Strecker, G., *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 1996).
- Strecker, G., *Theology of the New Testament* (New York – Berlin: De Gruyter 2000).
- Watson, D.F., „A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric”, *Catholic Biblical Quarterly* 51/3 (1989) 479–501.
- Wilder, T.L., „Teaching Outlines for 1, 2 and 3 John”, *Midwestern Journal of Theology* 5/1 (2006) 20–26.
- Wojciechowska, K. – Rosik, M., „Having the Father and the Son – The Structure, Main Theological Idea and Hermeneutical Principle of the Second Epistle of John”, *Biblical Annals* 13/1 (2023) 133–161.
- Wróbel, M.S., „Trzeci List św. Jana Apostoła”, *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła. Listu św. Judy i Apokalipsy* (red. M. Rosik – M.S. Wróbel – H. Langkammer) (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia 5; Poznań: Pallotinum 2015).
- Yarbrough, R.W., *1–3 John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008).



## Review



Erich S. Gruen, *Scriptural Tales Retold: The Inventiveness of Second Temple Jews* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 39) (London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney: Clark 2024). Pp. IX+172. \$ 82.80 E-book. \$ 103.50 Hb. ISBN: 978-0-567-71517-3

**Wojciech Bejda**

Pomeranian University in Słupsk

wojciech.bejda@upsl.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1581-9628>

Renowned scholar Erich Gruen returns with a third book that examines the ‘rewritten Bible’ genre typical of the Second Temple period.<sup>1</sup> In the Introduction (pp. 1–12), he outlines the book’s theme, which is the ‘rewritten Bible’. Despite the vast scholarship on this subject, there are some fundamental issues that still need clarifying. One of them is the problem of what exactly the rewritten Bible is, why it emerged, and what relationship it has to the writings that constitute the canon of the Bible. Apart from the issue of the final formation of the above-mentioned canon, which did not take place in the Hellenistic period, when the authors of the Apocrypha and Pseudepigrapha were active, it can be said that the Septuagint itself was an example of a rewritten Bible due to the differences between it and the Hebrew text. As the author notes, the tradition of paraphrasing the sacred text has its roots in the distant past, as the Books of Chronicles can be considered rewritten compared to 2 Samuel and Books of Kings (p. 5). However, it may be noted that there were books that received more special treatment than others. We have examples of the rewritten Pentateuch, but not the *Book of Jubilees*.

Gruen also ponders how one can understand the assertion that a work rich in additions and omissions (e.g. Josephus’s *Jewish Antiquities*) does not differ from the text of the biblical books on which it is based (pp. 3–5). Numerous explanations were presented, which did not remove doubts as to how one could treat the statement that the paraphrase does not differ from the source text. Gruen, based on an analysis of the approach of Jewish historians, poets, playwrights, philosophers, and novelists, comes to the conclusion that their activity resulted from the importance which they assigned to the paraphrased writings. He also

<sup>1</sup> *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Hellenistic Culture and Society 30; Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1998) XX+335; *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 29; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2018) XIV+574. This second book is a collection of previously published articles except for one chapter (‘Was There Judeophobia in Classical Antiquity?’, 313–332).



tries to establish the reason for the creation of Apocrypha and Pseudepigrapha (pp. 10–11). The reasons usually indicated are exegesis for Jews and apology for gentile audiences.

In nineteen short chapters, typically ranging from two to eleven pages (only one has fifteen), the author analyses passages of the Bible that are problematic from an exegetical point of view: (1) 'The Tower of Babel' (why people decided to build it and what was God's reason for confusing the languages, pp. 13–19); (2) 'Abraham in Egypt' (Abraham's unethical behaviour towards Pharaoh, pp. 21–24); (3) 'Sarah and Hagar' (Sarah's cruel behaviour towards the Egyptian slave and Abraham's compliant attitude towards his wife, pp. 25–30); (4) 'The Aquedah' (God's lack of motives in testing Abraham, binding Isaac, pp. 31–38), (6) 'The Rape of Dinah' (the insidious and murderous character of Jacob's sons, Simeon and Levi, pp. 43–52); (7) 'The Conflicting Character of Joseph' (the patriarch presented as a boastful, power-loving manipulator, but also an outstanding statesman, pp. 53–62); (8) 'Tamar and Judah' (a Canaanite woman more orthodox than Judah the Israelite, pp. 63–70); (12) 'Balaam and His Wayward Prophecy' (Why did Yahweh speak through a pagan prophet? How to explain the behaviour of the prophet who acts arbitrarily and is reprimanded by a donkey?, pp. 83–94); (13) 'Yael and Death of Sisera' (not very wise and brave Barak and treacherous Yael who killed Sisera, pp. 95–99); (14) 'Jephthah and His Daughter' (Jephthah's dramatically ill-considered oath and his daughter's attitude, pp. 101–105); (15) 'Samson as Superhero' (submissive to women, impulsive and cunning, but also a stupid hero, the role of God in Samson's adventures, pp. 107–114); (16) 'The Judean Monarchy and Saul' (God's inconsistency towards the idea of monarchy, His not entirely justified rejection of Saul, the dramatic rather than sinister character of Saul, pp. 115–129); (17) 'Solomon and the Building of the Temple' (the nature of Solomon's relations with neighbouring rulers, pp. 131–136); (18) 'The Travails of Job' (other highlights of Job's fate in the Hellenistic paraphrase, pp. 137–143); (19) 'The Additions to Esther' (theologising the narrative, pp. 145–148).

Four chapters do not rely on paraphrasing the biblical text or do so only to a limited extent. The first one discusses the patriarch's resistance and subterfuge before death, as he did not want to voluntarily give up his comforts and happy life ([5] 'The Testament of Abraham', pp. 39–41). The second one deals with the role of Moses as a judge and advisor, God's representative on earth in Ezekiel the Tragedian drama, or possibly as God's advisor in the work of Pseudo-Philo ([9] 'Moses and God', pp. 71–73). The next one is the narrative of Moses' military campaign in Ethiopia written by Josephus and Artapanos ([10] 'Moses in Ethiopia', pp. 75–77). The last one deals with the cultural role of Moses as an inventor of arts and technology, and a great leader according to Artapanos ([11] 'Moses as Universal Figure', pp. 79–81).

The choice of chapter topics is apt, as it focuses the analysis on those places that actually prompted Hellenistic authors to make efforts to interfere more deeply with the source text (a comprehensive analysis of the full narrative of each biblical character or theme is a task beyond the capabilities of a single researcher and the patience of the reader). This enables the reader to gain a more tangible and rapid insight into the nature of the Hellenistic-Jewish

attitude to the biblical text. Gruen seems to be especially interested in novice researchers, as they are the ones who find the chapter layout most useful. Experienced scholars do not need a summary of the biblical narrative, nor such basic information as the Testament of Levi is part of the *Testaments of the Twelve Patriarchs* (p. 48). The text also provides basic information on authorship and date of composition.

In a short conclusion (pp. 149–150), the author emphasises that ‘there is no pattern or formula for the revisions.’ This was partly because ‘the *Scriptures* in general were fluid and shifting’ (p. 149). Contrary to appearances, the pursuit of rewriting the biblical text ‘maintained, even strengthened, the authority of those tales, but also found room for creativity, inventive, and frequently quite entertaining variations of their rich themes and unforgettable characters’ (p. 150). The statement reveals a clearly articulated assumption that, apparently, all scholars of the literature of the Second Temple period could have sensed. However, it has not been expressed so clearly until now. The author’s assumption is correct, because the enormous importance of the Scriptures stimulated the desire to give them a new meaning or to build on their authority narratives that were more in line with changing social realities, literary trends, and emotional needs.

Gruen tries to show the different reasons for the changes. The authors could have been trying to convey a more coherent and interesting narrative (the narrative of the Tower of Babel in the *Book of Jubilees*, the story of Baalam in Josephus and Pseudo-Philo, the fate of Sisera in Pseudo-Philo, the story of Saul in Josephus, Jephthah and his daughter in Pseudo-Philo and the *Testament of Job*). The quest for a coherent and convincing narrative was not always successful (Pseudo-Philo and his narrative of the Tower of Babel).

Less frequently, however, the story became impoverished and boring, as in the case of Samson or the beginnings of the monarchy in Pseudo-Philo. More specifically, the author could ‘flesh out or sharpen the focus’ (p. 16) as Pseudo-Eupolemos did in the narrative of the Tower of Babel. Sometimes, the story was dramatised (the Haggadah in the *Book of Jubilees* and in Josephus, the fate of Jephthah in Pseudo-Philo or Saul in Josephus). The authors also expressed their sense of humour (*Testament of Abraham*, Artapanos, *Testament of Job*) by treating the paraphrased biblical narrative as literary entertainment (e.g., the history of Moses according to Artapanos).

Surprisingly, even though the biblical text was rewritten, one can sometimes see a secularisation of the narrative (Artapanos on Joseph’s career in Egypt) or a diminishing of God’s role (the narrative of Samson in Josephus). However, the most common goal was to show more clearly the motives of God and/or people (the narrative of the Tower of Babel in the *Book of Jubilees*, *Oracula Sibyllina* and Josephus; the fate of Samson in Pseudo-Philo), or to introduce God as the main agent (the Greek version of the *Book of Esther*). One can also note the omission of troublesome threads (e.g. the narrative of Judah and Tamar in Josephus).

Often, changes to the biblical text were intended to justify and sometimes idealise heroes, e.g. Abraham (*Book of Jubilees*, *Genesis Apocryphon*, Philo of Alexandria and Josephus), Sarah (*Book of Jubilees*, Josephus), Jacob (Josephus), Judah (*Book of Jubilees*, *Testament of*

Judah, Theodotus), Levi (*Testament of Levi*, Theodotus), Joseph (*Book of Jubilees*, Philo in *De Iosepho*, Josephus), Moses (Ezekiel the Tragedian, Pseudo-Philo, Josephus, Artapanos), Jephthah (Pseudo-Philo), Samson (Josephus). If an appropriate opportunity arose, they would elevate biblical heroes above pagan rulers (e.g. Solomon in Eupolemos).

On the other hand, for Philo in the treatise *De somniis*, Joseph was an example of a man overcome by pride, vanity and deceit. Occasionally in the Josephus narrative, he becomes an ambiguous figure, especially when it comes to the discussion of his behaviour toward the Egyptian Aseneth. In the novella *Joseph and Aseneth* this hero becomes an example of 'haughtiness, prudery, self-righteousness, authoritarianism, and contemptuousness' (p. 61), and furthermore of 'pomposity and arrogance' (p. 61). Perhaps the reason for the perception of Joseph's behaviour as unethical (which also applies to some other characters) is that modern sensibilities are influenced by conventions of politeness and tolerance.

Sometimes the presentation of biblical figures could be conditioned by the authors' own scholarly interests, as in the case of Philo of Alexandria, who was guided by the principles of allegorical interpretation. Gruen also points out that the description of Saul's reign served to present Josephus as a historian who is 'a serious and trustworthy researcher' (p. 135). Historians such as Pseudo-Eupolemos and Josephus also sought to weave the biblical narrative into Greek mythology and historiography. Not infrequently, authors tried to use paraphrases of biblical history for polemical/apologetic purposes (Philo of Alexandria and the Haggadah; the narrative of the murder of the Shechemites in Theodotus and the *Book of Jubilees*).

The merit of Gruen's book is the recognition of the various reasons for paraphrasing biblical texts. This is a reference to his earlier book, where he tried to show more extensively that Jews living in a Hellenistic culture sought to demonstrate their own military, cultural, and religious superiority over the peoples and cultures in which they lived. However, they did not do this out of hostility towards them or in an effort to convert pagans, but to satisfy the literary needs of their own community.<sup>2</sup> It also seems that in the previous book, the issue of humour contained in some texts was more emphasised (e.g. Artapanos, *Bel and Dragon*, *1 Esdras*, Greek additions to *Esther*, *Letter of Aristeeas*, *3 Maccabees*).<sup>3</sup>

Erich S. Gruen's book serves as a vibrant introduction to the 'rewritten Bible' genre of the Second Temple period, offering an engaging alternative to the often dry, academic overviews that may not captivate readers new to this literature. Scholars and enthusiasts will appreciate the representative selection of sources in the footnotes, which reflect Gruen's deep

2 Gruen, *Heritage and Hellenism*, 71, 108 ('[a] strong Jewish strain in Judaic culture pushed beyond accommodation and adjustment to stress Jewish advantage and superiority'); p. 188 ('[...] they underscored Jewish intellectual and ethical superiority over the Gentiles in whose midst they lived'); p. 244 ('[...] [s]uperior Jewish character, intelligence, and beliefs constitute recurrent refrains [...]'), cf. p. 245 and especially the chapter 7 'Pride and Precedence', pp. 246–291, where the author cites numerous examples of Hellenistic-Jewish authors striving to demonstrate the cultural superiority of patriarchs and other outstanding figures, as well as prevalence Judaism over paganism.

3 Gruen, *Heritage and Hellenism*, 159–160, 166–168, 171–172, 175–177, 181–183, 186–188, 205–206, 218–222, 234–240, 244–245.

familiarity with the field. He cites relevant publications and discusses them judiciously, grounding his arguments in current scholarship. The chapters are concise, possibly reflecting an awareness of modern readers – particularly younger audiences – who favour brief, digestible content akin to what they encounter online.

