

**Łódzkie  
Studia  
Teologiczne  
Kwartalnik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

**tom 31**

**rok 2022**

---

**nr 1**

**Łódź  
Theological  
Studies  
Quarterly**

**Theological Seminary in Łódź**

## **Rada Naukowa/Advisory Board**

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

**Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly**  
Wersja referencyjna/Original version

## **Kolegium Redakcyjne/Editorial Council**

### **Przewodniczący/Council-in-Chief**

ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

### **Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor**

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

### **Redaktorzy/Editors**

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD Łódź)

### **Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors**

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź),

dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź),

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),

ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn),

ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD Łódź),

ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

### **Redaktorzy językowi/Language Editors**

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

### **Adres Redakcji/Editorial Office**

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

### **ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE**

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski

[www.stoga.com.pl](http://www.stoga.com.pl)

**ROZWAŻANIA BIBLIJNE**

---

**BIBLICAL REFLECTIONS**

Redaktor naukowy/Scientific editor

Przemysław Kubisiak



## SPIS TREŚCI

Przemysław Kubisiak, *Słowo wstępne Redaktora naukowego* 7

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

- s. Dorota Chwiła FMA, *Znaczenie czasownika ΠΙΣΤΕΥΩ (wierzyć) w Ewangelii Janowej w kontekście starotestamentalnego יָאֵן* 11
- Michał Klukowski, *Proces wyłonienia się kanonu biblijnego w świetle rękopisów z Qumran* 23
- Przemysław Kubisiak, *Projekt Biblia Aramejska. „Targum Neofiti I”* 33
- Paweł Patorski, *„Nowe człowieczeństwo” w Chrystusie w teologii św. Pawła – analiza egzegetyczna Ef 4, 17–5, 2* 41
- Łukasz Popko OP, *„Biblia Hebraica Quinta”. Kontekst i znaczenie nowego wydania krytycznego* 59
- Bartłomiej Mateusz Sokal, *Biblical Ban on Tattoos (Lev 19:26-28). Background, Context, Meaning, and Perspectives* 71
- ks. Adrian Stępień, *Oścień z powodu ciała (2 Kor 12, 7–10). Kontekst, struktura, miejsce i funkcja w argumentacji Pawła* 97
- ks. Mirosław Wróbel, *Motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów w targumach* 115

### VARIA

- ks. Grzegorz Bielak, *„Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!”. Jak Cyprian Norwid (1821–1883) pomaga nam rozumieć współczesne znaki czasu?* 127
- Małgorzata Jaroszek, *Katyn – Golgotha of the East* 141

### RECENZJA

- Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Waldemar Chrostowski, *Dekalog*, Wydawnictwo „Biały Kruk”, Kraków 2020, ss. 255 153

### Z ŻYCIA SEMINARIUM

- Diariusz wydarzeń seminaryjnych. Rok akademicki 2020/2021 157
- Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2020 160

\*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 161

## TABLE OF CONTENTS

Przemysław Kubisiak, *Introductory word by scientific editor* 7

### DISSERTATIONS AND ARTICLES

s. Dorota Chwiła, *The meaning of the verb Πιστέω (Believe) in the gospel of John in the context of the old testament* 11

Michał Klukowski, *The process of the emergence of the biblical canon in the light of the Qumran manuscripts* 23

Przemysław Kubisiak, *Aramaic Bible. Targum Neofiti 1* 33

Paweł Patorski, „New humanity” in Christ in the theology of St. Paul – exegetical analysis of Eph 4:17–5:2 41

Łukasz Popko OP, *Biblia Hebraica Quinta. The context and significance of the new critical edition* 59

Bartłomiej Mateusz Sokal, *Biblical Ban on Tattoos (Lev 19:26-28). Background, Context, Meaning, and Perspectives* 71

ks. Adrian Stępień, *The thorn because of the flesh (2 Cor 12, 7–10). Context, structure, place and function in Paul's argument* 97

ks. Mirosław Wróbel, *Motifs of God's wrath against Israel and his Enemies in the Targum* 115

### VARIA

ks. Grzegorz Bielak, „Through everything you spoke to me – Lord!”. How does Cyprian Norwid (1821–1883) help us understand the contemporary „signs of the times”? 127

Małgorzata Jaroszek, *Katyn – Golgotha of the East* 141

### REVIEW

Jarosław Ćwikła (rec.), ks. Waldemar Chrostowski, *Dekalog*, Wydawnictwo „Biały Kruk”, Kraków 2020, ss. 255 153

### FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

A chronicle of Seminary events 2020/2021 157

A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 160

\*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 161

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Sekcja Nauk Biblijnych

## SŁOWO WSTĘPNE REDAKTORA NAUKOWEGO

יהוה מִהֲאָדָם וּתְדַעֶהָ  
כְּוָאֵל וְיִשְׁתַּבַּחֶהָ:  
(Ps 144, 3)

*O Panie, czym jest człowiek, że masz nad nim pieczę, czym syn człowieczy, że Ty o nim myślisz?* Tekst Psalmu 144 ukazuje nam prawdę, że człowiek jest umiłowaną przez Boga istotą, która pomimo że nie zasługuje na Bożą uwagę, to jednak nieustannie jej doświadcza. Co istotne, inicjatywa ta nie przychodzi na życzenie człowieka, lecz z własnej woli Pana Boga. Psalm 144 jest dziękczynieniem Autora – w tradycji jest nim król Dawid – wyśpiewanym i zagrany na *harfie o dziesięciu strunach* za opiekę i błogosławieństwo, dzięki któremu biblijny król odniósł zwycięstwo nad wrogiem.

Biblijny przekaz jest niezgłębiony. Interdyscyplinarność tego przekazu skupia w sobie wiele dziedzin naukowych, dzięki którym zrozumienie i poprawne spojrzenie na Słowo Boże staje się łatwiejsze i bez wątpienia bardziej świadome. Podstawą działalności każdego biblisty jest egzegeza tekstu oryginalnego (hebrajskiego, aramejskiego i greckiego), który daje możliwość bliższego poznania i odkrycia zapisanych w nim treści. Poza tym, nieocenioną pomocą w pracy nad Słowem Bożym jest krytyka tekstu, znajomość geografii Ziemi Świętej, historia Izraela oraz archeologia biblijna, która dostarcza niezliczonej liczby dowodów na poprawność historyczną opisywanych w Biblii wydarzeń. Wszystkie te elementy skupiają w sobie szeroko pojętą dyscyplinę określaną jak nauki biblijne.

Pierwszy numer tomy „Łódzkich Studiów Teologicznych” 2022 r. podejmuje tematykę biblijną. Autorzy, których prace znalazły się w tym opracowaniu, pochodzą ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i w swej pracy naukowej związani są z Sekcją Nauk Biblijnych KUL. Jeden artykuł pochodzi od Autora, o. Łukasza Popko OP, z renomowanej szkoły biblijnej Ecole biblique et archeologique francaise w Jerozolimie (Francuska Szkoła Biblijna i Archeologiczna). Autorami artykułów są profesorowie, doktorzy, doktoranci oraz studenci kształcący się w zakresie nauk biblijnych.

Ksiądz **Mirosław S. Wróbel** w artykule *Motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów w targumach* przedstawia stanowisko najstarszych aramejskich komentarzy biblijnych, które szerzej opisują motyw Bożej sprawiedliwości i Bożego miłosierdzia. Zauważa znaczącą kwestię braku antropomorfizmów i antropopatyzmów w stosunku do działania Bożego, co każe taktować Stwórcę jako byt czysto duchowy. Opierając się na targumach – w których temacie ks. prof. Wróbel jest specjalistą – poszukuje odpowiedzi o genezę Bożego gniewu i sposób jego przedstawienia w aramejskich tekstach targumicznych.

Profesor **Łukasz Popko OP** z Ecole biblique et archeologique francaise w Jerozolimie, jest również uczestnikiem zespołu badawczego, który opracowuje nowe wydanie krytyczne Biblii hebrajskiej. Artykuł *Biblia Hebraica Quinta. Kontekst i znaczenie wydania krytycznego*, jest przedstawieniem pracy o. Łukasza Popko nad krytycznym wydaniem Drugiej Księgi Królewskiej w ramach projektu Biblia Hebraica Quinta. Autor przybliży również podstawowe zagadnienia z krytyki tekstu biblijnego oraz jego kolejne wydania drukowane, wśród których Biblia Hebraica Quinta jest opracowaniem najnowszym.

**Przemysław Kubisiak** w artykule *Projekt Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1* przedstawia pracę zespołu naukowego skupionego wokół środowiska Sekcji Nauk Biblijnych KUL oraz innych polskich ośrodków badawczych pracujących nad wydaniem krytycznym *Targumu Neofiti 1* do Pięcioksięgu. Autor zaznacza, że jest to pierwsze polskie tłumaczenie aramejskich targumów, które zgodnie z intencją dyrektora projektu ks. prof. Mirosława S. Wróbla ma umożliwić zapoznanie się z przekładem tekstu oryginalnego, który w czasach Jezusa Chrystusa odczytywano wiernym w synagogach.

**Michał Klukowski** w artykule *Proces wyłonienia się kanonu biblijnego w świetle rękopisów z Qumran* przedstawia zagadnienie tekstu autorytatywnego, które jest kluczowe w rozróżnieniu tekstu odnoszącego się do zasad postępowania danej grupy społecznej, bądź też tekstu określanego przez taką grupę jako „święty”. Autor przedstawia argumenty, które wydają się pomocne w określeniu ksiąg biblijnych z Qumran jako autorytatywne bądź jedynie wspólnotowe.

Siostra **Dorota Chwila** FMA w artykule *Znaczenie czasownika ΠΙΣΤΕΥΩ (wierzyć) w Ewangelii Janowej w kontekście starotestamentalnego יָאֵן* przeprowadza gruntowną analizę hebrajskiego czasownika יָאֵן w Starym Testamencie. Następnie od LXX przechodzi do Nowego Testamentu, zauważając ciekawy zabieg czwartego Ewangelisty w stosunku do greckiego terminu πιστεύω.

Ksiądz **Adrian Stępień** jest autorem artykułu *Oścień dla ciała (2 Kor 12, 7–10). Kontekst, struktura, miejsce i funkcja w argumentacji Pawła*. W swoim tekście bada on strukturę retoryczną 2 Kor 12, 7–10, dowodząc przy tym starannego i przemyślanego ułożenia Listów św. Pawła. Autor dokonuje podziału omawianej perykopy, badając wpływ prozapodozy na składnię 2 Kor 12, 7–10.

**Paweł Patorski** w artykule „*Nowe człowieczeństwo*” w *Chrystusie w teologii św. Pawła – analiza egzegetyczna Ef 4, 17–5, 2* dokonuje egzegezy obszernego fragmentu Listu do Efezjan. Dokładność tej analizy stanowi tekst grecki, następnie



jego tłumaczenie na język polski oraz analiza form gramatycznych wraz z wielością ich interpretacji.

**Bartłomiej Sokal** w artykule *Biblical Ban on Tattoos (Lev 19:26–28). Background, Context, Meaning and Perspectives* podejmuje analizę wersetu Kpł 19, 26–18. Głównym zamiarem Autora jest przedstawienie roli tatuażu w świecie starożytnym. Przytaczając najnowsze odkrycia archeologiczne oraz analizując źródła starożytne, zarówno rabiniczne jak i międzytestamentalne, Autor przedstawia ciekawe spostrzeżenia jak i wnioski.

Numer wieńczą dwie publikacje w dziale VARIA, autorstwa ks. Grzegorza Bielaka „*Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!*” *Jak Cyprian Norwid (1821–1883) pomaga nam rozumieć współczesne znaki czasu?* oraz Małgorzaty Jaroszek *Katyn – Golgotha of the East*. W recenzji Jarosław Ćwikła prezentuje *Dekalog*, nową publikację ks. Waldemara Chrostowskiego,

Kolegium redakcyjne „Łódzkich Studiów Teologicznych” wyraża nadzieję, że lektura tomu 31(2022)1 pobudzi ciekawość Czytelników i spowoduje większy „głód” Pisma Świętego, którego przekaz i płynąca zeń nauka są nieprzebrane.

\* \* \*

Pierwszy tom kwartalnika „Łódzkich Studiów Teologicznych” 2022 jest bez wątpienia wyjątkowy, gdyż decyzją Ministerstwa Nauki i Edukacji z 1 grudnia 2021 r. czasopismo zostało wpisane na listę czasopism punktowanych ocenianych na 20 pkt.



s. DOROTA CHWIŁA FMA

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*  
*Sekcja Nauk Biblijnych*

## **ZNACZENIE CZASOWNIKA ΠΙΣΤΕΥΩ (WIERZYĆ) W EWANGELII JANOWEJ W KONTEKŚCIE STAROTESTAMENTALNEGO וַיִּשְׁמַע**

**Słowa kluczowe:** wiara, Ewangelia Janowa, Stary Testament, πιστεύω, וַיִּשְׁמַע

1. Wprowadzenie. 2. „Wierzyć” w Starym Testamencie. 2.1. Czasownik וַיִּשְׁמַע w Biblii hebrajskiej. 2.2. Czasownik πιστεύω w Septuagincie. 3. „Wierzyć” w Ewangelii Janowej. 3.1. Czasownik πιστεύω i jego znaczenia. 3.2. Nieobecność rzeczownika „wiara” (ἡ πίστις). 4. Zakończenie

### **1. WPROWADZENIE**

Temat relacji człowieka z Bogiem jest kluczowym zagadnieniem w Biblii. Bóg, objawiając się człowiekowi, wchodzi z nim w dialog. Tę odpowiedź na Boże objawienie *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazywa wiarą: „wiara jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia” (KKK 26).

To zagadnienie zajmuje szczególne miejsce w Ewangelii Janowej, której celem jest doprowadzenie czytelnika do wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego (J 20, 31). Ponadto sama częstotliwość użycia czasownika πιστεύω (98 razy) świadczy już o wadze tej tematyki. Stąd też Ignace de la Potterie nazywa ją „Ewangelią wiary”<sup>1</sup>. Janowa koncepcja wiary wydaje się bogatsza niż samo znaczenie greckiego czasownika πιστεύω. Zastanawiający jest również brak rzeczownika ἡ πίστις (wiara). Stąd rodzi się pytanie: dlaczego Jan Ewangelista nie zastosował formy rzeczownikowej, a jedynie czasownikową? Jaki to ma wpływ na Janowe rozumienie wiary?

<sup>1</sup> I. de la Potterie, *Wiara w pismach Janowych*, tłum. z fr. M.S. Wróbel, *Verbum Vitae* 5 (2004), 107.

W niniejszym artykule poddany zostanie analizie czasownik πιστεύω (wierzyć), występujący w czwartej Ewangelii w kontekście hebrajskiego rdzenia אמן. Ukazanie szerokiego pola semantycznego czasownika „wierzyć” w Biblii hebrajskiej, z uwzględnieniem greckiego tłumaczenia Septuaginty, pozwoli na głębszą analizę znaczenia Janowej koncepcji wiary. Następnie zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytania: co oznacza Janowy czasownik πιστεύω i co jest powodem nieobecności rzeczownika ή πίστις w czwartej Ewangelii.

## 2. „WIERZYĆ” W STARYM TESTAMENCIE

W Starym Testamencie „wierzyć w Boga” (האמין ביהוה) oznacza rozpoznać Go jako Boga, jako swojego Pana. Wiąże się to z konkretnymi cnotami i postawami, takimi jak: zaufanie, nadzieja, bojaźń i posłuszeństwo<sup>2</sup>. Biblijna wiara nie jest jednak ogólnym zaufaniem Bogu, ale jest mocno zakorzeniona w tym, czego Bóg dokonał w historii. Ma wyraźne odniesienie do przeszłości i w szczególny sposób wiąże się z wiernością. W Biblii ten, kto ma nadzieję (מאמין), jest jednocześnie tym, który jest wierny (אמן). Na kartach Starego Testamentu wielokrotnie można zauważyć, że wiara nie tylko odnosi się do przeszłości, dzieł już dokonanych przez Pana, ale również do przyszłości, ponieważ wiąże się z pewnością, że Bóg spełni to, co obiecał<sup>3</sup>. Wiara jest zatem pozytywną odpowiedzią człowieka na działanie Boga, natomiast jej przeciwieństwem jest szemranie i wątpliwości, które „wystawiają na próbę” samego Boga (Wj 16, 12).

### 2.1. CZASOWNIK אמן W BIBLII HEBRAJSKIEJ

Hebrajski rdzeń אמן występuje 137 razy w Starym Testamencie. W koniugacji Qal pojawia się jedynie 7 razy, zawsze w formie imiesłowu, określając kogoś, komu została powierzona odpowiedzialność sprawowania opieki i wychowywania dzieci, co świadczy o zaufaniu wobec tej osoby<sup>4</sup>.

Szersze pole semantyczne odnajdujemy w koniugacji Nifal. W tej formie czasownik występuje 46 razy: 33 razy jako imiesłów, 5 razy w perfectum, a 8 razy w imperfectum. Imiesłów przybiera znaczenie przymiotnikowe i jeśli odnosi się do osoby, to wskazuje kogoś, na kim można zawsze polegać, jest to ktoś godny zaufania, niezawodny. Natomiast w przypadku rzeczy oznacza: ciągły, nieustanny, mocny, stabilny, trwały<sup>5</sup>. Na przykład może odnosić się do choroby, która jest ciężka i długotrwała (Pwt 28, 59), do wody, która jest stała i nie wyczerpuje się (Iz 33, 16) lub do zwodniczego strumienia, który nie ma w sobie stałości (Jr 15, 18). Czasownik w Nifalu może być również użyty na określenie słów, które są zgodne z rzeczywistością, w sensie potwierdzenia ich prawdziwości (Rdz 42, 20). Dodatkowo słownik podaje jeszcze pozostałe tłumaczenia: „być stałym, pewnym, wiernym”,

<sup>2</sup> R. Bulman, A. Weiser, *πιστεύω*, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 10, Brescia 1975, 402.

<sup>3</sup> Tamże, 403.

<sup>4</sup> Zob. Lb 11, 12; Rt 4, 16; 2 Sm 4, 4; 2 Krl 10, 1.5; Est 2, 7; Iz 49, 23.

<sup>5</sup> A. Jepsen, אמן, *Grande Lessico dell' Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988, 637.

„być trwałym, ostać się”<sup>6</sup>. Warto zauważyć, że wspomniany imiesłów rzadko odnosi się do Boga, a znacznie częściej pojawia się w kontekście obietnicy danej dynastii Dawidowej<sup>7</sup>. Z jednej strony Bóg jest Tym, któremu można ufać, ponieważ dotrzymuje danego słowa, a z drugiej strony Jego obietnice są określone jako נאמן, ponieważ są trwałe i niezawodne<sup>8</sup>.

Ostatnią koniugacją, a zarazem najczęściej spotykaną (51 razy), w jakiej występuje omawiany czasownik, jest Hifil. Alfred Jepsen zauważa jednak pewien problem w interpretacji i tłumaczeniu tej formy, ponieważ הִאֲמִין może mieć znaczenie zarówno deklaratywne („być mocnym, stabilnym”, „stać się godnym zaufania”), jak i sprawcze („czynić kogoś mocnym, stabilnym”), które charakterystyczne jest dla tej koniugacji<sup>9</sup>. Termin ten występuje również z przyimkami ל i ב, i oznacza „stać mocno, czyli polegać na danej osobie”, „być przekonanym”, „wierzyć”, „pokładać ufność w”<sup>10</sup>. Czasownik odnosi się przede wszystkim do osoby lub jakiejś wiadomości, która zdobywa zaufanie, stałość, zostaje uznana za prawdziwą<sup>11</sup>. Może wiązać się także z przestrzeganiem przykazań (Pwt 9, 23), które stają się przedmiotem הִאֲמִין.

Ponadto z rdzeniem אמן są związane inne terminy: אמת (wierność, pewność, stałość, prawda)<sup>12</sup>, אמונה (stałość, wiarygodność, wierność, uczciwość)<sup>13</sup>, אמן („amen”, „na pewno”)<sup>14</sup>. Warto zauważyć, że termin אמונה z punktu widzenia gramatyki hebrajskiej jest formą bierną, która dosłownie oznacza kogoś, kto „jest podtrzymywany, wspierany, obdarzony zaufaniem”<sup>15</sup>. W Wj 17, 12 mowa jest o podpieraniu rąk Mojżesza w czasie modlitwy, co spowodowało, że jego ręce były אמונה (podniesione, wsparte). Warto również zwrócić uwagę na formę אמן („amen”), która występuje aż 28 razy w Starym Testamencie. Jest stosowana jako potwierdzenie rozkazu króla (1 Krl 1, 36), akceptacja Bożego przekleństwa (Lb 5, 22; Pwt 27, 15–26), pragnienie by spełniła się wyrocznia Pana (Jr 28, 6), albo jako końcowa formuła liturgiczna wypowiedziana po błogosławieństwie (Neh 8, 6; Ps 41, 14). Stąd też wyraża w pewien sposób związek między słowem a rzeczywistością<sup>16</sup>. Innymi słowy, wierzyć (הִאֲמִין), to powiedzieć „amen” wraz z przyjęciem konsekwencji, które są z tym związane<sup>17</sup>.

Podsumowując, należy zauważyć, iż rdzeń אמן jest związany z pewną ideą stabilności, stałości, niezawodności. Jeśli jednak odnosi się do ludzi, to zawiera w sobie

<sup>6</sup> J. Baumgartner, J. Stamm, L. Koehler, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starożytności*, Warszawa 2013, 62.

<sup>7</sup> Zob. 1 Sm 2, 35; 1 Sm 25, 28; 2 Sm 7, 16; 1 Krl 11, 38; 1 Krn 17, 23; 2 Krn 6, 17.24.

<sup>8</sup> A. Jepsen, art.cyt., 635.

<sup>9</sup> Tamże, 640.

<sup>10</sup> L. Koehler, dz.cyt., 62.

<sup>11</sup> A. Jepsen, art.cyt., 661.

<sup>12</sup> J. Baumgartner, J. Stamm, L. Koehler, dz.cyt., 67.

<sup>13</sup> Tamże, 61.

<sup>14</sup> Tamże, 62–63.

<sup>15</sup> Więcej na temat znaczenia terminu אמונה w Starym Testamencie – zob. E. Perry, *Meaning of 'emuna' in the Old Testament*, *Journal of Bible and Religion* 21/4 (1953), 252–256.

<sup>16</sup> R. Bulman, A. Weiser, art.cyt., 370.

<sup>17</sup> Tamże, 371.

element wątpliwości, sceptycyzmu. W odniesieniu do Boga natomiast zawsze pojawia się w stopniu absolutnym: Bóg jest wierny (אמן), a Jego słowa i obietnice są godne zaufania<sup>18</sup>.

## 2.2. CZASOWNIK ΠΙΣΤΕΥΩ W SEPTUAGINCIE

Hebrajski czasownik אמן w koniugacji Hifil jest zazwyczaj tłumaczony przez Septuagintę jako πιστεύω (44 razy). Jednak pojawiają się również inne greckie czasowniki takie jak: ἐμπιστεύω<sup>19</sup> (Pwt 1, 32; Sdz 11, 20), πείθω<sup>20</sup> (Prz 26, 25) i καταπιστεύω<sup>21</sup> (Mi 7, 5). Remigiusz Popowski przytacza następujące znaczenia czasownika πιστεύω: wierzyć, dawać wiarę, ufać, powierzać<sup>22</sup>. Ponadto, jak podaje konkordancja, grecki czasownik πιστεύω może odnosić się również do שמע (słuchać) i בטח (ufać)<sup>23</sup>. W tym miejscu warto zauważyć różnicę między czasownikiem בטח (ufać) a omawianym אמן. Czasownik בטח (ufać) może oznaczać: ufać we własne siły (Ps 49, 7; Prz 28, 26), we własne dzieła (Jr 48, 7), polegać na własnej sprawiedliwości (Ez 33, 13). Natomiast אמן nie odnosi się jedynie do podmiotu, ale opiera się na wzajemnej relacji<sup>24</sup>. Ponadto בטח może mieć negatywne znaczenie, np. idolatrii, czyli ufności pokładanej w bożkach (Iz 42, 17), co zaś nigdy nie jest wyrażane za pomocą czasownika אמן. Na podstawie tej krótkiej analizy można zauważyć, że grecki czasownik πιστεύω nie jest dosłownym ekwiwalentem אמן. Rzeczywistość wyrażona hebrajskim אמן wyraża koncepcję starotestamentalnej wiary, która odnosi się do relacji z Bogiem obejmującej całego człowieka: zarówno jego zewnętrzne postawy, jak i życie wewnętrzne<sup>25</sup>.

Kolejna różnica wynika z faktu, że język grecki ma rzeczownik oznaczający wiarę (ἡ πίστις), natomiast w języku hebrajskim nie ma jego dosłownego odpowiednika<sup>26</sup>. Może być to związane z tym, że Żydzi nie używali pojęć abstrakcyjnych, ich język był bardzo konkretny, znajdujący swoje odzwierciedlenie w życiu codziennym. Na przykład czasownik „gniewać się” oddany jest poprzez wyrażenie „zapaliły się nozdrza” (אף יחרר)<sup>27</sup>, natomiast „być ważnym” oznacza to samo,

<sup>18</sup> Bóg jest (אמן) wierny, zob. Pwt 7, 9; Iz 49, 7; Boże obietnice są (אמן) wierne, godne zaufania, zob. Ps 89, 29; Ps 93, 5; Ps 111, 7. Por. A. Jepsen, art.cyt., 696.

<sup>19</sup> Powierzyć, ufać komuś – zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1958, 115.

<sup>20</sup> Przekonywać, namawiać; ufać, wierzyć komuś, być pewnym – zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1995, 480.

<sup>21</sup> Uwierzyć, zaufać, powierzyć, zob. Z. Abramowiczówna, dz.cyt., 599.

<sup>22</sup> R. Popowski, dz.cyt., 494–495.

<sup>23</sup> T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2010, 96.

<sup>24</sup> R. Bulman, A. Weiser, art.cyt., 385.

<sup>25</sup> Tamże, 377.

<sup>26</sup> Grecki rzeczownik ἡ πίστις oznacza wiarę, ufność, wierność, rzetelność, uczciwość, zaufanie, zob. R. Popowski, dz.cyt., 495.

<sup>27</sup> W Biblii hebrajskiej nos jest organem symbolizującym gniew, ponieważ w gniewie ciężko się oddycha przez nos i ogień pali w środku (Pwt 32, 22), zob. L. Koehler, dz.cyt., 74.

co „być ciężkim” (כבד)<sup>28</sup>, a „przeklinać kogoś” to „czynić kogoś lekkim” (ללך)<sup>29</sup>. Ponieważ grecki rzeczownik ἡ πίστις („wiara”) mógł być zbyt abstrakcyjny dla Żydów, woleli używać podobnych terminów, które wyrażały wierność, stałość, pewność (אמונה, אמונה, אמת).

### 3. „WIERZYĆ” W EWANGELII JANOWEJ

Temat wiary odgrywa bardzo ważną rolę w czwartej Ewangelii. Świadczy o tym m.in. częstotliwość użycia czasownika πιστεύω, który u Jana występuje aż 98 razy, natomiast u synoptyków jedynie 34 razy (Mt – 11 razy, Mk – 10, Łk – 9). Wskazuje na to również cel czwartej Ewangelii: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym” (J 20, 31). Ponadto sam Jezus podkreśla, że jedynym dziełem, którego pragnie od nas Bóg, to wiara w Tego, którego On posłał (J 6, 29). Uczeń Jezusa jest zatem zaproszony do nieustannej wędrówki w wierze, do rozpoznawania w Nim Syna Bożego (J 1, 49–50), do przyjmowania Słowa (J 1, 12). Ci zaś, którzy wierzą w imię Jego, otrzymują dar dziecięstwa Bożego (J 1, 12).

#### 3.1. CZASOWNIK ΠΙΣΤΕΥΩ I JEGO ZNACZENIA

W czwartej Ewangelii czasownik πιστεύω występuje w kilku konstrukcjach składniowych, które nieco różnią się znaczeniowo, ale razem dają pełny obraz Janowej koncepcji wiary. Można wymienić następujące wyrażenia:

- πιστεύω εις („wierzyć w”) – 36 razy,
- πιστεύω (forma absolutna „wierzyć”) – 30 razy,
- πιστεύω + celownik („wierzyć komuś/czemuś”) – 18 razy,
- πιστεύω ὅτι („wierzyć, że”) – 13 razy,
- πιστεύω + biernik (J 11, 26b: „wierzysz w to?”) – 1 raz.

Najczęściej występującą konstrukcją z czasownikiem „wierzyć” w czwartej Ewangelii jest wyrażenie πιστεύω εις („wierzyć w”). Warto zauważyć, że taka konstrukcja nie pojawia się ani razu w Septuagincie, a w Nowym Testamencie, poza pismami Janowymi, jedynie 8 razy<sup>30</sup>. Jest ona zatem charakterystyczna dla teologii Janowej. Zastosowany przyimek εις z biernikiem zazwyczaj wskazuje na dynamikę, ruch do środka czegoś lub pewne ustosunkowanie się do osoby (do, ku, dla)<sup>31</sup>. W tym przypadku może podkreślać dynamizm wiary, gdyż jest ona drogą prowadzącą do Jezusa i do Ojca, która polega na przyłgnięciu i całkowitym zaufaniu Jezusowi i Ojcu<sup>32</sup>. Wiara wyraża zatem osobistą relację między wierzącym a Jezusem. Przyjęcie Jezusa (J 1, 12; 5, 43; 13, 20), przyjęcie świadectwa (J 3, 11) i Jego słowa (J 12, 48; 17, 8)

<sup>28</sup> Tamże, 430–431.

<sup>29</sup> Tamże, 168–169.

<sup>30</sup> Mt 18, 6; Mk 9, 42; Dz 10, 43; Rz 4, 18; Rz 10, 10; Ga 2, 16; Flp 1, 29; 1 P 1, 8.

<sup>31</sup> Więcej informacji na temat zastosowania przyimka εις w Nowym Testamencie, zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, 221.

<sup>32</sup> I. de la Potterie, art.cyt., 110.

są tożsame z aktem wiary<sup>33</sup>. W omawianym wyrażeniu πιστεύω εἰς można dostrzec dosłowne tłumaczenie hebrajskiej formuły כַּאֲמִינִי, co zaś może stanowić jeden z argumentów świadczących o semickim źródle Ewangelii Janowej<sup>34</sup>. Ponadto samo rozróżnienie między πιστεύω εἰς a πιστεύω + celownik odpowiadałoby hebrajskim konstrukcjom: כַּאֲמִינִי, wyrażającej zaufanie i לֵאמֹנִי, oznaczającej prostą wiarę<sup>35</sup>.

Konstrukcja πιστεύω + celownik wskazuje natomiast na przedmiot wiary. Wiąże się z przyjęciem świadectwa wobec osoby Jezusa i uznaniem go za prawdziwe. U Jana ludzie wezwani są do uwierzenia świadectwu Pism (J 2, 22), Mojżeszowi (J 5, 46) i jego pismom (J 5, 47), do uwierzenia słowom (J 2, 22; 4, 50; 5, 47b) i dziełom (J 10, 38) Jezusa, co jest równoznaczne z wiarą w Niego samego (J 5, 38.46b; 6,30; 8, 31.45.46; 10, 37.38a). Wierzyć Jezusowi i Jego słowu oznacza zatem wierzyć Bogu (J 5, 24).

Kolejnym wyrażeniem jest πιστεύω ὅτι („wierzyć, że”). Zakłada ono konkretną treść wiary: że Jezus jest Świętym Boga (J 6, 69), że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym (J 11, 27), że Bóg Go posłał (J 11, 42; 17, 8.21). Przedmiotem wiary jest również stwierdzenie Jezusa: „Ja Jestem” (J 8, 24; 13, 19), które nawiązuje do starotestamentalnego Imienia Bożego, objawionego Mojżeszowi (J Wj 3, 14). Ponadto w rozmowie z Filipem objawia mu prawdę o swojej jedności z Ojcem: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14, 10). Taka wiara prowadzi do życia wiecznego i jest celem napisania Ewangelii (J 20, 31).

Warto zauważyć, że w Ewangelii Jana czasownik πιστεύω (wierzyć) występuje często z czasownikami oznaczającymi widzenie: ὁράω, θεωρέω czy też θεάομαι. Dwukrotnie jest mowa o tym, że ludzie, widząc znaki i cuda dokonywane przez Jezusa, uwierzyli w Niego (J 2, 23; 11, 45). Również umiłowany uczeń, ujrzawszy pusty grób, uwierzył (J 20, 8), a Tomasz, widząc rany Zmartwychwstałego, wyznał „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Jednak owo „widzenie” nie zawsze prowadzi do wiary, proces ten nie dokonuje się automatycznie. Słuchacze Jezusa domagali się znaków, chcieli zobaczyć cud, by dzięki niemu uwierzyć Jezusowi (J 4, 48; 6, 30). On sam jednak wyrzuca im brak wiary, można bowiem zobaczyć Jezusa i Jego dzieła, a jednak dalej trwać w niewierze (J 6, 36). Ten związek widzenia i aktu wiary jest jeszcze bardziej dostrzegalny w J 6, 40, kiedy Jezus mówi: „jest wola Ojca, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne”. Ponadto motyw widzenia i wiary występuje również w jedynym błogosławieństwie, wypowiedzianym przez Janowego Jezusa, gdyż dotyczy ono tych, którzy nie widzieli, a uwierzyli (J 20, 29). Zatem to sam akt wiary, który nie jest poprzedzony widzeniem, staje się błogosławieństwem. Co więcej, Jezus w rozmowie z Martą – siostrą Łazarza, mówi, że jeśli uwierzy, ujrzy chwałę Bożą (J 11, 40). W tych słowach widoczny jest jakby odwrócony dotychczasowy porządek, ponieważ wiara prowadzi tu do oglądania rzeczywistości duchowej. Podsumowując, można zauważyć, że czwarta Ewangelia wyraźnie łączy ze sobą czynność wierzenia, jak i widzenia. Oglądanie cudów i znaków,

<sup>33</sup> G.E. Ladd, *Theology of New Testament*, Grand Rapids 1993, 308.

<sup>34</sup> L. Morris, *The Gospel according to John. The English text with introduction, exposition and notes*, Grand Rapids 1971, 336.

<sup>35</sup> C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, 34.



które jest widzeniem zmysłowym, może poprzedzać akt wiary, chociaż nie zawsze do niej prowadzi. Oglądanie chwały Bożej, a więc widzenie duchowe, jest natomiast konsekwencją decyzji wiary.

Tym, co prowadzi do wiary, jest również słuchanie. Czasownik ἀκούω (słuchać) ma ważne znaczenie w całej Ewangelii Janowej, jak i w drodze wiary ucznia<sup>36</sup>. Wielu, słuchając Jezusa, uwierzyło Jego słowu, które głosił (J 2, 22; 4, 50). Słuchanie słowa Jezusa, trwanie w Jego nauce umacnia wiarę uczniów i daje życie wieczne (J 5, 24; 8, 31). Do wiary może prowadzić jednak nie tylko słuchanie Jezusa, ale również słuchanie o Nim. Przykładem tego jest perykopa o Samarytance, gdzie mowa jest, że mieszkańcy miasta uwierzyli w Jezusa dzięki słowu jej świadectwa (J 4, 39). Podobna myśl wyrażona jest w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa, kiedy prosi On Ojca za tych, „którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie” (J 17, 20). Ten ścisły związek między „słuchaniem” a „wierzeniem” prowadzi do przekonania, że wiara jest odpowiedzią na usłyszane słowo, natomiast niewiara ukazana jest jako niemożność słuchania słowa Jezusa (J 8, 42–47)<sup>37</sup>.

Cechą charakterystyczną teologii Janowej jest również występowanie czasownika πιστεύω (wierzyć) z wyrażeniem ἔχω ζωὴν αἰώνιον (mieć życie wieczne)<sup>38</sup>. Jezus wielokrotnie mówi, że ten, kto wierzy w Niego, ma życie wieczne i nie umrze na wieki. Zatem wiara prowadzi do życia i jest jego źródłem. Wskazuje na to także epilog Ewangelii: „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20, 31).

Carlo M. Martini zauważa, że Jan używa wielu synonimów czasownika „wierzyć”, które pomagają zrozumieć znaczenie aktu wiary. Są nimi: przyjąć Jezusa (J 1, 12; 5, 43), przyjść do Jezusa (J 6, 35), słuchać Go (J 10, 26n), strzec słowa (J 8, 51; 14, 23), trwać w Nim (J 15, 5). Sformułowania te pełniej ukazują jak bardzo złożonym aktem jest wiara Janowa<sup>39</sup>. Do tych wyrażen można dodać również czasownik γινώσκω (znać), który często jest użyty paralelnie do πιστεύω (J 14, 7.10; 17, 8; 17, 21.23) lub jako jego konsekwencja (J 10, 38)<sup>40</sup>. Janowe poznanie nie ogranicza się zatem jedynie do intelektu, ale chodzi tu przede wszystkim o jego biblijne rozumienie (hebr. וָדַע), które wyraża bliską więź, zjednoczenie osób. Polega na doświadczeniu przedmiotu, który się poznaje<sup>41</sup>. Kolejny znaczeniowo bliski czasownik – μένω, który wielokrotnie pojawia się w J 15, użyty jest jako określenie trwania w Chrystusie na wzór latorośli, która trwa w winnym krzewie. To zaś zakłada pewną stałość, niezmiennność, a to jest już bliskie rozumieniu hebrajskiego czasownika וָדַע. Można zatem stwierdzić, że czasownik μένω (trwać, przebywać) wyraża tu podobną ideę do πιστεύω (wierzyć)<sup>42</sup>. Dlatego w J 15, gdy jest mowa o trwaniu w Chrystusie, nie jest wspomniana wiara, ponieważ te dwa pojęcia

<sup>36</sup> Czasownik ἀκούω występuje 58 razy w czwartej Ewangelii i stanowi część terminologii Janowej związanej z objawieniem, zob. I. de la Potterie, art.cyt., 112.

<sup>37</sup> A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, 172.

<sup>38</sup> J 3,15.16.36; 5, 24; 6, 40.47.

<sup>39</sup> C.M. Martini, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1981, 103.

<sup>40</sup> R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni 1–4*, Brescia 1973, 706.

<sup>41</sup> M.S. Wróbel, *Wierzyć, czyli przyjmować*, Pastores 50 (2011) 1, 14.

<sup>42</sup> L. Morris, dz.cyt., 336.

zostają ze sobą utożsamione. Podsumowując, należy podkreślić, że Janowa wiara polega na przyjęciu objawienia Bożego, na całkowitym przyłgnięciu do Jezusa, trwaniu w Nim i w Jego słowie.

Czytając Ewangelię Janową, można zauważyć, że słuchacze Jezusa dzielą się na dwie grupy: jedni to ci, którzy w Niego uwierzyli<sup>43</sup>, a drudzy to ci, którzy odrzucili Go<sup>44</sup>. Podział ten dokonuje się w sercu człowieka, gdzie zapada decyzja o przyjęciu bądź nie Bożego objawienia. Te dwie postawy: przyjmowania i odrzucania są związane z wiarą lub niewiarą w tak nierozzerwalny sposób, że Jan Ewangelista utożsamia wiarę z przyjęciem Syna Bożego<sup>45</sup>. Zatem wiara w Jezusa i przyjęcie Jego Słowa daje moc stania się dzieckiem Bożym (J 1, 12), natomiast niewiara jest określona jako największy grzech, którego może dopuścić się człowiek (J 16, 9). Jest nieposłuszeństwem wobec Boga, brakiem przyjęcia Chrystusa i Jego nauki (J 3, 36)<sup>46</sup>. Również w tym aspekcie widoczne jest centralne miejsce wiary w teologii czwartej Ewangelii.

### 3.2. NIEOBECNOŚĆ RZECZOWNIKA „WIARA” (ΠΙΣΤΙΣ)

Analiza czasownika πιστεύω (wierzyć) w czwartej Ewangelii prowadzi do spostrzeżenia, że Jan Ewangelista ani razu nie używa formy rzeczownikowej ἡ πίστις (wiara). Wydaje się to tym bardziej zadziwiające, jeśli porównamy użycie tego rzeczownika z Ewangelią synoptycznymi (Mt – 8, Mk – 5, Łk – 11), czy też z częstym występowaniem formy czasownikowej w czwartej Ewangelii (98 razy). Stąd też rodzi się pytanie: dlaczego w Ewangelii Janowej brak jest rzeczownika ἡ πίστις? Czy jest to świadomy zabieg autora, a jeśli tak, to co chce przez to zakomunikować czytelnikowi?

Znany egzegeta Ignace de la Potterie twierdzi, że Jan nie używa rzeczownika abstrakcyjnego „wiara”, ale jedynie czasownik, by wskazać na konkretną i egzystencjalną postawę, która jest związana z aktem wiary<sup>47</sup>. Podobną myśl wyraża Edward Szymanek, który zauważa, że brak formy rzeczownikowej („wiara”) wynika z tego, iż autor czwartej Ewangelii „nie chce rozpatrywać natury samej wiary jako cnoty lub wewnętrznej dyspozycji, pragnie natomiast mówić o samym akcie wiary, czyli jej działaniu”<sup>48</sup>. George E. Ladd jest natomiast zdania, że powodem nieobecności rzeczownika „wiara” mogła być chęć uniknięcia tego, by wiara była rozumiana jedynie jako „poprawna teologia”<sup>49</sup>. Inne wyjaśnienie podaje Carlo Martini, który zauważa,

<sup>43</sup> J 2, 11.22.23; 4, 39.41.42.50.53; 6, 69; 7, 31; 8, 30.31; 9, 38; 10, 42; 11, 27.45; 12, 11; 12, 42; 16, 30.

<sup>44</sup> J 7, 5; 12, 37.

<sup>45</sup> M.S. Wróbel, art.cyt., 10.

<sup>46</sup> W greckim tekście J 3, 36 „ten, kto wierzy” (ὁ πιστεύων) jest przeciwstawiony „temu, kto jest nieposłuszny” (ὁ ἀπειθῶν). Biblia Tysiąclecia oba terminy tłumaczy podobnie: „ten, kto wierzy” i „ten, kto nie wierzy”.

<sup>47</sup> I. de la Potterie, art.cyt., 109.

<sup>48</sup> E. Szymanek, *Wiara i niewiara*, w: *Egzegeza Ewangelii wg św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, 261–262.

<sup>49</sup> G.E. Ladd, dz.cyt., 307.

że użycie jedynie czasownika, który nie jest precyzyjny, może wskazywać na wiarę niedoskonałą, mającą różne poziomy<sup>50</sup>.

Po przytoczeniu powyższych wyjaśnień można wziąć pod uwagę jeszcze jedną hipotezę. Jest ona związana z teorią o aramejskim źródle Ewangelii Janowej<sup>51</sup>. Marie-Émile Boismard twierdzi, że pierwotna redakcja czwartej Ewangelii (tzw. *Grundschrift*) była w języku aramejskim<sup>52</sup>. Na poparcie tej hipotezy przywołuje wiele semickich cech obecnych w Ewangelii Janowej, a są to m.in.: charakterystyczna struktura i logika zdań, liczne arameizmy (np.: ῥαββί, Γαββαθα, Μεσσίας)<sup>53</sup>. Ponadto francuski egzegeta zauważył, że różnice w wariantach tekstu greckiego czwartej Ewangelii można wielokrotnie wyjaśnić jako różne tłumaczenia tego samego oryginału aramejskiego<sup>54</sup>. Nie można również zapomnieć o środowisku powstawania Ewangelii Janowej, która była ściśle związana z judaizmem<sup>55</sup>. Judeochrześcijananie, czyli Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa, stanowili trzon wspólnoty Janowej. Co więcej, sam Jezus pochodził z Galilei, a więc posługiwał się językiem aramejskim. Stąd też język ten prawdopodobnie był nośnikiem pierwotnego przekazu ewangelicznego. To zaś miało wpływ na kształtowanie się tradycji ustnej, która na pewnym etapie musiała być przetłumaczona i spisana w języku greckim<sup>56</sup>.

W tym kontekście nasuwa się zatem jeszcze jedno wyjaśnienie braku rzeczownika „wiara”. Mianowicie, podobnie jak w języku hebrajskim i aramejskim rzeczownik ten nie występuje (a jedynie czasownik וַיִּאֵמַר), tak Ewangelia Janowa, mająca aramejskie źródło, nie zastosowała tej formy. Potwierdzeniem tej hipotezy jest Janowe rozumienie πιστεύω, które jest bliskie starotestamentalnemu וַיִּאֵמַר. Jako że „wierzyć”, to trwać mocno (Iz 7, 9; J 15, 4), opierać się na kimś, komu można zaufać. Wiara jest zjednoczeniem się ucznia z Jezusem, które obejmuje całego człowieka: wolę, uczucia, poznanie, życie religijne i moralne<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> C.M. Martini, dz.cyt., 100.

<sup>51</sup> Więcej na temat hipotezy o aramejskim źródle Ewangelii Janowej, zob. A. Meyer, *Jesu Muttersprache: das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu end der Evangelien überhaupt*, Freiburg im Breisgau 1896; G.H. Dalman, *Dalman, G.H., The Words of Jesus. Considered in the light of post-biblical Jewish writings and the Aramaic language*, Edinburgh 1902; C.F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922; C.C. Torrey, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, *The Harvard Theological Review* 16 (1923) nr 4, 305–344; J.A. Montgomery, *The origin of the Gospel According to St. John*, Philadelphia 1923; M. Black, G. Vermès, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1979.

<sup>52</sup> M.E. Boismard, A. Lamouille, *Un évangile pré-johannique*, t. 2/2, Paris 1993, 283–291.

<sup>53</sup> M.E. Boismard, E. Cothenet, A. George, *Introduction à la Bible*, Paris 1977, 121. Na temat semickiego tła Ewangelii Janowej zob. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 268.

<sup>54</sup> M.E. Boismard, A. Lamouille, *Un évangile pré-johannique*, t. 1/2, Paris 1993, 329–333.

<sup>55</sup> Więcej na temat długotrwałego procesu rozchodzenia się dróg Kościoła i Synagogi zob. M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław 2016.

<sup>56</sup> M. Black, G. Vermès, dz.cyt., 16.

<sup>57</sup> E. Szymanek, art.cyt., 267.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Ewangelia Janowa niewątpliwie ma na celu doprowadzenie czytelnika do wiary. Ukazuje ją jako głęboką relację z Bogiem, przyłgnięcie do Niego całym sobą, trwanie w nauce Jezusa, zachowywanie Jego przykazań. Nie jest chwilowym porywem, ale zdecydowaną i konsekwentną decyzją. Nie zaprzecza to, iż wiara ucznia podlega ciągłemu rozwojowi, przechodzi przez różne etapy. Taka koncepcja ma swoje źródło w starotestamentalnym znaczeniu czasownika  $\text{אָמַן}$  (wierzyć). Zawiera on bowiem ideę stałości, stabilności, niezawodności. W Starym Testamencie przede wszystkim to Bóg jest wierny, a Jego obietnice są godne zaufania. Dzięki temu człowiek może z pewnością odpowiadać na Boże objawienie.

W czwartej Ewangelii, mimo że bardzo często pojawia się czasownik  $\text{πιστεύω}$ , to jednak ani razu nie jest użyta forma rzeczownikowa  $\eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ . Może to wskazywać na jej semickie źródło, ponieważ analogicznie do Starego Testamentu, gdzie brak jest równoznaczengo słowa określającego wiarę, tak dzieje się w Ewangelii Janowej. Ewangelista nie używa tego abstrakcyjnego rzeczownika, wiara bowiem składa się z konkretnych postaw: trwania w Jezusie, słuchania Jego słowa, poznawania Go, które prowadzi do zjednoczenia. To zaś jest źródłem dziecięctwa Bożego (J 1, 12) i prowadzi do życia wiecznego (J 20, 31). Trafnym podsumowaniem są słowa papieża Franciszka z Encykliki *Lumen fidei*:

Wiara rodzi się w spotkaniu z Bogiem żywym, który nas wzywa i ukazuje nam swoją miłość, miłość uprzedzającą, na której możemy się oprzeć, by trwać niezłomnie i budować życie<sup>58</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958.
- Baumgartner J., Stamm J., Koehler L., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 2013.
- Black M., Vermès G., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press 1979.
- Boismard M.E., Cothenet E., George A., *Introduction à la Bible*, Paris: Desclée 1977.
- Boismard M.E., Lamouille A., *Un évangile pré-johannique*, t. 1/2, Paris: Gabalda 1993.
- Bultmann R., Weiser A., *πιστεύω*, Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. 10, Brescia: Paideia 1975, 337–488.
- Burney C.F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press 1922.
- Dalman G.H., *The Words of Jesus. Considered in the light of post-biblical Jewish writings and the Aramaic language*, Edinburgh: Clark 1902.
- Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków: Wydawnictwo AA 2013.
- Jepsen A.,  $\text{אָמַן}$ , Grande Lessico dell'Antico Testamento, vol. 1, Brescia: Paideia 1988, 625–696.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Ladd G.E., *Theology of New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1993.
- Martini C.M., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma: Borla 1981.
- Meyer A., *Jesu Muttersprache: das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu end der Evangelien überhaupt*, Freiburg im Breisgau 1896.

<sup>58</sup> Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013, 8.

- Montgomery J.A., *The Origin of the Gospel According to St. John*, Philadelphia: Fortress 1923.
- Morris L., *The Gospel according to John. The English text withh introduction, exposition and notes*, Grand Rapids: Eerdmans 1971.
- Muraoka T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole, MA: Peeters 2010.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin: RW KUL 2000.
- Perry E., *Meaning of ‘emuna in the Old Testament*, *Journal of Bible and Religion*, 21/4 (1953), 252–256.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 13)*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa: Vocatio 1995.
- Potterie de la I., *Wiara w pismach Janowych*, tłum. z fr. M.S. Wróbel, *Verbum Vitae* 5 (2004), 107–115.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.). Na rozdrożu*, Wrocław: Chronicon 2016.
- Schnackenburg R., *Il Vangelo di Giovanni 1–4*, Brescia: Paideia 1973.
- Szymanek E., *Wiara i niewiara*, w: *Egzegeza Ewangelii wg św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin: RW KUL 1992, 261–281.
- Torrey C.C., *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, *The Harvard Theological Review* 16 (1923) nr 4, 305–344.
- Wróbel M.S., *Wierzyć, czyli przyjmować*, *Pastores* 50 (2011) 1, 7–14.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin: Gaudium 2017.

## THE MEANING OF THE VERB ΠΙΣΤΕΥΩ (BELIEVE) IN THE GOSPEL OF JOHN IN THE CONTEXT OF THE OLD TESTAMENT אָמֵן

### Summary

The faith is one of the key issues of John’s Gospel. To believe means to enter into a personal relationship with Jesus, to listen to His word. In the context of the Hebrew verb אָמֵן, to believe is to remain steadfast in His teaching, His commandments. The disciple’s faithfulness is based primarily on God’s promises, which are infallible. The act of „believing” is a dynamically developing process for John. This is why only the verb πιστεύω occurs in the text of the fourth Gospel, while the noun form ἡ πίστις is absent.

**Key words:** faith, Gospel of John, Old Testament, πιστεύω, אָמֵן

### Nota o Autorce

Siostra **Dorota CHWILA** FMA – doktorantka w Szkole Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (dyscyplina: nauki teologiczne, Sekcja Nauk Biblijnych). Zainteresowania naukowe: Ewangelia wg św. Jana, relacje między judaizmem a chrześcijaństwem, Targumy.

Kontakt e-mail: dorota.chwila@kul.pl



MICHAŁ KLUKOWSKI

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*  
*Sekcja Nauk Biblijnych*

## PROCES WYŁONIENIA SIĘ KANONU BIBLIJNEGO W ŚWIECIE RĘKOPISÓW Z QUMRAN

**Słowa kluczowe:** kanon, Qumran, zwoje znad Morza Martwego, księgi autorytatywne

1. Wprowadzenie. 2. Terminologia problematyki kanonu biblijnego. 3. Autorytatywne księgi „biblijne” w świetle odkryć w Qumran. 4. Interpretacja danych z Qumran. 5. Konkluzja

### 1. WPROWADZENIE

Zagadnienie kanonu biblijnego stanowi istotną część wiary w objawione słowo Boże, które zostało spisane za pośrednictwem człowieka pod natchnieniem Ducha Świętego. Historia wyłonienia się kanonu jest skomplikowana, wiadomo bowiem, że do dziś różne chrześcijańskie odłamy uznają nieco odmienny wykaz ksiąg natchnionych przez Boga<sup>1</sup>. Jednakże większość ksiąg w kanonie różnych odłamów chrześcijańskich pokrywa się ze sobą zarówno w przypadku Starego, jak i Nowego Testamentu. Wynika to oczywiście z faktu, że pierwsi judeochrześcijanie przejęli ówczesny zbiór ksiąg autorytatywnych, funkcjonujący w łonie judaizmu. Jednakże w świetle odkryć w Qumran okazuje się, że sam ten zbiór nie był jeszcze do końca ustalony, co tym bardziej komplikuje proces odtworzenia historii wyłonienia się kanonu biblijnego.

Dotychczas na polskim gruncie zagadnieniem kanonu biblijnego – z perspektywy pism odkrytych w Qumran w latach 40. i 50. XX w. – zajęli się Antoni Tronina i Stefan Szymik<sup>2</sup>. Wobec tego nie ma potrzeby powtarzać tutaj treści, które można znaleźć w ich publikacjach. Obecny artykuł skupi się na tych aspektach,

---

<sup>1</sup> Z zagadnieniem tym można zapoznać się w: M.L. McDonald, *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa 2021. Por. także: A. Sanecki, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008.

<sup>2</sup> Zob. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków, 2001. S. Szymik, *Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, 77–91.

które wymagają pewnych uzupełnień w stosunku do prac wspomnianych autorów. Na początek zostanie uporządkowana terminologia, pojawiająca się w literaturze przedmiotu na ten temat (punkt 2). Następnie zostaną przedstawione kryteria, które uczeni stosują, aby ustalić stopień autorytatywności poszczególnych ksiąg, stanowiących dziś część kanonu katolickiego (punkt 3). W kolejnym punkcie zostaną przedstawione problemy w interpretacji zebranych danych na podstawie kryteriów, zaprezentowanych w punkcie 2. Na zakończenie krótka konkluzja.

## 2. TERMINOLOGIA PROBLEMATYKI KANONU BIBLIJNEGO

Jest oczywiste, że pojęcie „kanonu biblijnego” pochodzi z ery chrześcijańskiej i narzucanie go na judaizm Drugiej Świątyni byłoby błędem metodologicznym, anachronizmem. Warto zatem przypomnieć<sup>3</sup>, że samo pojęcie „kanon” oznacza definitywną i oficjalną listę ksiąg natchnionych przez Boga, która konstytuuje korpus pism – powszechnie uznany i akceptowany przez wspólnotę religijną za święty, autorytatywny i normatywny – która została sporządzona przez oficjalne ciało religijne w wyniku przeprowadzonych wewnątrz niej obrad. Tymczasem pojęcie „Biblia” stanowi tekstualną formę zbioru ksiąg kanonicznych i w przeciwieństwie do kanonu, który jest normatywną listą ksiąg, jest po prostu zbiorem tych ksiąg w formie antologii. W tym sensie oba pojęcia, tzn. „kanon” i „Biblia”, są – jak wspomniano – anachroniczne w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni, stąd uczeni zamiast mówić o księgach kanonicznych preferują raczej pojęcie pisma autorytatywnego.

Pismo autorytatywne jest to dzieło, które dana grupa (religijna lub świecka) uznaje oraz akceptuje jako dzieło określające sposób ich postępowania, a jego autorytet jest wystarczająco wysoki, aby nie mógł zostać uchylony na mocy woli grupy czy pojedynczej jednostki. Pisma autorytatywne mogą następnie być uznane za „pisma święte”, jeżeli wspólnota wyraża wiarę, że ich ostatecznym autorem jest sam Bóg i z tego względu treść tych pism powinna zostać przez wspólnotę powszechnie uznana i wcielona w życie. Co ważne jednak, w przeciwieństwie do „Biblii”, która jest zamkniętym zbiorem ksiąg, tak rozumiane „święte pisma” mają charakter otwarty, tzn. nadal mogą być poszerzane i rozwijane, jak również przepracowywane, tak iż w rezultacie są rozpowszechniane w różnej formie tekstualnej<sup>4</sup>. W konsekwencji, podczas gdy zbiór ksiąg kanonicznych jest zbiorem zamkniętym, a samo pojęcie „kanonu” stanowi statyczną koncepcję, to zbiór pism świętych i autorytatywnych jest w swej istocie otwarty na włączenie do niego kolejnych ksiąg.

<sup>3</sup> Definicje podane za: E. Ulrich, “The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons”, w: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, red. J.J Collins, D.C. Harlow, Grand Rapids 2010, 114–116.

<sup>4</sup> G.J. Brooke, “Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process”, w: *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January, 2002*, red. E.G. Chazon, D. Dimant, R. Clements, Leiden 2005, 85–104.



Gdy mowa więc o procesie kanonicznym, należy przez to rozumieć drogę, jaką przeszły poszczególne dzieła, od uznania ich przez wspólnotę za autorytatywne i normatywne, do etapu, w którym trafiły one do kanonu, tj. oficjalnie ukonstytuowanej, zamkniętej listy ksiąg, które zostały uznane za święte i natchnione przez Boga. Na podstawie odkryć w Qumran nie można mieć pewności co do tego, w jaki sposób proces ten mógł przebiegać od początku do końca, niemniej jednak<sup>5</sup> dzięki właśnie odkryciom w Qumran można co najmniej próbować ustalić, które z dzisiejszych ksiąg biblijnych były uznawane za autorytatywne i święte w okresie od II w. przed Chr. do I w. po Chr. W tym celu uczeni (np. E. Ulrich, J.A. Sanders, P. Flint) stosują kryteria, które mogą wskazywać na autorytatywność danej księgi, według trzech kategorii.

### 3. AUTORYTATYWNE KSIĘGI „BIBLIJNE” W ŚWIETLE ODKRYĆ W QUMRAN

Pierwsza grupa argumentów bazuje na kryteriach zewnętrznych, które można zamknąć w następujących pytaniach: (a) Czy liczba odnalezionych kopii danego dzieła wyraźnie różni się od innych tekstów, tym samym wskazując na ważność tego dzieła dla wspólnoty? (b) Czy dzieło doczekało się przekładów na inne języki? (c) Czy doczekało się komentarza? (d) Czy dzieło było ważne dla różnych grup społecznych, czy raczej było forsowane przez jedną, konkretną grupę, tak by jego treść i przesłanie wcielono w życie?

Drugi zestaw argumentów ma z kolei charakter intertekstualny: (a) Czy dzieło jest wyraźnie zacytowane w innym tekście jako autorytet (np. z pomocą formuły wprowadzającej „jak napisano”)? (b) Czy dane dzieło zostało pośrednio zacytowane, lub czy została do niego odniesiona jakaś aluzja, echo? (c) Czy dane dzieło wpłynęło na inny tekst poprzez przejęcie jego motywu, myśli, wątku? (d) Czy dane dzieło zostało przepracowane, uzupełnione, bądź też przeredagowane?

Trzecia grupa argumentów dotyczy natomiast kryteriów wewnętrznych: (a) Czy treść danego dzieła wyraźnie wskazuje, że należy je rozumieć jako część Bożego ob-

---

<sup>5</sup> Sugeruje się, że początkowo dzieła, które uznawane były przez wspólnotę jako konstytuujące ją jako „naród”, na pewnym etapie zostały uznane za dzieła, których ostatecznym autorem był sam Bóg. Wówczas słowo o Bogu stało się słowem samego Boga. To z kolei musiało wiązać się ze zmianą pojmowania przez wspólnotę objawienia Bożego, z rzeczywistości, która zwykle jawiła się jako dynamiczna i natychmiastowa [w osobie choćby proroków] na rzeczywistość werbalną, przekazaną z odległej perspektywy w formie zapisu. Jednym z kluczowych wydarzeń tego procesu było bez wątpienia zburzenie świątyni jerozolimskiej, które w swym skutku przesterowało „siłę konstytuującą” wspólnotę ze świątyni na teksty religijne, i co w rezultacie wymusiło prędkie ich zebranie, a następnie zamknięcie w ramach kanonu. To z kolei wiązało się nie tylko z włączeniem do kanonu danej księgi, ale także „kanonicznością” jej formy, tj. przejścia z wielości form na jedność, co zwykło się określać standaryzacją lub stabilizacją tekstu księgi. W końcu format poszczególnych zwojów danej księgi został zastąpiony kodeksami, w których po raz pierwszy związane ze sobą większe grupy ksiąg w jedną całość, co w konsekwencji wpłynęło na ostateczną kolejność ksiąg w ramach Biblii hebrajskiej. Zob. E. Ulrich, art.cyt., 116–118.

jawienia (np. na górze Synaj)? (b) Czy autorstwo dzieła jest przypisane do postaci, która w oczach wspólnoty jest wybranym przez Boga pośrednikiem między Bogiem a ludem (np. do Mojżesza)?

Zastosowanie powyższych kryteriów nie jest oczywiście miarodajne, ani też pozbawione błędów. Przeważnie są one zorientowane na teksty biblijne, podczas gdy zastosowanie ich do wszystkich tekstów z Qumran mogłoby uwydatnić zupełnie różną panoramę autorytatywnych tekstów. Jednak autorytatywnych dla kogo? Uczni, stosujący wymienione kryteria, zwykle wysuwają na ich podstawie wnioski co do autorytatywności tekstów ówczesnego judaizmu *in genere*, gdy tymczasem, biorąc pod uwagę, iż większość rękopisów biblijnych odnaleziono w grocie czwartej, [stanowiącej najpewniej bibliotekę wspólnoty z Qumran], należałoby z nieco większą ostrożnością mówić raczej o tekstach autorytatywnych *w perspektywie wspólnoty z Qumran*<sup>6</sup>. Jeszcze inny problem stanowi fakt, że przy stwierdzeniu obecności księgi lub ksiąg, należących do większej kompozycji (np. zbioru Dwunastu Proroków, Księgi Psalmów), uczeni włączają do statystyk księgi będące częścią kompozycji, choć fizycznie nie poświadczą się ich obecności pośród odkrytych rękopisów<sup>7</sup>.

Pomimo niedoskonałości powyżej nakreślonych kryteriów, pozwalają one do pewnego stopnia zorientować się, które księgi, spośród włączonych na późniejszym etapie do kanonu, odznaczały się szczególnym zainteresowaniem od III w. przed Chr. do I w. po Chr. Na podstawie wymienionych kryteriów E. Ulrich sporządził wykaz ksiąg, które znalazły się ostatecznie w katolickim kanonie biblijnym (uwzględniając również dwa apokryfy), w którym wskazał na stopień prawdopodobieństwa ich autorytatywności w świetle rękopisów odkrytych w Qumran (zob. tabela 1).

Tabela 1. Moc argumentacyjna na rzecz autorytatywności ksiąg biblijnych w Qumran<sup>8</sup>

Bardzo silna	Silna	Średnia	Słaba	Niska
Pięcioksiąg (Tora)	Księga Jubileuszów*	Księga Jeremiasza	Księga Jozuego	Księga Koheleta
Księga Psalmów	1 Księga Henocha*	Księga Ezechiela	Księga Sędziów	Księga Estery

<sup>6</sup> M. Pajunen, w kontekście gromadzenia tekstów przez daną wspólnotę, zwraca uwagę na ważność jej społecznego uwarunkowania. Samoświadomość i tożsamość wspólnoty, jak również jej problemy egzystencjalne i polemika z inną grupą społeczną, to wszystko musiało wywierać wpływ na dobór tej, a nie innej literatury. Wedle M. Pajunena uczeni, którzy badają problem procesu kanonicznego, nadal zbyt mało poświęcają uwagi czynnikom społecznym, które mogły wpłynąć na zainteresowanie konkretnymi tekstami wśród członków danej wspólnoty. Zob. M. Pajunen, "Bible", w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, 375–376.

<sup>7</sup> Problem ten także szerzej omawia M. Pajunen, art.cyt., 371–374.

<sup>8</sup> E. Ulrich, „Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon”, w: *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leiden 2015, 307. Asterykiem zostały oznaczone księgi apokryficzne, nieobecne w kanonie rzymskokatolickim.

Księga Izajasza	Księga Daniela	Księga Hioba	Księgi Samuela	Księga Ezdrasza
Księga XII Proroków		Księga Przysłów	Księgi Królów	Księga Nehemiasza
			Księga Rut	Księgi Kronika
			Pieśń nad Pieśniami	
			Księga Lamentacji	
<b>autorytatywność pewna</b>	<b>autorytatywność prawdopodobna</b>	<b>autorytatywność możliwa</b>	<b>autorytatywność niepewna</b>	<b>autorytatywność wątpliwa</b>

#### 4. INTERPRETACJA DANYCH Z QUMRAN

Powyższe zestawienie należy uzupełnić kilkoma informacjami. Po pierwsze, dla wspólnoty z Qumran bez wątplenia Prawo Mojżeszowe (Tora) składało się co najmniej ze znanego nam dziś Pięcioksięgu, uczeni jednak nie są zgodni co do tego, czy „Tora” obejmowała także inne teksty (np. Księgę Jubileuszy lub Zwój Świątyni [11Q19], które czerpią autorytet z objawienia na Synaju<sup>9</sup>), czy raczej teksty prawne, związane z teologią Synaju traktowano jako uzupełnienie i dodatek do istniejącego już wówczas Pięcioksięgu<sup>10</sup>.

Po drugie, zarówno Prorocy Więksi, jak i Prorocy Mniejsi wystarczająco spełniają kryteria, wskazujące na ich autorytatywność. W przypadku Proroków Wczesniejszych nie poświadczą się wprawdzie ani dużej liczby kopii tych ksiąg (por. tabela 1), ani komentarza do nich, jednak w kilku dziełach wspólnoty z Qumran obecne są cytaty z tych ksiąg i aluzje do nich (np. 1 Sm w CD IX,9; por. 2 Sm 7 i 4Q174 1–2 i), a ponadto doczekały się one swego opracowania (np. 4QApokryfJoz<sup>a-b</sup> [4Q378–4Q379])<sup>11</sup>. Bez wątplenia za księgi prorockie uważano Księgę Daniela i Księgę Psalmów. Ta ostatnia, oprócz, licznych kopii, była przedmiotem peszerów (zob. 1Q16; 4Q171; 4Q173), tj. komentarzy biblijnych, zorientowanych

<sup>9</sup> Tak na przykład J.C. VanderKam, zob. “Revealed Literature in the Second Temple Period”, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*, red. J.C. VanderKam, Leiden 2000, 1–30; Por. tenże, “Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls”, *The Canon Debate*, red. L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody 2002, 91–109.

<sup>10</sup> Zob. K. Berthelot, “Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts”, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, 264–268. T.H. Lim, “Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls”, w: *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, red. J.J. Collins, T.H. Lim, Oxford 2010, 314–318; Por. H. Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourses in Second Temple Judaism*, Brill 2003.

<sup>11</sup> Większość przykładów cytowania Wczesnych Proroków i ich opracowanych wersji, zob. R. Vielhauer, “Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts”, *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, 269–272.

eschatologicznie<sup>12</sup>. Tak więc teksty znad Morza Martwego poświadczają istnienie ksiąg prorockich, począwszy od Księgi Jozuego do Malachiasza, włączając w to Księgę Daniela i Psalmów. Wątpliwe jednak, aby już wówczas wszystkie te księgi konstituowały uznaną powszechnie kolekcję „Proroków”.

Po trzecie, księgi, znane nam dziś jako *Pisma* (*Ketuvim*), są poświadczone co najmniej w jednej kopii pośród rękopisów znad Morza Martwego, z wyjątkiem Księgi Estery<sup>13</sup>. Niemniej jednak poza obecnością tych ksiąg niewiele wskazuje na to, aby wspólnota z Qumran uznawała je za autorytatywne<sup>14</sup>. Rzecz jasna, nie dotyczy to Księgi Daniela i Księgi Psalmów, które – jak wcześniej wspomniano – uważano za księgi o charakterze prorockim. Jeśli chodzi zaś o księgi deuterokanoniczne i apokryficzne (z perspektywy kanonu rzymskokatolickiego), to wskazane wyżej kryteria sugerują, że za autorytatywną mogła uchodzić literatura związana z postacią Henocha, jak również Wizje Lewiego, Księga Tobiasza, wzmiankowana już Księga Jubileuszy i Zwój Świątyni, a dla samej wspólnoty z Qumran dodatkowo Reguła Zrzeszenia i Księga Medytacji (por. 1QSa I, 7; CD X, 6; XIII, 2; nic nie wiadomo o tej księdze), a być może również peszery<sup>15</sup>.

Jeden z dokumentów qumrańskich może sugerować, że już w okresie hasmonejskim i herodiańskim wyodrębnił się trójpodział ksiąg autorytatywnych, odpowiadający późniejszemu trójpodziałowi Biblii hebrajskiej na Prawo, Proroków i Pisma. We wspomnianym dokumencie (zob. 4QMMT C 10 [=4Q397 14–21, 10; 4Q398 14–17 i 3–4<sup>16</sup>]) znajduje się bowiem fragment, w którym autor wzywa odbiorcę dzieła do rozważania „księgi Mojżesza, ksiąg Proroków i Dawida”. To przypuszczalne świadectwo trójpodziału zbioru ksiąg autorytatywnych może być świadectwem trójpodziału, który poświadczony jest także w prologu Księgi Syracha<sup>17</sup>, jak też w tekście Łk 24, 44 (dosł. „w Prawie Mojżesza, Prorokach i Psalmach”).

Pomimo świadectwa tego qumrańskiego dokumentu, niektórzy wskazują, że wyrażenie z dokumentu 4QMMT potwierdza co najwyżej istnienia dwudziel-

<sup>12</sup> Więcej na temat peszerów, zob. A. Tronina, *Komentarze Biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków–Mogilany 2020.

<sup>13</sup> Nieodnalezienie Księgi Estery może być przypadkiem, możliwe jednak, że księga ta została odrzucona przez qumrańczyków z racji na używany przez nich kalendarz 364-dniowy, różny od kalendarza księżycowego, 354-dniowego, który zakłada autor Księgi Estery. Zob. R. T. Beckwith, “The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon”, w: *Calendar, Chronology and Worship*, red. R. T. Beckwith; Leiden 2005, 54–66.

<sup>14</sup> U. Dahmen, “Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts”, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, 273–279.

<sup>15</sup> K. Coblenz Baultch, J. Weinbender, “Authoritative Scriptures: Other Texts”, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London 2019, 280–285.

<sup>16</sup> Do tekstu 4QMMT odnoszą się także A. Tronina i S. Szymik, obaj autorzy przy okazji błędnie wskazują kluczowy fragment tego dokumentu. A. Tronina, zamiast 4QMMT C 10 podaje „C 92n” (zob. dz.cyt., s. 88), z kolei S. Szymik za pierwszym razem podaje 4QMMT C 99 (zob. art.cyt., 89), na kolejnej zaś stronie C 92 (zob. art.cyt., 90).

<sup>17</sup> Po wzmiance o Prawie i Prorokach mowa o “innych, którzy po nich przyszlizli” (Syr Prolog 2), następnie o “innych księgach ojczystych” (Syr Prolog 10) i w końcu o “pozostałych księgach” (Syr Prolog 25).

ności zbioru, tzn. „Prawa i Proroków”<sup>18</sup>, ponieważ Psalmy Dawidowe traktowano jako teksty prorockie, natomiast teksty historyczne, związane z Dawidem, są zbyt słabo poświadczone, aby mogły stanowić odrębną kategorię zbioru tekstów autorytatywnych. Z kolei zbiór „Proroków” prawdopodobnie miał charakter otwarty, ponieważ wspólnota z Qumran wierzyła, że nadal żyje w czasach prorockich, będąc zarazem odbiorcą aktualnego objawienia. Inni przekonują jednak, że tekst 4QMMT zdaje się potwierdzać, iż trójpodział był już dobrze poświadczony w okresie istnienia wspólnoty z Qumran<sup>19</sup>, co oczywiście niekoniecznie oznacza, że trzecia kategoria pism już wówczas była wykrystalizowana.

## 5. KONKLUZJA

Tak więc z perspektywy rękopisów odkrytych w Qumran, jedynie zbiór „Prawa”, który odpowiadał dzisiejszemu Pięcioksięgowi, miał charakter zamknięty, przez co można go uznać do pewnego stopnia za pierwszą z części składowych wyłaniającego się kanonu biblijnego. W przypadku pozostałych dwóch części zbioru tekstów autorytatywnych, tj. Proroków i Pism, niewiele wskazuje na to, aby miały one zamknięty charakter, ustalenie więc, która księga stanowiła część tej czy innej kategorii – przynajmniej w świetle tekstów z Qumran – pozostaje kwestią otwartą, jeśli nie nierozstrzygalną.

## BIBLIOGRAFIA

- Beckwith R.T., “The Significance of the 364-Day Calendar for the Old Testament Canon”, *Calendar, Chronology and Worship*, red. R.T. Beckwith; Leiden: Brill 2005, 54–66.
- Berthelot K., “4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque”, *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumrâniens en hommage à Émile Puech*, red. F. García Martínez, A. Steudel, E.J.C. Tigchelaar; STDJ 61, Leiden: Brill 2006, 1–14.

---

<sup>18</sup> Zob. J.G. Campbell, “4QMMT<sup>d</sup> and the Tripartite Canon”, *Journal of Jewish Studies* 51 (2000) 181–190; T.H. Lim, “The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible”, *Revue de Qumrân* 20/1 (2001) 23–37; C.A. Evans, “The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus”, w: *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, red. P.W. Flint, Grand Rapids 2001, 67–79; E. Ulrich, “The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT”, *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 202–214.

<sup>19</sup> E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Ma’ase ha-Torah*, Oxford 1994, 59, 112; G.J. Brooke, “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, w: *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, red. J. Kampen, M.J. Bernstein, F. García Martínez, Leiden 1997, 85–88; K. Berthelot, “4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque”, w: *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumrâniens en hommage à Émile Puech*, red. F. García Martínez, A. Steudel, E.J.C. Tigchelaar, Leiden 2006, 1–14; É. Puech, “Quelques observations sur le ‘canon’ des ‘Écrits’”, w: *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, red. M. Popović, Leiden, 2010, 227–251; S.G. Dempster, “Torah, Torah, Torah. The Emergence of the Tripartite Canon”, w: *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, red. C.A. Evans, E. Tov, Grand Rapids 2008, 87–127.

- , “Authoritative Scriptures: Torah and Related Texts”, *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London: T&T Clark 2019, 264–268.
- Brooke G.J., “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, red. J. Kampen, M.J. Bernstein, F. García Martínez, STDJ 23, Leiden: Brill 1997, 67–88.
- , “Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process”, *Reworking the Bible. Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15–17 January, 2002*, red. E.G. Chazon, D. Dimant, R. Clements; STDJ 58, Leiden: Brill 2005, 85–104.
- Campbell J.G., “4QMMT<sup>d</sup> and the Tripartite Canon”, *Journal of Jewish Studies* 51 (2000) 181–190.
- Coblentz Bautch K., Weinbender J., “Authoritative Scriptures: Other Texts”, *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London: T&T Clark 2019, 280–285.
- Dahmen U., “Authoritative Scriptures: Writings and Related Texts”, *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London: T&T Clark 2019, 273–279.
- Dempster S.G., “Torah, Torah, Torah. The Emergence of the Tripartite Canon”, *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, red. C.A. Evans, E. Tov, Acadia Studies in Bible and Theology; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008, 87–127.
- Evans C.A., “The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus”, *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation*, red. P.W. Flint, SDSSRL, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001, 67–79.
- Lim T.H., “The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible”, *Revue de Qumrân* 20/1 (2001) 23–37.
- , “Authoritative Scriptures and The Dead Sea Scrolls”, *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, red. J.J. Collins, T.H. Lim, Oxford: Oxford University Press, 2010, 303–322.
- McDonald M.L., *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2021.
- Najman H., *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourses in Second Temple Judaism*, SJSJ 77; Leiden: Brill 2003).
- Pajunen M., “Bible,” *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London: T&T Clark, 2019, 369–377.
- Puech É., “Quelques observations sur le ‘canon’ des ‘Écrits’,” *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, red. M. Popović; JSJSup 141, Leiden: Brill 2010, 227–251.
- Qimron E., Strugnell J., *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma‘ase ha-Torah*, DJD X; Oxford: Clarendon 1994.
- Sanecki A., *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egegetycznej*, Kraków: Dehon, 2008.
- Szymik S., “Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej,” *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, ABL 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, 77–91.
- Tronina A., *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę rękopisów z nad Morza Martwego*, Biblioteka Zwojów. Tłó Nowego Testamentu 8, Kraków: The Enigma Press 2001.
- , *Komentarze Biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Teksty z Pustyni Judzkiej 6, Kraków–Mogilany: The Enigma Press, 2020.
- Ulrich E., “The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT,” *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 202–214.
- , “The Jewish Scriptures: Texts, Versions, Canons,” *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, red. J.J. Collins, D.C. Harlow, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010, 97–119.
- , “Scriptures at Qumran and the Road Toward Canon,” *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, VTSup 169, Leiden: Brill 2015) 299–308.

- VanderKam J.C., "Revealed Literature in the Second Temple Period", *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*, red. J.C. VanderKam, JSJSup 62, Leiden: Brill 2000, 1–30.
- , "Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls", *The Canon Debate*, red. L.M. McDonald, J.A. Sanders, Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 91–109.
- Vielhauer R., "Authoritative Scriptures: Prophets and Related Texts", *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G.J. Brooke, C. Hempel, London: T&T Clark, 2019, 269–272.

## THE PROCESS OF THE EMERGENCE OF THE BIBLICAL CANON IN THE LIGHT OF THE QUMRAN MANUSCRIPTS

### Summary

The article deals with the emergence of the biblical canon in the light of the Qumran manuscripts. In the first part of the article, the author explains the terminology of the literature on the subject. In the second part, it presents the criteria on the basis of which a given book is considered authoritative. In the third part, it presents the issues of data interpretation based on these criteria.

**Key words:** canon; Qumran; Dead Sea Scrolls; authoritative books

### Nota o Autorze

**Michał KLUKOWSKI** – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej. Asystent w Katedrze Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Specjalizuje się w dziedzinie qumranologii. ORCID: 0000-0003-1130-7406. Kontakt e-mail: michael.klukowski@yahoo.com





PRZEMYSŁAW KUBISIAK

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*  
*Sekcja Nauk Biblijnych*

## PROJEKT BIBLIA ARAMEJSKA. *TARGUM NEOFITI 1*

**Słowa kluczowe:** Biblia Aramejska, Targum Neofiti 1

1. Wprowadzenie. 2. Terminologia. 3. Historia targumizmu. 4. *Targum Neofiti 1*. 5. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Biblia Aramejska to zakrojony na szeroką skalę projekt naukowy, mający na celu przetłumaczenie aramejskich targumów do Pięcioksięgu (gr. πεντάτευχος) na język polski. Pomysłodawcą oraz inicjatorem tego przedsięwzięcia jest kierownik Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. prof. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel wraz z pracownikami naukowymi Sekcji. Pierwsza część projektu obejmuje trzy aramejskie targumy do Pięcioksięgu Biblii hebrajskiej – *Targum Neofiti 1* (1–5), *Targum Pseudo-Jonatana* (6–10) oraz *Targum Onkelosa* (11–15). Łącznie zostanie opublikowanych 15 tomów, plus jeden tom wprowadzający w tematykę targumiczną. Począwszy od 2014 r., do chwili obecnej ukazały się *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*<sup>1</sup>; *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej: Targum Neofiti 1. Księga Wyjścia*; *Targum Neofiti 1 Księga Kapłańska*<sup>2</sup> oraz *Targum Neofiti 1. Księga Powtórzonego Prawa*<sup>3</sup>. Aby Biblia Aramejska mogła trafić nie tylko do rąk naukowców, lecz również do każdego czytelnika, ks. prof. Wróbel wraz z Wydawnictwem Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” zaproponowali dwa wydania tego niezwykłego dzieła. Pierwsze – bardziej profesjonalne – zawiera oryginalny tekst aramejski z aparatem krytycznym oraz polskim przekładem, zaopatrzonym w przypisy, drugie zaś wydanie tylko w języku polskim, również wzbogacone o przypisy. Każdy z tomów Biblii Aramejskiej opatrzony jest słowem

<sup>1</sup> Autorem pierwszych trzech tomów jest ks. prof. Mirosław S. Wróbel.

<sup>2</sup> Autorem jest ks. prof. Antoni Tronina.

<sup>3</sup> Autorem przedostatniego tomu do targumu *Neofiti 1* jest ks. prof. Marek Parchem.

wstępnym znamienitych autorów – znawców świata targumicznego i biblijnego<sup>4</sup>. Jak wspomina autor projektu, ks. prof. Mirosław S. Wróbel, zamiarem twórców Biblii Aramejskiej jest „udostępnienie aramejskiej *Volks-Bibel* (Biblii na użytek ludu), której barwne tradycje cieszyły się dużą popularnością w czasach Jezusa i apostołów”<sup>5</sup>. Aby lepiej zrozumieć zagadnienie ruchu targumicznego, należy nieco bliżej przyjrzeć się genezie targumów oraz okolicznościom historycznym, które mu towarzyszyły.

## 2. TERMINOLOGIA

Termin „targum” oznacza „tłumaczenie”. Pochodzi od rdzenia תרגם dość powszechnie spotykanego w języku akkadyjskim. Sam termin „targum” jest pochodną czasownika *targummanu*, oznaczającego „tłumacza”. Tradycja rabiniczna używa terminu „tirgem” do tłumaczenia z hebrajskiego na jakikolwiek inny język, a „targum” jest terminem religijnym odnoszącym się do tłumaczenia tekstu Biblii hebrajskiej tylko na język aramejski. „Targum” pojawia się na kartach Biblii hebrajskiej jedynie jako imiesłów bierny w Ezd 4, 7 (hebr. מְתַרְגָּם – *meturgam*), wprowadzając czytelnika w aramejską część księgi<sup>6</sup>. LXX oddaje ten imiesłów terminem ἡρμηνευμένην, czyli „tłumaczony”. Wydaje się, że łacińskim odpowiednikiem terminu „targum” jest *interpretatio*. Książd Wróbel zaznacza, że można dostrzec tu dwa elementy. Po pierwsze, tłumaczenie z jednego języka na inny, po drugie zaś wyjaśnienie danego tekstu dokonywane w tym samym języku<sup>7</sup>. Ta druga interpretacja terminu „targum” dotyka istotnego elementu związanego z okolicznościami rodzącego się zjawiska targumicznego, aramejskie wersje przekładu biblijnego są bowiem zarazem jego komentarzem, jak i przekładem<sup>8</sup>.

## 3. HISTORIA TARGUMIZMU

Powrót narodu żydowskiego z niewoli babilońskiej oraz przybycie Ezdrasza do Jerozolimy (V–IV w. przed. Chr.) uważane są za początek rozwoju targumów. Faktem jest, że wkroczenie imperium perskiego na polityczną arenę Palestyny doprowadziło do całkowitej likwidacji monarchii, Juda zaś stała się państwem drugorzędnym, całkowicie podporządkowanym najeźdźcy. Niosło to ze sobą ograniczenia, żaden z rodzimych polityków nie mógł bowiem zdobyć wystarczającej władzy,

---

<sup>4</sup> Wśród przedmówców do poszczególnych wydań Biblii Aramejskiej należy wymienić: prof. Lawrence’a Schiffmana z New York University, prof. Krzysztofa Pilarczyka z UJ, prof. Jamesa Charlesworth’a z Princeton Theological Seminary, kard. Gianfranca Ravasio, kard. Gerharda L. Mullera, ks. prof. Mirosława S. Wróbla, abp. Stanisława Gądeckiego, abp. Henryka J. Muszyńskiego, rabin Michaela Schudricha i innych.

<sup>5</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, Lublin 2014, XXIII.

<sup>6</sup> Aramejska część Księgi Ezdrasza obejmuje fragment od 4,8–6,18.

<sup>7</sup> M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, 48.

<sup>8</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, Lublin 2014, XXXI.

która pozwoliłaby na ingerencje w sprawy lokalne<sup>9</sup>. Ezdrasz działał przede wszystkim w sferze religijnej. Biblia podaje, że pełnił funkcję arcykapłana (Ezd 7, 1, 5), choć 1 Krn 5, 40 informuje, że synem arcykapłana Serajasza nie był Ezdrasz, lecz Josadak. Jest to dość trudne do wyjaśnienia, żadne bowiem inne źródło nie potwierdza tej informacji<sup>10</sup>. Pewne jest, że wraz z Ezdraszem powróciła do ojczyzny grupa repatriantów, złożona z wyznawców kultu świątynnego. Nie do końca wiadomo, co przyczyniło się do przybycia Ezdrasza do Judy. Własna inicjatywa Persów byłaby zgodna z ich polityką wewnętrzną, jednak nie można wykluczyć, że to Żydzi babilońscy wymusili na okupancie zgodę na powrót Ezdrasza do Judy, w celu ustabilizowania sytuacji politycznej i religijnej w Palestynie. W każdym razie Ezdrasz przybywa do Jerozolimy w 428 r. przed Chr.<sup>11</sup>. Przypisuje mu się wielką rolę w odbudowie i odrodzeniu Izraela po wygnaniu babilońskim<sup>12</sup>.

Wraz z przybyciem Żydów z Babilonu w 583 r. przed Chr. język aramejski staje się językiem codziennego użytku, a hebrajski przyjmuje funkcję liturgiczną, znikając z życia publicznego. Potwierdza to Ne 13, 24, gdzie czytamy: „A co do synów ich – to połowa mówiła po aszdodycku czy językiem takiego lub innego narodu, a nie umieli mówić po żydowsku”. To właśnie w czasach perskich (VI–IV w. przed Chr.) aramejski rozpowszechnił się, poczynając od Egiptu aż po Indie. Co ciekawe, brak targumu do Księgi Ezdrasza można tłumaczyć faktem, że największe partie tekstu (Ezd 4, 8–6, 18; 7, 12–26) zostały spisane po aramejsku, zatem nie było potrzeby ich dodatkowego komentowania, ponieważ lud rozumiał jej treść<sup>13</sup>.

Powszechność języka aramejskiego spowodowała, że wyznawcy judaizmu, udając się do synagogi, nie rozumieli treści Tory, którą odczytywano w języku oryginalnym, a więc po hebrajsku. W związku z tym pojawiła się konieczność komentowania odczytanego tekstu i przełożenia go na język aramejski. Księga Nehemiasza wspomina o publicznym czytaniu Tory przez pisarza Ezdrasza wobec ludu zgromadzonego na placu przed Bramą Wodną (Ne 8, 1). Uważa się, że tekst ten jest najstarszym śladem wspominającym o praktyce objaśniania tekstu, a więc początkiem stosowania targumów. Nehemiasz wprost wspomina, że czytano Prawo Boże *dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie* (hebr. מִפְּרֹשׁ וְיִשְׁוֹם שֶׁכֹּל יִבְיִינוּ בְּמִקְרָא (Ne 8, 8).

Fragment Ne 8, 1–8 opisuje liturgię sprawowaną przy świątyni. Co ciekawe, jest to opis wzorowany na późniejszej liturgii synagoidalnej. Zatem, można dojść do wniosku, że tekst biblijny przedstawiano wiernym w przekładzie (targum) oraz w komentarzu (midrasz). Użyty termin *meporasz* (hebr. מִפְּרֹשׁ), występuje tu w *participium* koniugacji *pual*, co tłumaczy się jako: rozstrzygać, decydować. Zatem praktykę czytania i wyjaśniania tekstu podczas zgromadzenia, któremu

<sup>9</sup> J.L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis 1995, 222.

<sup>10</sup> J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, 397.

<sup>11</sup> J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, 401.

<sup>12</sup> A. Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin 2013, 197–199.

<sup>13</sup> K. Beyer, *The Aramaic Language*, Göttingen 1986, 19–20.

przewodniczył Ezdrasz, można uznać za pewnego rodzaju praktykę, której początku należy upatrywać w V w. przed Chr.<sup>14</sup>.

#### 4. TARGUM NEOFITI I

Przez długi czas targумы miały formę jedynie ustną. Pod koniec epoki ST zaczęły pojawiać się pierwsze aramejskie zapisy, a świadectwa o nich przetrwały do naszych czasów. Po 70 r. wraz ze zburzeniem świątyni Jerozolimskiej oraz reformą judaizmu tendencja utrwalania Tradycji ustnej na piśmie staje się bardziej powszechna. Najwcześniejszym przekładem Biblii hebrajskiej na język aramejski było tłumaczenie Pięcioksięgu. Tora jest najstarszą, ale i najcenniejszą nauką spisana wg Tradycji przez Mojżesza, dlatego najwięcej przemyśleń i dyskusji toczyło się nad tą częścią ST<sup>15</sup>.

Podczas prac nad przygotowaniem nowego wydania *Targumu Onkelosa* naukowcy z Uniwersytetu w Madrycie – J. Millas Vallicrosa i A. Macho – odkryli w Bibliotece Watykańskiej rękopis opatrzony tytułem w języku łacińskim: *Targum Onkelosa*. Dokument miał także tytuł w języku hebrajskim: *Targum Chumasz Yeruszalami*. Okazało się, że historia manuskryptu jest niezwykle, był on bowiem w posiadaniu papieża Grzegorza XVI (†1846), który następnie przekazał go rzymskiemu kolegium Pia Domus Neophytorum. Dowodem jest pieczęć na stronie tytułowej dokumentu z dopiskiem: Ludovicus Canonicus Schuller<sup>16</sup>. Po jakimś czasie manuskrypt wrócił do rąk papieża, tym razem Leona XIII (†1903). W 1891 r. część manuskryptów z Pia Domus Neophytorum trafiła do Biblioteki Watykańskiej, a pięć lat później kolejna partia dokumentów. Kustosz Biblioteki skatalogował manuskrypty pod nazwą *Targum Onkelosa*, oznaczając dodatkowo skrótem *Neofiti I*<sup>17</sup>. Informację o tym, że odkryty dokument jest aramejskim tłumaczeniem Pięcioksięgu, podał jako pierwszy Alejandro Diez Macho w 1956 r. Kwestia autorstwa Targumu *Neofiti I* nie jest oczywista. Nieco informacji dostarcza napis w języku hebrajskim umieszczony na końcu dokumentu, napis informuje, że kodeks został sporządzony w Rzymie przez skrybę o imieniu Menachema, syna Mordechaja<sup>18</sup>.

Targum Neofiti I (TgN) zawiera cały tekst Pięcioksięgu z wyjątkiem kilku wersetów pominiętych przez homoteleuton<sup>19</sup>. Oczywiście oryginalnym językiem targumu jest aramejski w dialekcie palestyńskim. Bardzo wyraźne pismo kwadratowe ma niezliczone interlinearne glossy. Test podzielony jest na *parashot*<sup>20</sup> w podobny

<sup>14</sup> M.S. Wróbel, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 62–63.

<sup>15</sup> W. Chrostowski, *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu*, *Collectanea Theologica* 61 (1991), 33.

<sup>16</sup> M.S. Wróbel, *Wprowadzenie...*, dz.cyt., 136.

<sup>17</sup> W. Chrostowski, art.cyt., 42.

<sup>18</sup> Z napisu na końcu manuskryptu możemy się dowiedzieć, że Menachem pochodził ze szlacheckiej rodziny rabinów o tradycji lekarskiej. Był to zawód dość powszechnie wykonywany przez rabinów w średniowieczu.

<sup>19</sup> Homoteleuton – powtórzenie zakończeń. Powszechnie znany również jako rym.

<sup>20</sup> Parashot – podział tekstu na wiersze zgodnie z podziałem liturgicznym. Litera w nawiasie kwadratowym na końcu frazy określa numer tygodnia, w którym czyta się dany fragment Tory.

sposób jak w Biblii Hebrajskiej. Niektóre słowa bądź fragmenty targumu zostały wymazane – przypuszczalnie przez cenzora tekstu<sup>21</sup>. Taka sytuacja zdarza się głównie we fragmentach postrzeganych jako antychrześcijańskie<sup>22</sup>. Odkrywca targumu uważa, że *Neofiti I* jest starożytnym dokumentem pochodzącym z I w. po Chr. Co ciekawe, uwagę w tekście przyciągają ślady tradycji, które sięgają nawet ery przedchrześcijańskiej<sup>23</sup>. Oryginalny tekst spisano na 449 pergaminowych kartach, pracowało zaś przy nim prawdopodobnie trzech kopistów. Aramejski tekst nie jest wokalizowany. Wyjątkiem pozostaje fragment dotyczący snu faraona TgN Rdz 41, 1–7. Ostatnia strona *Targumu Neofiti I* zawiera aramejski napis: „Tutaj w Rzymie, we wspaniałym miesiącu Adar”. Ksiądz Wróbel zauważa, że aramejski przymiotnik הנהדר, oznaczający „wspaniały”, ma wartość cyfrową 264, która może być datą ukończenia dzieła. Według kalendarza żydowskiego byłby to 5264 r., który jest odpowiednikiem współczesnego 1504 r. Choć zastanawiające jest, że manuskrypt pochodzi z XVI w., nie ma jednak wątpliwości, że ma on tradycję i pochodzenie starożytne<sup>24</sup>. By poprzec tę tezę, można wskazać na hebrajski tekst Rdz 8, 6 w Wulgacie św. Hieronima, gdzie – identycznie jak w TgN – Noe po czterdziestu dniach potopu otworzył „drzwi” arki (aram. ופתח נח ית תרעא דתיבורא), nie zaś „okno” (hebr. ופתח נח את חלון התבה) jak w tekście Biblii hebrajskiej. Nie można zatem wykluczyć, że Hieronim korzystał z tekstu, który mógł pochodzić bądź reprezentować *Targum Neofiti I*<sup>25</sup>.

Tekst *Targumu Neofiti I* był bez wątpienia używany w synagodze. Wskazuje na to hebrajski zwrot skierowany do uczestników zgromadzenia: „O mój ludu, moi synowie / domu Izraela” (hebr. עמי בני / בית ישראל). Zwrot ten występuje około osiemdziesięciu razy<sup>26</sup>.

Dość powszechne w TgN jest tłumaczenie imion Boga, bez unikania przy tym antropomorfizacji. Dość rzadkie imiona Boga, będące w zasadzie pozostałościami kultu kananejskiego, są tłumaczone przez targumistę na język aramejski. Jednym z nich jest El Szaddai (aram. אלהא שמים), które autor tłumaczy dosłownie jako „Bóg Niebios”<sup>27</sup>. Podobnie imię El Eljon (aram. אלהא עלאה) tłumaczone jest dosłownie jako „Bóg Najwyższy”<sup>28</sup>.

Zarówno w Tradycji Żydowskiej<sup>29</sup>, tak i w TgN nie wymawia się imienia Bożego. Terminem zamiennym jest potrójna litera „jod” (י״י), co odpowiada tetragramo-

<sup>21</sup> M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, Lublin 2013, 34–45.

<sup>22</sup> M. McNamara, *Targum and Testament Revisited*, Michigan, USA 2010, 273.

<sup>23</sup> A.D. York, *The Dating of Targumic Literature*, *Journal for the Study of Judaism* 5 (1974), 49–62.

<sup>24</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, Lublin 2017, XLII–XLIII.

<sup>25</sup> M. McNamara, *Targum Neofiti I: Genesis. Translation with Apparatus and Notes*, Collegeville 1992, 45.

<sup>26</sup> M. McNamara, *Targum and Testament...*, dz.cyt., 273.

<sup>27</sup> TgN Rdz 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 49,25. zob. P. Kubisiak, *Pojęcie i rozwój kultu Boga JHWH w kontekście panteonu bóstw kananejskich*, *Studia Gdańskie* XLVI (2020), 25–45.

<sup>28</sup> TgN Rdz 14,18.19.20.22.

<sup>29</sup> Żydzi po dziś dzień nie wymawiają imienia JHWH. Zamiast tego stosują termin „haszem” (hebr. השם), co można przetłumaczyć jako „to imię”, które jest poprzedzone rodzajnikiem określonym.

wi z Biblii hebrajskiej (יהוה). Poza tym bardzo często – ponad trzysta razy – Targum używa słowa „Memra” (aram. ממרא)<sup>30</sup>, od czasownika אמר, które oznacza „mówić”. Stąd מִמְרָא דִּי יי powinno się tłumaczyć jako „Słowo Boga”. Charakter Bożego *Memra* jest niezwykle złożony i bogaty. Zawiera się w nim element stwórczy, objawiający i zbawiający. Cała historia zbawienia streszcza się przecież do „Słowa Boga”. *Memra* jest odzwierciedleniem nieustannej obecności Bożej, o której wspominają targumiści. Obecność ta wyrażona jest w dwóch czasownikach: „mówić” oraz „być”<sup>31</sup>.

## 5. PODSUMOWANIE

Biblia Aramejska to projekt naukowy, który stawia sobie za zadanie propagowanie tekstów targumicznych mało znanych i jeszcze nie odkrytych na niwie polskiej biblistyki. Choć targumy nie mają statusu ksiąg natchnionych, to jednak są bardzo bogatym uzupełnieniem tekstów oryginalnych, których treść znamy w zdecydowanej większości z odpisów. Dzięki literaturze targumicznej jesteśmy w stanie głębiej i lepiej poznać przesłanie tekstu świętego, dostrzegając przy tym niezwykle bogactwo kulturowe i złożoność religijną czasów kształtowania się biblijnej Tory. Również warto zauważyć, że oprócz warstwy religijnej, targumy do Pięcioksięgu są bogatym źródłem wiedzy dla naukowców, przede wszystkim biblistów, którzy badając teksty targumiczne, odkrywają wiele nowych i intrygujących kwestii, wyjaśniając przy tym niejasności towarzyszące innym zagadnieniom lingwistycznym, historycznym czy teologicznym. Dzięki Biblii Aramejskiej świat żydowskich targumów do Pięcioksięgu dostarcza nowych i ciekawych zagadnień, które na gruncie biblistyki polskiej są nieocenione.

## BIBLIOGRAFIA

- Berquist J.L., *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*, Minneapolis: Fortress Press 1995.
- Beyer K., *The Aramaic Language*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986.
- Bright J., *Historia Izraela*, Warszawa: PAX 1994.
- Chrostowski W., *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu*, w: *Collectanea Theologica* 61 (1991), 33–46.
- Hayward C.T.R., *Divine Name and Presence: The Memra*, Totowa: Allanheld, Osmun 1981.
- Kubisiak P., *Pojęcie i rozwój kultu Boga JHWH w kontekście panteonu bóstw kananejskich*, *Studia Gdańskie* XLVI (2020), 25–45.
- McNamara M., *Targum and Testament Revisited. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on The New Testament*, Michigan: Grand Rapids 2010.
- McNamara M., *Targum Neofiti 1: Genesis. Translation with Apparatus and Notes*, Collegeville: The Liturgical Press 1992.
- Piwoń A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.

<sup>30</sup> Poza określeniem „Słowo Pana” (מִמְרָא דִּי יי) TgN używa jeszcze terminów „Chwała Obecności Pana” (אִיקָרְיָה שְׂכִינָה דִּי יי) oraz „Chwała Pana” (אִיקָרְיָה דִּי יי).

<sup>31</sup> C.T.R. Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Totowa 1981, 15–20.

- Warzecha J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2005.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, Lublin: Gaudium 2014.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin: Gaudium 2017.
- York A.D., *The Dating of Targumic Literature*, *Journal for the Study of Judaism* 5 (1974), 49–62.

## ARAMAIC BIBLE. TARGUM NEOFITI 1

### Summary

The Aramaic Bible is a large-scale academic project to translate the Aramaic targums to the Pentateuch (gr. πεντάτευχος) into Polish. The originator and initiator of this undertaking is the head of the Biblical Sciences Section of the John Paul II Catholic University of Lublin, Father Prof. Mirosław Stanisław Wróbel together with the academic staff of the section. The first part of the project will cover three Aramaic targums to the Pentateuch of the Hebrew Bible – Targum Neofiti 1 (1–5), Targum Pseudo-Jonatanus (6–10) and Targum Onkelos (11–15). A total of 15 volumes will be published, plus one introductory volume on targumic topics.

**Key words:** Aramaic Bible, Targum Neofiti 1

### Nota o Autorze

**Przemysław KUBISIAK** – mgr lic. teologii biblijnej. Doktorant Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Wykładowca Kursu Formacji Biblijnej w Lublinie. Jest autorem monografii *Rozważanie Księgi Jonasza* (Tarnów 2017) oraz kilku artykułów naukowych. W swojej pracy badawczej skupia się na zagadnieniach z historii i archeologii biblijnej. ORCID: 0000-0002-6423-2033  
Kontakt e-mail: przemyslaw.k@icloud.com





PAWEŁ PATORSKI

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*  
*Sekcja Nauk Biblijnych*

## „NOWE CZŁOWIECZEŃSTWO” W CHRYSZTUSIE W TEOLOGII ŚW. PAWŁA – ANALIZA EGZEGETYCZNA Ef 4, 17–5, 2

**Słowa kluczowe:** św. Paweł, „stary człowiek”, „nowy człowiek”, „nowe życie”, grzech, nawrócenie, człowieczeństwo, miłość

1. Wprowadzenie. 2. Wstęp do Ef 4, 17–5–2. 3. Tekst Ef 4, 17–5, 2 i tłumaczenie. 4. Istota nowego człowieczeństwa w teologii św. Pawła (Ef 4, 17–24). 4.1. Porzucenie pogańskiego modelu życia (Ef 4, 17–19). 4.2. Przyjęcie chrześcijańskiego modelu życia (Ef 4, 20–24). 5. Kształtowanie chrześcijańskiego modelu życia (Ef 4, 25–5, 2). 6. Zakończenie

### 1. WPROWADZENIE

Problematyka człowieka obecna jest w literaturze już od czasów starożytnych. Jej początek do dziś jest kwestią sporną. Wiele opracowań naukowych datuje go na okres rozwoju filozofii przyrody. Inne zaś wskazują na podejmowanie tej tematyki już kilka wieków wcześniej. Można powiedzieć, że człowiek stawał się i nadal staje przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych. Wydaje się zatem, że próbowano niejednokrotnie w sposób krytyczny spojrzeć w jego wnętrze z wielu perspektyw: psychologicznej, moralno-etycznej, filozoficznej<sup>1</sup>.

Na kartach Pisma Świętego autorzy natchnieni również wiele uwagi poświęcają człowiekowi, jego grzeszności i drodze nawrócenia, na której, porzucając swoje dawne życie, wchodzi na pewien etap relacji z Bogiem. Czytając poszczególne księgi Starego i Nowego Testamentu, można stwierdzić, że grzeszna natura człowieka oraz jego „nawracanie się” i dążenie do ideału, są wpisane w antropologię od początku stworzenia. Na uwagę zasługuje szczególnie teologia Pawła z Tarsu<sup>2</sup>, który w swoich pismach przedstawia pełny obraz człowieka – tego, który, będąc pogrążony

<sup>1</sup> L. Winniczuk, *Ludzie zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, 698–720.

<sup>2</sup> E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953, 8–9.

w grzechu, powinien dążyć jednocześnie „ku dobremu”. Apostoł daje podwaliny pod nową antropologię opartą na chrześcijańskiej wizji człowieka, której celem jest osiągnięcie ideału człowieczeństwa na wzór Jezusa Chrystusa. Nauka Pawłowa stała się inspiracją późniejszych Ojców Kościoła oraz pisarzy kościelnych. Święty Jan Damasceniński (†749) w swoich pismach wskazywał, że powołaniem człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże jest upodobnianie się do Stwórcy. Osiągnięcie doskonałości prowadzi człowieka do kontemplacji Boga (θεωρία), a żeby ją osiągnąć, człowiek musi przejść kilka stopni wtajemniczenia chrześcijańskiego: wolność od namiętności (ἀπάθεια), powściągliwość (εγκράτεια) oraz miłość (ἀγάπη)<sup>3</sup>. Taką właśnie drogę pokazuje swoim czytelnikom św. Paweł w kierowanych do nich listach.

Przykładem perykopy, która jest użyteczna na potrzeby omawianych w artykule zagadnień, jest Ef 4, 17–5, 2. Paweł prezentuje w niej drogę, jaką przebywa człowiek od pogaństwa do życia w pełni chrześcijańskiego, które powinno być ukoronowane postępowaniem w miłości (ἀγάπη)<sup>4</sup>. To właśnie miłość jest konkluzją przesłania apostoła w omawianej perykopie. Na samym początku należy powiedzieć, że apostoł swoje przesłanie do Efezjan koncentruje wokół dwóch terminów „stary człowiek” oraz „nowy człowiek”. Święty Paweł terminem „nowy człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga”<sup>5</sup>, określa człowieka, który porzuca stare życie i zaczyna żyć według nowo przyjętych wartości. Rozważania na temat wskazany w tytule publikacji należy umiejscowić w kontekście całego Listu do Efezjan. Warto zauważyć, że autor używa tego wyrażenia tylko raz w swoich listach i jest to zarazem jedyne użycie w całym Nowym Testamencie. Wyrażenie to z kolei nawiązuje do starotestamentalnego obrazu „człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga”. Pojęcie to znajduje swoje rozwinięcie w drugiej części artykułu. W pierwszej części zostanie natomiast zaprezentowany Pawłowy obraz człowieka, który żyje w modelu pogańskim, a który powinien dążyć do porzucenia dotychczasowego sposobu życia. Na podstawie przeprowadzanej analizy egzegetycznej, zostaną przedstawione stanowiska komentatorów z różnych wyznań chrześcijańskich.

## 2. WSTĘP DO Ef 4, 17–5, 2

List do Efezjan należy do zbioru tzw. listów deuteropaulińskich<sup>6</sup> i mimo że nie wyszedł bezpośrednio spod pióra Pawła Apostoła, to wiernie odzwierciedla i rozwija jego myśl w temacie chrześcijańskiego powołania człowieka<sup>7</sup>. Przykładem tego jest chociażby omawiana perykopa Ef 4, 17–5, 2.

<sup>3</sup> F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 1998, 424.

<sup>4</sup> Miłość, ἀγάπη – jedno z centralnych pojęć używane do określania Boga oraz wzajemnych relacji pomiędzy ludźmi z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jest to zarazem największe i najważniejsze przykazanie w chrześcijaństwie. Zob. T. Sikorski, A. Zuberbier, *Miłość*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Katowice 1985, 307–313.

<sup>5</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 41.

<sup>6</sup> *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown SS, J.A. Fitzmyer SJ, R.E. Murphy OCarm, W. Chrostowski, Warszawa 2018, 1254–1255.

<sup>7</sup> Tamże, 1388.

Apostoł w tej części swojego listu, jak i na początku całego rozdziału, pragnie wskazać na prawdziwe powołanie człowieka i konieczność postępowania zgodnie z nim. Uwypukla znaczenie jedności chrześcijan we wspólnocie, którą sam Chrystus nabył dla Kościoła przez swoją śmierć na krzyżu. Wzrastanie w jedności pomaga chrześcijanom dawać świadectwo wiary z pokorą, łagodnością, cierpliwością oraz znoszenie siebie nawzajem w miłości. Święty Paweł pragnie ukazać, w jaki sposób taka postawa przynosi swe konkretnie owoce w codzienności chrześcijańskiego życia człowieka, który rezygnuje z postępowania na wzór pogański i wchodzi na drogę odnowy duchowej. Człowiek taki dzięki łasce Chrystusa odbudowuje w sobie obraz Boga, wychodząc stopniowo z doświadczenia pustki, ciemności oraz wyobcowania duchowego, które są równoznaczne z brakiem otwartości na Bożą miłość i relację z Nim (Ef 4, 24). Pisząc do swoich czytelników, Paweł podkreśla również tradycyjne wartości, jakie otrzymali wraz z przyjęciem orędzia Ewangelii<sup>8</sup>. Wreszcie można powiedzieć, że czytelnicy Pawła zostali pouczeni, iż przemiana w „nowego człowieka” to proces, który prowadzi do odnowienia w sobie obrazu samego Boga. Zostają oni stworzeni na nowo w sprawiedliwości i świętości, które są przymiotami Boga, a więc odnawiają się na wzór samego Boga. Porównując obraz człowieka do obrazu Boga, Paweł uwypukla pierwotny zamysł Boży, który został urzeczywistniony w akcie stworzenia człowieka. Apostoł nawiązuje tym samym do opisu stworzenia człowieka zawartego w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 26)<sup>9</sup>.

Autor Listu do Efezjan w przesłaniu do swoich czytelników daje instrukcje, jak prowadzić nowe życie. Dzieje się to poprzez szereg napomnień, które dotyczą unikania konkretnych grzesznych postaw: kłamstwa (Ef 4, 25); gniewu (Ef 4, 26–27); kradzieży (Ef 4, 28), nieudolnej mowy (Ef 4, 29), zasmucania Ducha Świętego (Ef 4, 30), obelżywej mowy (Ef 4, 31–32), poświęcenia w miłości (ἀγάπε) na wzór Boga i Chrystusa (Ef 5, 1–2).

Na uwagę zasługuje ostatnie napomnienie Pawła, ponieważ nie zawiera ono bezpośrednio zakazu, lecz ma z góry wydźwięk pozytywny. Rozpoczyna bowiem nowy dyskurs na temat pojęcia „nowy człowiek” i pokazuje jego istotę. Ostatnie wersety wskazują bowiem wyraźnie na perspektywę miłosierdzia, konieczność wybaczenia sobie nawzajem. Powinno się to dokonywać przez naśladowanie samego Boga, który okazał swoje miłosierdzie w Chrystusie. Dodatkowo użyty w tekście greckim czasownik w trybie rozkazującym γίνεσθε (*stawajcie się*), powtarzający się po sobie w kolejnych wersetach (Ef 4, 32–5, 1), wyraźnie wskazuje na nakaz upodabniania się do Boga w tym aspekcie<sup>10</sup>.

Po tym krótkim wstępie, należy szerzej omówić wskazówki apostoła Pawła, dotyczące zmiany kierunku życia człowieka. Omawiając w szczegółach napomnienia Pawła, można podzielić jego przesłanie zasadniczo na dwie części – Ef 4, 17–24 oraz Ef 4, 25–5, 2.

---

<sup>8</sup> F. Thielman, *Ephesians: Baker Exegetical Commentary of the New Testament*, Michigan 2013, 533.

<sup>9</sup> Tamże, 537–538.

<sup>10</sup> Tamże, 535.

### 3. TEKST Ef 4, 17–5, 2 I TŁUMACZENIE

4 <sup>17</sup>Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν,<sup>18</sup> ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,<sup>19</sup> οἵτινες ἀπηληγότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.<sup>20</sup> Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν,<sup>21</sup> εἰ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ,<sup>22</sup> ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,<sup>23</sup> ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν<sup>24</sup> καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.<sup>25</sup> Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.<sup>26</sup> ὀργίσεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ [τῷ] παροργισμῷ ὑμῶν,<sup>27</sup> μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.<sup>28</sup> ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιᾷ τῷ ἐργαζόμενος ταῖς [ἰδίας] χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχη μεταδιδόναι τῷ χρεῖαν ἔχοντι.<sup>29</sup> πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἰ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.<sup>30</sup> καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.<sup>31</sup> πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ.<sup>32</sup> γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὖσπλαγχοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν. 5 <sup>1</sup>Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητὰ<sup>2</sup> καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας<sup>11</sup>.

4 <sup>17</sup>To zatem mówię i zaklinam [was] w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem,<sup>18</sup> umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca. <sup>19</sup>Oni to doprowadzili was do nieczystości [sumienia], oddali się rozpuszceniu, popełniając zachłannie wszelkiego rodzaju grzechy nieczyste. <sup>20</sup>Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. <sup>21</sup>Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jaką jest w Jezusie, <sup>22</sup>że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, <sup>23</sup>odnawiać się duchem w waszym myśleniu <sup>24</sup>i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości. <sup>25</sup>Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami. <sup>26</sup>Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! <sup>27</sup>Ani nie dawajcie miejsca diabłu! <sup>28</sup>Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego udzielać potrzebującemu. <sup>29</sup>Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym. <sup>30</sup>I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia. <sup>31</sup>Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, miesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością. <sup>32</sup>Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłośni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie. 5 <sup>1</sup>Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, <sup>2</sup>i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Novum Testamentum Graece et Polonice*, red. Nestle-Aland, Poznań 2017.

<sup>12</sup> Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań<sup>5</sup> 2002. [Biblia Tysiąclecia]

#### 4. ISTOTA NOWEGO CZŁOWIECZEŃSTWA W TEOLOGII ŚW. PAWŁA (Ef 4, 17–24)

Uogólniając słowa Pawła zawarte w Ef 4, 17–5, 2, można powiedzieć, że sednem jego przesłania do Efezjan jest „nowy człowiek”. Chcąc zrozumieć, co dla apostoła oznacza ten termin, należy skoncentrować się na jego nauce dotyczącej porzucenia cech, które uniemożliwiają przemianę w „nowego człowieka”. Paweł w swoich słowach do Efezjan zaczyna od opisu człowieka „zepsutego”, który ulega ludzkim pragnieniom prowadzącym do życia w grzechu. Apostołem, mając świadomość tożsamości swoich odbiorców ze światem pogańskim oraz jego zwyczajami, próbuje najpierw wprowadzić pewien kontrast w prezentowanym przez siebie modelu człowieka, aby Efezjanie mogli zrozumieć, jakie postawy należy porzucić, chcąc dążyć do osiągnięcia obrazu człowieka według zamysłu Bożego.

##### 4.1. PORZUCENIE POGAŃSKIEGO MODELU ŻYCIA (Ef 4, 17–19)

<sup>17</sup>Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν,<sup>18</sup>ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν,<sup>19</sup>οἵτινες ἀπηληγκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.

<sup>17</sup>To zatem mówię i zaklinam [was] w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, <sup>18</sup>umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca.

<sup>19</sup>Oni to doprowadziwszy siebie do nieczułości [sumienia], oddali się rozpuście, popełniając zachłannie wszelkiego rodzaju grzechy nieczyste.

Egzegezę powyższego fragmentu warto zacząć od podkreślenia, że Paweł piętnuje konkretne zachowania, na jakie narażeni są jego czytelnicy i wzywa do wystrzegania się ich. Apostołem używa podobnego napomnienia do tego z początku listu: *Zachęcam was [...], abyście postępowali w sposób godny powołania, do jakiego zostaliście wezwani* (Ef 4, 1–3). Paweł jasno na samym początku zaznacza więc kontrast, w jakim powinien się znaleźć „nowy człowiek” w stosunku do tego, który nie wkracza na drogę odnowy duchowej. Apostołem podkreśla „daremny” sposób myślenia oraz zatwardziałość tychże osób, co uniemożliwia osiągnięcie przez nich życia obiecanego przez Boga. Ludzie ci cierpią, ale nie mają świadomości, skąd ich cierpienie pochodzi. W rezultacie prowadzi to do tego, że żyją sami dla siebie. Należy podkreślić, że słowa te pełnią funkcję oskarżenia, a zarazem zachęty. Świadczy o tym użyty czasownik μαρτύρομαι (*zaklinam [was]*). Paweł, używając tego terminu, nie tylko nakazuje swoim odbiorcom, jak powinni żyć, ale oskarża ich o życie na wzór pogański. Z kolei podobna konstrukcja zdania (Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ – *To zatem mówię i zaklinam [was] w Panu*), jak użyta wcześniej w Ef 4, 1 (Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ – *Zachęcam was zatem ja, więzień w Panu*), wskazuje, że czasownik μαρτύρομαι jest synonimem παρακαλῶ, który oznacza właśnie zachętę, w tym przypadku do postępowania w inny sposób.

Należy wskazać fakt, że w obu przypadkach występuje narracja w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a zatem konstrukcje użyte przez Pawła są podobne. Apostoł występuje tu z pozycji swojego autorytetu duszpasterskiego, wykazując się troską o Kościół, który wcześniej założył. W obu przypadkach pojawia się też spójnik οὐν (*więc*) występujący z czasownikiem περιπατέω (*chodzić, postępować*), co również potwierdza podobieństwo w znaczeniu wyrażanych przez Pawła słów, ale też nawiązuje do sekcji wcześniejszej, wyprowadzając wniosek z tego, co było wcześniej powiedziane. W rezultacie można powiedzieć, że wyrażają one pewną uroczystą zachętę do działania, które będzie miało swoje określone konsekwencje w przyszłości, w tym przypadku ponowne życie w jedności z Bogiem, do której On człowieka przeznaczył.

Kolejnym argumentem potwierdzającym podobieństwo obu wersetów jest użycie określenia ἐν κυρίῳ (*w Panu*). Dowodem na to, że Paweł zachęca swoich czytelników do zmiany postępowania, jest fakt, że Paweł niejednokrotnie używa tej frazy wcześniej w niniejszym liście, jak i innych swoich pismach<sup>13</sup>, ma ona na celu przywołać autorytet samego Chrystusa, którym to apostoł się posługuje, wskazując jednocześnie na fundament całego Kościoła. Używane gdzie indziej podobne określenia, takie jak: *Ja, więzień w Panu*, czy *więzień Chrystusa* (BT wyd. V) mogą sugerować, że słowa apostoła mają charakter podniosły<sup>14</sup>.

Autor listu najpierw zaznacza, jak nie powinni postępować jego adresaci. Warto zauważyć, że Paweł nie zważa na fizyczną pogańską przynależność jego czytelników. Mimo że wciąż są nieobrzezani, to zostają stworzeni na nowo dzięki swojemu zjednoczeniu z Chrystusem (Ef 2, 5–6; 10, 15). Zjednoczenie to dokonuje się na skutek ofiary Jezusa na krzyżu, gdzie winni grzechów powracają do życia wraz z Jego zmarłychwstaniem. W zjednoczeniu tym dokonuje się uzdolnienie do czynienia dobra, które Bóg przeznaczył każdemu człowiekowi. Paweł podkreśla, że za sprawą tego właśnie zjednoczenia i skutków, jakie za sobą niesie, mają oni prawo nazywać się dziećmi Bożymi. Pokazuje to godność, która jest wyższa od przynależności etnicznej. Wartość ta pokazuje zarazem, jakie znaczenie ma zjednoczenie ze Zmarłychwstałym, ponieważ ukazuje, że człowiek otrzymuje nową egzystencję, jest uzdolniony do zobaczenia w sobie dobra, do którego go Bóg przeznaczył<sup>15</sup>.

Na uwagę w tym paragrafie szczególnie zasługują te słowa Pawła, które od samego początku nabierają wydźwięku negatywnego. Apostoł, używając negatywnych terminów: ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν; ἔσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες; ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ; διὰ τὴν πῶρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν (*umysłem pogrążeni w mroku; obcy dla życia Bożego; na skutek zatwardziałości serca*), podkreśla konsekwencje, jakie ponoszą ci, którzy nadal reprezentują pogański model życia (Ef 4, 17–19). Termin ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν (*umysłem pogrążeni w mroku*), podkreśla próżność ich umysłu oraz bezowocność myślenia. Użyty przymiotnik μάταιος (*bezczylny, pusty, bezowocny*) był dość często używany w literaturze z okresu judaizmu hellenistycznego jako określanie pogańskich bożków.

<sup>13</sup> Rz 14, 4; 1 Kor 4, 17; 1 Kor 7, 22; Flp 2, 19; 1 Tm 5, 12.

<sup>14</sup> P.S. Williamson, *Ephesians: Catholic commentary on Sacred Scripture*, Michigan 2011, 196–197.

<sup>15</sup> F. Thielman, dz.cyt., 541–542.

Ich wyznawcy nie potrafili bowiem zobaczyć prawdziwego Boga, dlatego ich umysł był „pusty”. Podobne sformułowanie mamy w Rz 1, 21, gdzie Paweł używa czasownika ἐματαιώθησαν – (*znikczemnieli*), opisując pogan, którzy nie oddawali czci prawdziwemu Bogu, mimo że go poznali. Grzechy, jakich się dopuszczali, sprawiły, że stracili rozum, odrzucając Boga, nie idąc Jego drogą. Dodatkowo znaczenie ma tutaj użyte participium ὄντες (*sq*), który wskazuje na przyczynę. Paganie pozostają daremni w swoim myśleniu, bo pozostają „w ciemności”. Paweł sugeruje, że jego odbiorcy powinni wystrzegać się „uczynków ciemności”, pochodzących od złych duchów, które są ciągle obecne w tych czasach. Prościej mówiąc, grzesznicy chętniej wybierają w swoich cielesnych decyzjach ciemność (σκότος) niż światło (φῶς), co skutkuje tym, że w cieniu swojego grzechu tracą Boga z pola widzenia<sup>16</sup>. Podsumowując oba wystąpienia tego terminu, należy zaznaczyć, że Paweł pragnie przekazać, że nie można osiągnąć prawdziwego poznania, jeśli nie składa się czci jednemu i prawdziwemu Bogu. W przeciwnym razie poznanie to będzie zawsze błędne<sup>17</sup>.

Kolejnym istotnym terminem jest ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ – *obcy dla życia Bożego*. Imiesłów, jakim posługuje się autor listu, (ἀπηλλοτριωμένοι – „obcy”) był użyty już nieco wcześniej w Ef 2, 12. Paweł mówi tam o skutkach braku przyjęcia ewangelii, z których najważniejszym jest alienacja od obietnic Bożych względem narodu Izraela. Co więcej, apostoł metaforycznie wskazuje nawet na utratę przywileju przynależności do narodu wybranego Izraela. Jako powód tego odseparowania i braku otwarcia się na Ewangelię Paweł wskazuje dwa zjawiska. Pierwsze z nich możemy wyjaśnić terminem ἄγνοια, który oznacza ignorancję. Apostoł, używając sformułowania διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς (*na skutek tkwiącej w nich niewiedzy*), chce wykazać, że jego czytelnicy nie ponoszą całkowitej winy za swoje postępowanie, ponieważ przyczyną grzechu, który prowadzi ich do wspomnianej alienacji, jest niewiedza. Nie oznacza to jednak, że apostoł usprawiedliwia pogańską postawę wobec Boga, lecz wskazuje, że ich wola nie odgrywała tutaj pierwszorzędnej roli. Kontynuując swoją wypowiedź, autor listu używa bardzo podobnego znaczeniowo wyrażenia διὰ τὴν πῶρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, wskazującego na „zatwardziałość serca” jako drugą przyczynę wspomnianego wcześniej wyobcowania Efezjan (ἀπηλλοτριωμένοι). Określenie to jest wielokrotnie używane na kartach Pisma Świętego (Mk 3, 5; J 12, 40; Rz 11, 25). Należy zaznaczyć, że pojęcie „zatwardziałość serc” było używane w kontekście uczniów Jezusa oraz faryzeuszy. Ci pierwsi, nie przyjmując Chrystusa z wiarą, wprawdzie pozostają także w alienacji, jednak zatwardziałości ich serc (πῶρωσις τῆς καρδίας) nie można zestawić na równi z zatwardziałością serc faryzeuszy. Zatwardziałość serc tych drugich objawia się bowiem pychą, uporem oraz wysokim poczuciem własnej wartości i niezależności. Postawy te w rezultacie prowadzą do błędnego poznania Boga. Jeszcze jedną istotną kwestią będzie użycie przez Pawła terminu ἀπηληγκότες, który jest zarazem jedynym wystąpieniem tego słowa w całym Nowym Testamencie. Apostoł tym razem wydaje się winić pogan za ich degradację moralną, ponieważ

<sup>16</sup> G.R. Osborne, *Ephesians: Verse by verse*, Bellingham 2017, 216.

<sup>17</sup> F. Thielman, dz.cyt., 543.

doprowadzili siebie do nieczułości (BT wyd. V)<sup>18</sup>. Sam termin ἀπηλγηκότες możemy z języka oryginalnego przetłumaczyć: „stali się (oni, poganie) bezdusznymi”, „stwardniałymi”. Paweł próbuje przekazać swoim odbiorcom, że ludzie tacy nie mają już żadnej skazy na sumieniu, gdyż stało się ono nieczułe. Używając omówionych wyżej negatywnych terminów i wyrażań, autor listu w sposób przyczynowo-skutkowy chce powiedzieć, że rozpusta, której się poddają poganie (παρέδωκαν τῆ ἀσελγείᾳ), następuje na skutek tkwiącej w nich rozpacz. Ta z kolei spowodowana jest umysłem pogrążonym w ciemności oraz kompletną bezcelowością<sup>19</sup>. Podsumowując dotychczasowe napomnienia Pawła do Efezjan, należy powiedzieć, że człowiek „nabiera wprawy”, grzesząc w poczuciu bezkarności, a świat, w którym żyje, sprzyja takiej postawie (1 P 4, 4). Utrata przez człowieka kierunku na drodze moralności doprowadza go do stopniowego zaniku jego zdolności do kochania. Rodzi się zatem pytanie: Jak człowiek może dążyć do wyznaczonego ideału w Chrystusie, skoro ma skłonność do degradacji moralnej? Odpowiedzi na to pytanie, będziemy szukać w dalszej części niniejszego opracowania.

#### 4.2. PRZYJĘCIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MODELU ŻYCIA (Ef 4, 20–24)

<sup>20</sup>Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, <sup>21</sup>εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, <sup>22</sup>ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, <sup>23</sup>ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν <sup>24</sup>καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

<sup>20</sup>Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa. <sup>21</sup>Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, <sup>22</sup>że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, <sup>23</sup>odnawiać się duchem w waszym myśleniu <sup>24</sup>i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości.

Kolejne słowa Pawła do Efezjan nie są pozbawione napomnień. Nabierają one jednak zupełnie nowego wydźwięku, gdyż wskazują na kluczowe elementy, jakie należy zastosować w swoim życiu, aby było ono życiem „nowego człowieka”, a w rezultacie życiem w pełni chrześcijańskim. Paweł wzywa wprost do porzucenia starego życia oraz „starego człowieka”.

Pierwszą istotną kwestią, którą należałoby poruszyć, jest sposób, w jaki Paweł zwraca się do swoich czytelników. Bezpośredni zwrot ὑμεῖς (wy) oznacza pewnego rodzaju nacisk na swoich odbiorców. Wyrażenie οὐχ οὕτως ἐμάθετε (*nie tak nauczyliście się Chrystusa*), którego apostoł używa, nie jest symptomatyczne, ponieważ użyty czasownik ἐμάθετε zazwyczaj nie wskazuje na osobę jako przedmiot nauczania. Mówiąc o swoich czytelnikach, apostoł uwypukla, że Efezjanie zostali pouczeni inaczej niż postępują poganie i nauczyli się pozostawiać to, co stare, gdyż weszli w relację z Chrystusem. Używając tego terminu, apostoł ma na myśli osoby,

<sup>18</sup> G.R. Osborne, dz.cyt., 217–218.

<sup>19</sup> F. Thielman, dz.cyt., 544–547.



które już usłyszały o Jezusie i rozwijały się dalej w wierze, wchodząc w przyjaźń z Chrystusem – w żywą, osobową relację. Wyrażenie εἰ γε αὐτὸν ἠκούσατε („słyszeliście przecież o Nim”) wskazuje na przypuszczenie. W tym przypadku Paweł zakłada, że jego czytelnicy usłyszeli już ewangelię. Dalej, używając słów καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε (*zostaliście pouczeni w Nim*), apostoł mówi o pouczeniu w Chrystusie, które było pewnego rodzaju ciągłym procesem zgłębiania ewangelii. Warto zwrócić uwagę na samą frazę ἐν αὐτῷ, która od razu wskazuje, że autor listu ma na myśli znacznie więcej niż tylko zgłębianie suchych informacji o Chrystusie. Pawłowy tok myślenia, zaprezentowany w Liście do Efezjan, nie jest odosobnionym przypadkiem, w pozostałych bowiem swoich pismach apostoł sugeruje, że jest to standardowe zjawisko w chrześcijaństwie (Rz 6, 17). Wspólnota pouczona w Chrystusie od początku powinna wzrastać w tym nauczaniu<sup>20</sup>.

Warto szerzej skoncentrować się na konstrukcji użytej przez Pawła w Ef 4, 22–24. Występujące tam trzy bezokoliczniki (ἀποθέσθαι – *porzucić*; ἀνανεοῦσθαι – *odnawiać się*; ἐνδύσασθαι – *przyoblec się*) nawiązują bowiem do innych konstrukcji w pismach Pawłowych (Ga 2, 19; 3, 27; 6, 24; Rz 6, 8; 8; 8). Parafrazując słowa Pawła w przytoczonych fragmentach, można powiedzieć, że wzywa on do porzucenia zła i „przyobleczenia się w Chrystusa”. Tam jednak słowa te mają charakter imperatywny. Budzi wątpliwość, czy w Ef 4, 22–24 występuje podobna sytuacja, jednak ze względu na podobieństwo konstrukcji używanych w innych listach, wskazujących na wspólny tok myślenia autora, również tutaj możemy się doszukiwać imperatywnego charakteru przytoczonych bezokoliczników (ἀποθέσθαι, ἀνανεοῦσθαι, ἀνανεοῦσθαι). Paweł zakłada bowiem, że Efezjanie zdolni są do takiej postawy dzięki kilku czynnikom. Pierwszym z nich jest fakt, że usłyszeli solidne nauczanie o Chrystusie, dzięki czemu potrafią odrzucać w sobie „starego człowieka”<sup>21</sup>. Kolejnym czynnikiem jest nieustanne odnawianie się w swoim umyśle, podczas gdy poganie pozostają wciąż w swoim myśleniu w ciemności, tj. ulegają żądom i pożądliwości (Ef 4, 23). Warto tutaj zwrócić uwagę na czasownik ἀνανεοῦσθαι (*odnawiać się*) użyty w bezokoliczniku, który podkreśla, że ta odnowa dokonuje się w czasie teraźniejszym i jest to proces ciągły. Adresaci Pawła doświadczają więc nieustannej odnowy, która jest możliwa poprzez działanie w nich Ducha Świętego. Termin πνεῦμα wielokrotnie używany w Nowym Testamencie, a w Liście do Efezjan aż czternastokrotnie, wskazuje, że apostoł nie ma tutaj na myśli tylko zwyczajnej ludzkiej egzystencji, ale prawdziwie duchową odnowę, której źródłem jest zmarływchwały Jezus, przekazujący ochrzczonego swego ożywczego Ducha. Przykładem wcześniej danym przez Pawła, że Duch Święty działa we wnętrzu człowieka, mogą być jego słowa w Ef 3, 16. Człowiek może się zatem odnowić na skutek działania Ducha Świętego w jego wnętrzu.

Na zakończenie warto skoncentrować się szerzej na samym wyrażeniu („nowy człowiek” – Ef 4, 24) oraz na tym, jakie dokładnie znaczenie nabiera ono w przesłaniu św. Pawła do Efezjan. Opisuując „starego człowieka”, apostoł mówi o jego zepsuciu z powodu nieczystych pragnień. Mówiąc zaś o „nowym

<sup>20</sup> Tamże, 549.

<sup>21</sup> H.W. Hoehner, *Ephesians: An exegetical commentary*, Michigan 2013, 870–874.

człowieku”, używa terminu τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα, co dosłownie można przetłumaczyć *stworzony według Boga* lub *stworzony na wzór Boga*. Takie określenie nawiązuje do wspomnianej wcześniej Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26), gdzie w Septuagincie użyte są określenia κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν, które tłumaczy się jako *według obrazu naszego* oraz καθ’ ὁμοίωσιν, co oznacza *podobnego według nas* lub *podobnego nam*. Podsumowując, wyrażenie „nowy człowiek” oznacza człowieka stworzonego na Boży obraz i podobnego Bogu, którego cechuje świętość i sprawiedliwość<sup>22</sup>.

W myśl powyższego paragrafu, warto zauważyć, że Paweł w Liście do Efezjan nawiązuje do dwóch cnót: sprawiedliwości i świętości. Gdy autor mówi o realizowaniu człowieczeństwa na Boży obraz i podobieństwo, oznacza to dla jego czytelników, że powinni oni żyć ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι (Ef 4, 24), w sprawiedliwości i świętości prawdy podobnie jak sam Bóg. Cnoty te były używane w klasycznej literaturze greckiej do opisu przymiotów boskich. Mimo że oba terminy nierzadko, także w literaturze chrześcijańskiej były rozdzielane, wydaje się, że Paweł używa ich tutaj w kontekście opisu życia pełnego cnót. Apostoł w tej części swojej wypowiedzi (Ef 4, 17–24) mówi na razie w sposób ogólny o konieczności przywiązania do cnót. Łącząc cnoty „świętości” i „sprawiedliwości”, Paweł określa je przydawką „prawda” (καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας – *odnawiać się duchem w waszym myśleniu*<sup>24</sup> i *przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości*). Paweł za pomocą użytego w dopełniaczu wyrażenia τῆς ἀληθείας („prawdy”) agnie zaznaczyć, że wspomniane cnoty, pozwalające stać się „nowym człowiekiem” mają swoje źródło w Jezusie Chrystusie, ponieważ to On jest utożsamiany z „prawdą”<sup>23</sup>.

Podsumowując napomnienia Pawła skierowane do Efezjan, można powiedzieć, że wskazują one na konsekwencje, jakie przynosi w ich życiu przeżyte nawrócenie. Nawrócenie to prowadzi do porzucenia ich dawnego sposobu życia, który pozbawia ich życia obiecanego przez Boga i zarazem pozwala wejść na drogę odnowy duchowej jako „nowi ludzie” stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek, wchodząc na tę drogę, zanurza się w Misterium Paschalne Chrystusa. Na tym etapie warto postawić kilka pytań: W jaki sposób człowiek powinien w swoim życiu zrealizować Boży obraz, o którym mówi Paweł? Jakie postawy powinien przyjąć? W świetle tych pytań warto wreszcie postawić pytanie najważniejsze: Która z tych postaw jest kluczowa, aby urzeczywistnić podobieństwo Boga w sobie? Chcąc odpowiedzieć na te pytania, należy zatem przyjrzeć się szerzej praktycznym wskazówkom apostoła, które kieruje do Efezjan<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, 879–882.

<sup>23</sup> P.S. Williamson, dz.cyt., 203–204.

<sup>24</sup> F. Thielman, dz.cyt., 557–559.

## 5. KSZTAŁTOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MODELU ŻYCIA (Ef 4, 25–5, 2)

<sup>25</sup>Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.<sup>26</sup>ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ [τῷ] παροργισμῷ ὑμῶν,<sup>27</sup>μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.<sup>28</sup>ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς [ιδίαις] χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχη μεταδιδόναι τῷ χρεῖαν ἔχοντι.<sup>29</sup>πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.<sup>30</sup>καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.<sup>31</sup>πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ.<sup>32</sup>γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὖσπλαγχοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν. 5 <sup>1</sup>Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητὰ <sup>2</sup>καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας.

<sup>25</sup>Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami. <sup>26</sup>Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! <sup>27</sup>Ani nie dawajcie miejsca diabłu! <sup>28</sup>Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego udzielać potrzebującemu. <sup>29</sup>Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym. <sup>30</sup>I nie zasmucajcie Bóżego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczetowani na dzień odkupienia. <sup>31</sup>Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością. <sup>32</sup>Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłośni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg nam przebaczył w Chrystusie. 5 <sup>1</sup>Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, <sup>2</sup>i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu.

Odpowiedzią na pytania postawione na końcu poprzedniego paragrafu może być samo tło, jakie niesie ze sobą cały List Pawła do Efezjan. Tłem tym jest miłość Boża w stosunku do człowieka. Idąc konsekwentnie tym tokiem myślenia, można założyć, że skoro człowiek został stworzony na Boży obraz i Boże podobieństwo, to powinien on właśnie urzeczywistniać w swoim życiu miłość. Nie można jednak zakładać, że postawa miłości będzie aksjomatem w przypadku każdego człowieka wchodzącego na drogę odnowy duchowej. Dopiero podjęcie określonych wcześniejszych kroków i określonego modelu postępowania, może wypracować w człowieku dojrzałość i zdolność do miłości. W dalszych rozważaniach poddano analizie dalszą treść Listu św. Pawła do Efezjan, który te zagadnienia przybliży.

W drugiej części swojego przesłania do Efezjan (Ef 4, 25–5, 2) Paweł mówi, co konkretnie oznacza żyć jako „nowe stworzenie”. Autor wprowadza w ten sposób swoich czytelników w „instrukcję” postępowania, a konkretnie pokazuje osiem praktycznych wskazówek, które pomagają kształtować przyjęty chrześcijański model życia<sup>25</sup>. Są one podzielone na dwie części. Pierwsze cztery napomnienia

<sup>25</sup> H.W. Hoehner, dz.cyt., 880–882.

wskazują, czego nie należy robić, porzuciwszy dawną naturę, a więc: kłamać, kraść, używać wulgarnego języka oraz okazywać gniewu. Po tych napomnieniach następują inne, pozytywne, wskazujące na to, co należy robić jako „nowy człowiek”. Z postaw tych Paweł wyróżnia z kolei: mówienie prawdy, ciężką pracę, pouczanie oraz konieczność przebaczenia. Wszystkie te napomnienia wracają jako podsumowanie w Ef 5, 2, gdzie Paweł kieruje bezpośredni nakaz do Efezjan, aby zachowując to wszystko, byli jak sam Chrystus. Z uwagi na fakt, że pozwalają one jeszcze głębiej zrozumieć znaczenie pojęcia „nowy człowiek”, istotne jednak jest, aby niektóre z nich omówić nieco szerzej. Na ciągłość myśli apostoła, zawartej w poprzedniej części jego wypowiedzi (Ef 4, 17–24), wskazuje użyty spójnik *διό* (*dlatego*), który wydaje się odnosić bezpośrednio do obrazu Boga, o którym mowa w Ef 4, 24, gdzie wskazano główny motyw etycznego postępowania – upodobnianie się do obrazu Bożego, jaki objawił się w Chrystusie. Dokładnie ten sam zabieg, w którym autor wykorzystuje tę partykułę, będzie później użyty w Ef 5, 1. Paweł nie daje swoim czytelnikom „pustych” napomnień bez wyjaśnienia ich sensu. Zainteresowanie budzi zestaw imperatywów użytych przez Pawła w dalszej części wypowiedzi. Przykładem jest napomnienie w Ef 4, 25. Paweł najpierw używa przeczenia, następnie daje nakaz mówienia prawdy, a na samym końcu formułuje konkluzję wskazującą, dlaczego mówienie prawdy jest ważne (*Dlatego odrzuciwszy kłamstwo, niech każdy z was mówi prawdę swemu bliźniemu, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami*). Użyty imiesłów *ἀποθέμενοι* (*odrzuciwszy*) powraca niejako do figury stylistycznej z Ef 4, 22, która mówi o „porzucaniu starego człowieka”. Nawiązanie to wyraźnie pokazuje, że „stary człowiek” jest dla Pawła synonimem kłamstwa<sup>26</sup>.

Dalej apostoł, poruszając temat gniewu, wchodzi wyraźnie w to, co dzisiaj można nazwać światem relacji międzyludzkich. Sformułowanie *ὀργίσεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε* (*Gniewajcie się, a nie grzeszcie*) wymaga doprecyzowania, gdyż użyty imperatyw *ὀργίσεσθε* może być mylący. Paweł chce w ten sposób pokazać, że w sytuacjach trudnych, gdzie nie sposób czasami powstrzymać się od gniewu, należy robić wszystko, aby się wystrzegać próżnej i fałszywej mowy, którą tutaj nazywa precyzyjnie „grzechem”. Dalej, poprzez skierowane zakazy do swoich czytelników, autor listu mówi o konieczności unikania grzechów, jakie powstają przy okazji gniewu oraz wyraźnie zaznacza ich konsekwencje. Użyty zwrot *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδύετω ἐπὶ [τῷ] παροργισμῷ ὑμῶν* (*niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce*) zasługuje na szczególną uwagę, a konkretnie sam termin *παροργισμός*, który poza wystąpieniem w Liście św. Pawła do Efezjan, został użyty tylko w Septuagincie (LXX). Jest to wyraz dwuczłonowy zbudowany z przedrostka *παρά* oraz *ὀργή* i takie połączenie wskazuje, że uleganie gniewowi może stać się niekontrolowane. Konsekwencją tego może być jeszcze większy wzrost zakorzenionej w człowieku złości. Wszystko to prowadzi do niemal oczywistego wniosku, wyrażonego w sformułowaniu *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* (*Ani nie dawajcie miejsca diabłu*). Wskazuje ono bowiem jasno, że konsekwencją popadania w grzechy na skutek gniewu jest triumf diabła w życiu człowieka. Taki człowiek daje przyzwolenie na kolejne zło,

<sup>26</sup> P.S. Williamson, dz.cyt., 205–206.

a tym samym doprowadza się do jeszcze większej degradacji moralnej, czyniąc się obojętnym na miłość<sup>27</sup>.

W kolejnym napomnieniu Paweł nakazuje zaprzestania kradzieży. Konkretnie apostoł zachęca do porzucenia kradzieży na rzecz dobrej i uczciwej pracy. Sformułowanie *ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιᾶτω ἐργαζόμενος ταῖς [ιδίαις] χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχη μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* (*Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego używać potrzebującemu*) pokazuje, dlaczego uczciwa praca jest ważna. Sam termin *κοπιᾶτω* oznacza pracę prowadzącą aż do wyczerpania. Mamy tutaj wyraźnie nawiązanie do 2 Tes 3, 7–8, gdzie Paweł wyraźnie podkreśla trud wynikający z pracy, a który ma służyć temu, aby nie być ciężarem dla innych. Kradzież bowiem prowadzi do tego, że ci, którzy kradną, skazani są na łaskę innych, korzystając w nieuczciwy sposób z ich dóbr. Zachęta do pracy powinna mieć natomiast charakter czysto społeczny i być ukierunkowana na dobro innych. Dzięki takiemu działaniu Kościół zostaje jeszcze bardziej utwierdzony w swoim pierwowzorze, który wyznaczył mu jego Założyciel, sami zaś chrześcijanie, mogą wyróżniać się w świecie jako szczególna społeczność, która napełnia go miłością<sup>28</sup>.

Dalej Paweł porusza aspekt mowy i wszelkich grzechów języka, jakich może dopuszczać się człowiek. Zwrot *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* (*Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym*) jasno uwypukla, że każda mowa wychodząca z ust musi mieć pożyteczny cel dla słuchających. Samo słowo *σαπρὸς*, użyte na kartach Ewangelii niejednokrotnie, zwłaszcza u ewangelisty Mateusza (Mt 7, 15–20; 12, 33; 13, 48), wskazuje na coś zepsutego lub zgniłego. Nieprzypadkowo w przytoczonych fragmentach Ewangelii, wyraz ten odnosi się do jedzenia (owoców lub ryb). Apostoł zatem zakazuje mowy zepsutej, bezcelowej czy przynoszącej zgorszenie, a nakazuje mowę użyteczną, która może być budująca innych i motywująca do działania i osiągnięcia celów, które przeznaczył dla nich Bóg<sup>29</sup>.

Jedna z ostatnich wskazówek apostoła (Ef 4, 30) jest niejako podsumowaniem skutków wymienionych przez niego grzechów. Wszystkie grzechy wymienione wcześniej są bowiem powodem „zasmucania Ducha Bożego”. Można się domyślać, że Paweł nawiązuje w swoim liście do 1 Kor 6, 19, gdzie mówi do swoich czytelników o świątyni Ducha Świętego, który mieszka w ciele każdego człowieka ochrzczonego. Mowa jest tutaj o sakramentalnej odnowie człowieka, który poprzez chrzest rozpoczyna proces upodabniania się do Chrystusa. Człowiek zatem powinien traktować chrzest jako dar<sup>30</sup>. Jeżeli zaś popełnia on grzechy, o których mowa wyżej, niszczy tę świątynię i zasmuca Bożego Ducha, który w nim mieszka, a nawet sprawia Mu ból, na co wskazuje użyty termin *λυπέω*, oznaczający także „ranić”, „zadawać ból”. Kolejnym nawiązaniem może być odniesienie do

<sup>27</sup> F. Thielman, dz.cyt., 568–569.

<sup>28</sup> P.S. Williamson, dz.cyt., 207.

<sup>29</sup> G.R. Osborne, dz.cyt., 235–238.

<sup>30</sup> J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, 448–449.

Księgi Izajasza (Iz 63, 9–10). Autor natchniony pisze tam o „wyjściu” (gr. ἔξοδοϛ) narodu izraelskiego, które było możliwe tylko na skutek Bożej opieki i miłości do Narodu Wybranego, na którą to miłość naród ten się zbuntował, zasmucając Ducha Bożego. Paweł próbuje podkreślić, że zdolność do buntu jest niejako „chorobą przewlekłą” człowieka, gdyż tak jak naród izraelski zbuntował się przeciw Bogu, sprowadzając na siebie Jego gniew, tak adresaci apostoła również mają ku temu skłonności. W tym starotestamentalnym nawiązaniu warto wypunktować zarysowaną teologię przymierza i Bożej miłości, będącej pierwowzorem treści przesłania Pawła do Efezjan<sup>31</sup>.

Uwieńczeniem przesłania omawianej perykopy są słowa skierowane w ostatnich wersetach Ef 4, 31–5, 2. Są one istotne z uwagi na fakt, że autor listu wyraźnie zarysowuje w nich kontekst postępowania w miłości oraz okazywania miłosierdzia, które są wyrazem nowego życia człowieka nawróconego. W Ef 4, 31 Paweł próbuje wskazać już konkretne postawy, których należy się pozbyć, aby prowadzić nowe życie w ciele, będące życiem „nowego człowieka”. Tymi postawami są: gorycz, uniesienie, wrzaskliwość, uniesienie, znieważanie, złość (BT, wyd. V). Werset ten wyraźnie nawiązuje do Ef 4, 26, gdzie autor listu również porusza aspekt gniewu, a mianowicie to, że nie może on trwać. Odniesienie to sugeruje, że wszystkie z pięciu wymienionych postaw są właśnie wynikiem gniewu.

Paweł, uwypuklając we wcześniejszym wersecie zestaw wad (Ef 4, 31), jakich należy się wyzbycić, przedstawia teraz coś zupełnie przeciwnego (Ef 4, 32). Zaczyna mówić o trzech cnotach, które prowadzą do wypracowania miłości we wspólnocie (wzajemna miłość, miłosierdzie, przebaczenie). Pisząc o wzajemnym miłowaniu się, wskazuje, że prowadzi ona do miłosierdzia, co w rezultacie jest motorem napędowym umożliwiającym przebaczenie. Paweł, podobnie jak w innych swoich listach, mówi tutaj o dobrym sercu jako synonimie miłości we wspólnocie. Charakteryzuje się ono przebaczeniem sobie nawzajem. Taka postawa umożliwi umiłowanie drugiego. Serce to nie może poddać się złości, goryczy, co apostoł wymienia w Ef 4, 31. Nawet jeśli zostanie ono zranione, będzie szukać pojednania i pokoju, gdyż zawsze ma na względzie dobro drugiego człowieka. Taka postawa serca w Piśmie Świętym zawsze była utożsamiana z przymiotami samego Boga (Jr 33, 11; Rz 2, 4; Rz 11, 22). Bóg bowiem w pierwszej kolejności wybacza grzech, wzbudza skrucę, okazując miłosierdzie. Autor listu pragnie zaznaczyć, że taka właśnie postawa powinna być odzwierciedlona we wszelkich relacjach.

Wydaje się, że kluczowe znaczenie Paweł przypisuje tutaj aspektowi przebaczenia. Temat ten wielokrotnie poruszany jest na kartach Pisma Świętego, chociażby w Modlitwie Pańskiej i jako jedyny został rozwinięty w Nowym Testamencie. Dodatkowo Jezus daje nakaz Piotrowi, aby przebaczał, używa wyrażenia oznaczającego: „tak często, jak to konieczne” (Mt 18, 22). Przypowieść Jezusa o miłosiernym królu i sługach (Mt 18, 23–35) obrazuje, jaki dług człowiek ma względem Boga. Słowa skierowane do uczniów, którzy uświadamiając sobie ogrom tego długu, wzywają do naśladowania miłosierdzia Bożego, a jednocześnie zabraniają jego

<sup>31</sup> H.W. Hoehner, dz.cyt., 919–921.

nadużywania<sup>32</sup>. Człowiek nigdy nie przebacza częściej i więcej niż Bóg. To powinno uzdalniać do przebaczenia innym – „tak często jak to konieczne”, nikt nie może zranić nas tak bardzo, jak my naszymi grzechami ranimy samego Boga<sup>33</sup>.

W ostatnich dwóch wersetach omawianego fragmentu (Ef 5, 1–2), autor listu kieruje wyraźny nakaz do swoich czytelników, a jest zarazem główną konkluzją słów apostoła: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά – *bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane*. Konkluzja ta wskazuje bowiem tło całego listu, jakim jest miłość Boga. „Nowy człowiek” jest zdolny do kochania, mimo swojej ograniczonej natury, tylko dlatego że sam doświadczył Bożej miłości. Dlatego teraz, upodabniając się do Chrystusa, może tę miłość naśladować w relacji z innymi. Ponownie użyty został tutaj termin γίνεσθε (Ef 4, 32), który jest trybem rozkazującym czasownika „być, stawać się”. Ukazuje on pewnego rodzaju konsekwencję bycia życzliwym. Za jego pomocą Paweł pokłada nadzieję, że jego czytelnicy będą naśladowcami Boga w miłości.

Ponadto Paweł nazywa odbiorców swojego listu „dziećmi umiłowanymi” (grec. τέκνα ἀγαπητά). W ten sposób próbuje im przypomnieć, że ich również Bóg zaadoptował w swojej miłości w Chrystusie jako dzieci Boże. Konsekwencją tego doświadczenia, jakim jest dziecięctwo Boże, powinna być postawa złożenia świadectwa miłości przez umiłowanie bliźniego i wzajemne uczynki miłosierdzia, w której oni również będą „postępować” (grec. περιπατέω)<sup>34</sup>.

Podsumowując drugą część omawianego fragmentu (Ef 4, 25–5, 2), można powiedzieć, że miłość Boga i Chrystusa stanowi wzór relacji, jakie zachodzą między uczniami Jezusa. Realizacja tego wzoru jest podstawową przesłanką nowego życia jako „nowy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga”.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Chcąc wyciągnąć wnioski z przesłania Pawła skierowanego do Efezjan w Ef 4, 17–5, 2, można zauważyć, że zawiera ono w sobie szereg napomnień odwołujących się bezpośrednio do sfery etycznej (Ef 4, 17–24). W swoim liście apostoł pokazuje niekonsekwencje, jakie zachodzą w postępowaniu jego adresatów, którzy choć przeżyli wcześniej nawrócenie, to wciąż żyją w sposób moralnie nieuporządkowany. Paweł nawołuje do porzucenia wszelkiego zła (Ef 4, 17–19) i do przyjęcia nowego sposobu życia (Ef 4, 20–24), które jest postępowaniem zgodnym z nauką Chrystusa. Autor listu próbuje przekazać swoim czytelnikom, że istotne jest odnawianie się w swoim myśleniu dzięki Duchowi Świętemu. Wtedy Bóg staje się rzeczywistością życia człowieka, co pozwala obiektywnie oceniać własne czyny i dzięki czemu człowiek przestaje żyć w grzechu, stając się „nowym człowiekiem”<sup>35</sup>. Dalej Paweł pisze o konsekwencjach przyjęcia nowego człowieczeństwa

<sup>32</sup> *Katolicki komentarz biblijny...*, 961.

<sup>33</sup> G.R. Osborne, dz.cyt., 244–248.

<sup>34</sup> F. Thielman, dz.cyt., 580–582.

<sup>35</sup> A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, 84–87.

w Chrystusie, którymi są życie pełne trudu i zmagania się z pokusami. „Nowy człowiek”, według apostoła, jest jednak zdolny do podejmowania walki o swoje moralne życie, gdyż dzięki relacji z Bogiem królestwo Boże staje się najważniejsze w życiu człowieka, wyznaczając mu kierunek i pozwalając wybierać to, co jest zgodne z ewangelią Chrystusa. Paweł również pokazuje rolę miłosierdzia Bożego w życiu człowieka, dzięki któremu jest on w stanie stawić czoło trudnościom i pokusom na drodze do moralnie uporządkowanego życia, która jest zarazem drogą miłości. Autor listu wzywa także do odzwierciedlenia tego miłosierdzia w Kościele, bo tylko tak człowiek może stać się naśladowcą Boga jako Jego umiłowane dziecko<sup>36</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Baron A., *Świętość a ideały człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.
- Barth K., *The Epistle to the Ephesians*, Michigan: Baker Academic a division of Baker Publishing Group 2017.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R.E. Brown SS, J.A. Fitzmyer SJ, R.E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2018.
- Dąbrowski E., *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa: Wydawnictwo „Pax” 1953.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum” 1998.
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków: Wydawnictwo M 2002.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa<sup>2</sup>: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1993.
- Hoehner H.W., *Ephesians: An exegetical commentary*, Michigan: Baker Academic a division of Baker Publishing Group 2013.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994.
- Kittel G., Bromiley G.W., Friedrich G., Pitkin R.E., *Theological dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Michigan: Grand Rapids 1995.
- Novum Testamentum Graece et Polonice*, red. Nestle-Aland, Poznań: Pallotinum 2017.
- Osborne G.R., *Ephesians: Verse by verse*, Bellingham: Lexham Press 2017.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań<sup>5</sup>: Pallotinum 2002 [Biblia Tysiąclecia].
- Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, PSB 7, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1997.
- Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. F. Rienecker, G. Maier, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2001.
- Thielman F., *Ephesians: Baker Exegetical Commentary of the New Testament*, Michigan: Baker Academic a division of Baker Publishing Group 2013.
- Williamson P.S., *Ephesians: Catholic commentary on Sacred Scripture*, Michigan: Baker Academic a division of Baker Publishing Group 2011.
- Winniczuk L., *Ludzie zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: PWN 1983.
- Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1–2, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1985.

<sup>36</sup> K. Barth, *The Epistle to the Ephesians*, Michigan 2017, 224–226.



**„NEW HUMANITY” IN CHRIST IN THE THEOLOGY OF ST. PAUL  
– EXEGETICAL ANALYSIS OF Eph 4:17–5:2**

Summary

The article offers an interpretation of St. Paul's thoughts regarding human's reaching of the Christian ideal of humanity basing on Eph 4:17–5:2. The exegetical analysis of the selected passage is based on commentaries by writers of various Christian denominations, which makes this publication useful in the ecumenical field. In the article the reader can find numerous admonitions of the Apostle Paul concerning non-Christian life, and at the same time practical guidelines on the way of Christian life. In the analyzed passage Eph 4:17–5:2 the reader can see the consequences of adopting the new model of life indicated by the author of the letter to the Ephesians. These are the difficulties a person must overcome in order to live a pattern of life consistent with the gospel of Christ. This life should be filled with love, which becomes the conclusion of St. Paul's words to the Ephesians as well as the conclusion of this publication.

**Key words:** St. Paul, „old human”, „new human”, „new life”, sin, conversion, humanity, love

**Nota o Autorze**

**Paweł PATORSKI** – słuchacz studiów w Instytucie Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, absolwent Akademii Katolickiej w Warszawie oraz Politechniki Łódzkiej. Pasjonat teologii oraz języków biblijnych.  
Kontakt e-mail: pawel.patowski@icloud.com



ŁUKASZ POPKO OP

*École biblique et archéologique française de Jérusalem*

## **BIBLIA HEBRAICA QUINTA KONTEKST I ZNACZENIE NOWEGO WYDANIA KRYTYCZNEGO**

**Słowa kluczowe:** *Biblia Hebraica Quinta*, krytyka tekstu, wydania hebrajskie

1. Wprowadzenie. 2. Co to jest „tekst oryginalny”. 3. Starożytna krytyka testu. 4. *Biblia Hebraica*. 5. *Biblia Hebraica Quinta*. 6. 2 Krl w BHQ. 7. Wnioski

### **1. WPROWADZENIE**

Poczynając od złożonego pojęcia „tekstu oryginalnego”, czy też „pierwotnego”, artykuł wskazuje na pewne praktyki krytyki tekstualnej znane od starożytności. Rzeczywiście dążenie do uchwycenia i przekazu pierwotnego tekstu Starego Testamentu rozpoczęło się ponad dwa tysiące lat temu. Obecny projekt *Biblia Hebraica Quinta* wpisuje się więc w znaczący historyczny i metodologiczny kontekst. Autor przedstawia pewne rezultaty swojej pracy w ramach BHQ nad 2 Krl, które będą ważne dla historyków i biblistów, jak również będą miały konsekwencje dla hermeneutyki i teologii.

### **2. CO TO JEST „TEKST ORYGINALNY”?**

Zarówno wierzący, jak i teologowie są słusznie zainteresowani odpowiedzią na pytanie, które tłumaczenie Pisma Świętego przyjąć za autorytatywne. Natomiast sami tłumacze Pisma Świętego i bibliści stoją przed pytaniem bardziej podstawowym, mianowicie, jaką formę tekstu tłumaczyć, albo precyzyjniej, co jest tekstem oryginalnym.

Analogiczne wyzwanie stoi przed wydawcą każdego klasycznego tekstu, który ciesząc się wielką popularnością przez stulecia oraz był przez wiele rąk przepisywany i interpretowany. Kiedy weźmiemy na przykład twórczość dużo bliższego nam

kulturowo i czasowo Williama Szekspira, wcale nie jest oczywiste, co jest tekstem oryginalnym. Szekspir sam wielokrotnie przerabiał i dostosowywał swoje sztuki do możliwości teatru, dostępnej obsady, upodobań publiczności lub czasu przedstawienia. Często wiążemy pojęcie oryginału jedynie z autorstwem, ale jeśli ten sam autor stoi za kolejnymi wersjami *Hamleta*, to kwestia, co jest tekstem oryginalnym, się komplikuje. Czy tekstem oryginalnym ma być tekst najstarszy, najpierwotniejszy? Ale skoro sam autor dalej nad tym tekstem pracował, to może właśnie oryginalna, ponieważ najbardziej autorytatywna, powinna być wersja najpóźniejsza? A może kryterium czasu wcale nie jest słuszne. Być może o zmianach decydowały jakieś względy pozaliterackie, np. cenzura, trudności techniczne (np. z obsadą ról) albo reakcja publiczności, która pewne sceny lubiła, a pewnych nie itd. Może wydawany dziś oryginał powinien zawierać wszystkie znane warianty, wszystkie sceny i monologi, tak by niczego nie utracić? Ale z drugiej strony, pojawia się pytanie, czy kompilując tak kompletne dzieło, nie stwarzamy *Hamleta* w formie, która nigdy nie zaistniała na scenie, bo może nigdy wszystkie warianty tej sztuki nie były grane jednocześnie.

Analogiczne kwestie powstają w przypadku dzieł klasycznych, takich jak np. *Iliada* i *Odyseja*, które jeszcze w starożytności były dziełami tak popularnymi, że doczekały się wielu naśladowców i epigonów, którzy dodawali swoje teksty do ulubionych scen.

### 3. STAROŻYTNA KRYTYKA TEKSTU

Troska o ustalenie tekstu, o znalezienie dobrej kopii była znana jeszcze w świecie sprzed wynalezienia druku. Można mówić, że istniały już wtedy swego rodzaju wydania krytyczne, które były przygotowane przez edytorów o dużej wiedzy, kulturze i autorytecie. Nie chodziło im jedynie o wybranie do przepisania takiej kopii tekstu, matrycy, która nie zawierałaby typowych błędów kopistów. Starożytni zdawali sobie sprawę, że różnice w tekstach dotyczyć mogą spraw dużo ważniejszych niż ortografia, takich jak porządek części utworów, czy też nawet kompletności tekstu.

Od kiedy tylko zadawano sobie trud kopiowania manuskryptów, pojawił się problem wierności kopii, wielości wariantów, zwłaszcza bardzo ważnych, a więc wielokrotnie kopiowanych dzieł. Już mezopotamscy skrybowie pisma klinowego byli świadomi tej trudności i dopracowali się pewnych elementów krytyki tekstu. Kopiści podawali w kolofonach nie tylko imię kopisty i datę, ale przejawiali troskę o zgodność z wirtualnym oryginałem, ponieważ okazuje się, że konsultowano nawet kilka źródeł przy przepisywaniu. Już w II tysiącleciu p.n.e. mamy do czynienia z wydaniami tekstów klasycznych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Kopiści korzystali czasem z więcej niż jednego egzemplarza Vorlage i jeśli napotykali warianty, wprowadzali je do swojej kopii, zaznaczając to jako „drugą” (*šaniš*) możliwość. Bywa, że jasno wskazywali, że tabliczka, z której przepisywali, była pęknięta (*he-pi*), by zaznaczyć luknę. W rzadkich przypadkach podawano nawet jak była ona duża. Jeśli pojawiała się wątpliwość odczytania znaku

Prace starożytnych wydawców są znane zwłaszcza z hellenistycznej Aleksandrii, której słynna biblioteka chciała gromadzić wszelkie ważne dzieła. Bibliotekarze aleksandryjscy nie tylko gromadzili źródła, ale zadawali sobie trud, by ich źródła były jak najlepszej jakości. W przypadku dzieł Homera dokonywali prawdziwych wydań krytycznych. Porównywali warianty, wskazywali na możliwe późniejsze dodatki, niespójności etc. Z ich praktyk edytorskich skorzystał wiele około czterysta lat później Orygenes, którego można słusznie nazwać ojcem biblijnej krytyki tekstu dzięki jego pracy nad Heksaplą<sup>2</sup>.

Źródła mało nam mówią wprost o tym, kto, kiedy i jak edytował hebrajskie księgi, które później weszły do kanonu Starego Testamentu, ale ponieważ były to teksty, które starożytni Izraelici i Judejczycy uznawali za społecznie, prawnie i oczywiście, religijnie ważne, pewne zasady edytorskie musiały istnieć. Manuskrypty zachowane w Qumran zawierają słowa nadpisane ponad linią, trudno jednak ocenić, czy chodzi o warianty tekstualne czy o poprawki (np. jeśli korektor nie chciał przekreślić jednego z imion Bożych). Tradycje rabiniczne dowodzą, że Żydzi byli świadomi napotykanych trudności między manuskryptami, nawet jeśli różnice mogły być nieznaczne. Palestyński Talmud (*Ta'anit* IV) wspomina, że na dziedzińcu świątyni przechowywano trzy zwoje Prawa. W przypadku napotkania różnicy między nimi decydowała większość. Nie mówi jednak, co działo się, jeśli każda z kopii zawierała inną lekcję. Warianty były dostrzegane, ale zasadniczo minimalizowane w rabinicznym judaizmie. Ponieważ po upadku Świątyni jerozolimskiej Pismo było dla tej religii głównym punktem odniesienia, jego tekstualna niezmiennosc była założona (por. również Jezusowe przysłowie „ani jedna jota, ani jedna kreska” z Mt 5, 18). Znajdujemy jednak w średniowiecznych manuskryptach hebrajskich pewne przedmasoreckie znaki edytorskie, jak np. odwrócone *nun*, które wyróżnia perykopę Lb 10, 35–36. Również Talmud babiloński zakłada, że jest to tekst przeniesiony z innego miejsca (Szabat 115–116) i że istnieją hebrajskie litery, które bardzo łatwo było skrybie przy przepisywaniu pomylić (Szabat 103b)<sup>3</sup>.

Tekst hebrajski Pisma Świętego doczekał się prawdziwego wydania krytycznego w późnej starożytności. Dokonali tego jeszcze w VIII w n.e. żydowscy bibliści, tzw. masoreci (od hebr. *masoret* – tradycja, przekaz). Nie tylko skodyfikowali wymowę i podział tekstu, ale zanotowali pojawiające się różnice w manuskryptach, proponując częstokroć swoje poprawki (zwykle dotyczące gramatyki lub ortografii). Jednocześnie sami nie dali sobie władzy usunięcia lekcji, które mogli uznać nawet za zwykłe błędy. Było to jednocześnie wydanie autorytatywne: choć tekst mówił jedno (tzw. *ketiv*, czyli ‘pisane’), na marginesie zaznaczali w tzw. *qere* ‘czytane’, jak należy czytać. W ten sposób przekazali nam również pewne starożytne warianty

---

pisma klinowego, podawano po „dwukropku” poprawkę lub alternatywną lekcję. Zob. M. Worthington, *Principles of Akkadian Textual Criticism*, Boston (Mass.), Berlin: De Gruyter 2012, 24–28.

<sup>2</sup> F. Schironi, *The Ambiguity of Signs: Critical σημεία from Zenodotus to Origen*, in: *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (red. M.R. Niehoff), Leiden, Boston (Mass.): Brill 2012, 87–112.

<sup>3</sup> Zob. J. Weingreen, „Rabbinic Antecedents of Textual Criticism”, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, London Oxford University Press: Clarendon Press, 1982, 11–24.

tekstu. Zadbali również o to, by tekst ustabilizować, spetryfikować niejako tak, by następne pokolenia kopistów nie mogły nic do niego dodać ni ująć. Zastosowali zabieg prosty, choć nużący: masoreci policzyli wszystkie litery w księgach, wszystkie wersety, oznaczyli środek księgi itp. Zaopatrzyli swoje wydanie w prawdziwy aparat krytyczny, w którym zaznaczyli wszystkie rzadkie słowa lub nietypowe konstrukcje, by późniejsi skrybowie nie starali się „poprawiać” tekstu.

W odróżnieniu od Nowego Testamentu, Stary Testament w języku hebrajskim jest przekazany w całości w tej jednej masoreckiej edycji. To z niej korzystali pierwsi wydawcy, którzy wydali Biblię hebrajską drukiem. Pierwszym był chrześcijanin Daniel Bomberg, który w 1524 r. wydał w Wenecji tzw. *Biblię rabinacką*, zawierającą tekst masorecki (dalej TM), wraz z masorą, targumem i komentarzami egzegatów żydowskich. Przez prawie czterysta lat była ona głównym źródłem badaczy tekstu hebrajskiego. Jeszcze w XX w. dwa pierwsze wydania *Biblia Hebraica* Kittela opierały się nadal na tym wydaniu. W XVIII w. podjęto próby kolacjonowania dostępnych źródeł (Benjamin Kennicott, a nieco później Giovanni de Rossi). Ich praca dowiodła wielkiej koherencji TM, ale jednocześnie nie zmieniła ogólnej wizji historii tekstu.

#### 4. BIBLIA HEBRAICA

W 1906 r. Rudolf Kittel opublikował pierwsze wydanie *Biblia Hebraica*, które prócz zwyczajowego wydania TM podawało w aparacie krytycznym wybrane warianty z Septuaginty (dalej jako LXX), z Samarytańskiego Pentateuchu, Wulgaty, Syryjskiej Peszitty, jak i również sporo emendacji, to jest poprawek proponowanych przez biblistów, nawet jeśli nie miały one żadnego bezpośredniego oparcia w źródłach. Znacząca różnica nastąpiła wraz z trzecim wydaniem *Biblia Hebraica* (w 1937 r.), w której zdecydowano przyjąć jako główny tekst Codex Leningradensis. Jest to najbardziej kompletny manuskrypt masorecki. Jak Piłat w credo, tak i imię Lenina, ojca ateistycznej rewolucji, stało się słynne w bibliстыce dzięki temu kodeksowi, choć zakupiono go jeszcze dla carskiego Petersburga w 1863 r.

Większość biblistów współczesnych nadal pracuje, opierając się na czwartym krytycznym wydaniu, tzw. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (często zwana w skrócie BHS), która pojawiła się po raz pierwszy w kompletnym wydaniu w 1977 r. pod redakcją Karla Elligera oraz Wilhelma Rudolpha. Podobnie jak poprzednie trzy wydania BH, BHS była pojęta jako *editio critica minor*, tj. jednotomowe przystępne wydanie, zamiast wielotomowego wydania z obszernym komentarzem. Pewne zbyt śmiałe emendacje wcześniejszych wydań BH zostały opuszczone, podobnie jak dość arbitralne rozróżnienie na dwa aparaty krytyczne.

## 5. BIBLIA HEBRAICA QUINTA

Pojawia się pytanie, po co kolejna nowa edycja *Biblia Hebraica*? Zrodziła się ona najpierw nie tyle jako projekt odgórny, jako inspirowana przez specjalistów krytyki tekstu kontynuacja BHS, ile była raczej inspirowana pytaniami, przed którymi stawali tłumacze ksiąg biblijnych na języki współczesne. Otóż jeszcze przed wydaniem BHS, w 1969 r. z inicjatywy United Bible Societies jego szef, Eugene Nida, stworzył *Hebrew Old Testament Text Project*. W ciągu 11 lat pracy sześćoosobowego komitetu przedyskutowano około 5000 kwestii tekstualnych zgłoszonych przez tłumaczy. Ich tymczasowy raport (*Preliminary and Interim Report*) był stopniowo publikowany między 1973 a 1980 r.<sup>4</sup> Raport końcowy ukazał się w pięciu tomach, trzy pierwsze pod redakcją Dominique Barthelemy OP z Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim i dwa pozostałe na podstawie jego notatek<sup>5</sup>. Ta praca stała się podstawą dla Komitetu Redakcyjnego (Editorial Committee), który od 1991 r. łączy naukowców różnych narodowości i wyznań. Formułowanie zasad metodologicznych projektu, gromadzenie opinii środowiska naukowego trwało do 1994 r. kiedy to sformułowano podstawowe zasady edytorskie kolejnego wydania krytycznego (BHQ *Guidelines*), jak i przygotowano komputerową bazę danych, która miała gromadzić i porządkować warianty tekstualne.

Tekst główny edycji pozostaje ten sam co w BHS, to znaczy *Codex Leningradensis*. Wydawcom chodziło o wyraźnie rozróżnienie między realnie istniejącym manuskryptem a współczesnymi rekonstrukcjami, które pozostają hipotetyczne. Wynika z tego, że najbardziej nowatorską treścią w BHQ jest oczywiście nowy aparat krytyczny wraz z komentarzem. Można wskazać punktualne poprawki w odczytaniu tego kodeksu, ale to oczywiście nie uzasadniałoby nowej edycji całości. BHQ ma odpowiedzieć na krytyki skierowane pod adresem BHS, jak i również wziąć pod uwagę najnowsze badania, które głównie zostały zainspirowane odkryciami manuskryptów z Qumran. Aparat krytyczny BHS jest rzeczywiście skrótowy i trudno zrozumiały dla niespecjalistów. Komentarze masoretów z zasady nie były tłumaczone z aramejskiego, a większość z nich w ogóle nie była drukowana. Nawet jeśli czytelnik BHS zadał sobie trud odszyfrowania jej aparatu krytycznego, nie bardzo wiedział, co z nim zrobić dalej. Bez komentarza trudno ocenić, jak znaczące są warianty, jak je zrozumieć, jakie argumenty mogą stać za uznaniem niektórych z nich za błędy kopistów. Wreszcie, najbardziej znaczącą niedoskonałością aparatu BHS jest jego niekompletność i w konsekwencji arbitralność przedstawionych wariantów.

---

<sup>4</sup> Znany pod skrótem HOTTP: *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project. Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, vol. 1–5, red. B. Dominique, A.R. Hulst, N. Lohfink, W.D. McHardy, H.-P. Rüger; J.A. Sanders, A. Schenker, J.A. Thompson, New York: United Bible Societies 1974–1980.

<sup>5</sup> D. Barthélémy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Rapport final du Comité*, vol. 1–5, Fribourg: Éditions universitaires de Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982–2015. Szczegóły tej wstępnej pracy zostały przedstawione w: J.A. Sanders, *Biblia Hebraica Quinta*, w: *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*, red. C.A. Evans, Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers 2011, 169–178.

BHQ zachowuje pierwotny cel i adresatów *Hebrew Old Testament Text Project*, mianowicie ma być narzędziem pracy dla czytelników, którzy nie zajmują się na co dzień krytyką tekstu: egzegetów, tłumaczy, studentów i duszpasterzy. Po raz pierwszy masywny aparat krytyczny jest przetłumaczony w całości i zaopatrzony komentarzem w bardziej złożonych wypadkach. Edytorzy BHQ, inaczej niż BHS, dążą do tego, by aparat krytyczny objął wszystkie warianty, które choćby nawet *potencjalnie* mają znaczenie dla historii tekstu hebrajskiego. Siłą rzeczy aparat jest więc znacząco obszerniejszy.

Jednocześnie jest on również bardziej czytelny. Nie chodzi jedynie o zastąpienie łaciny angielskim. Podstawową nowością aparatu krytycznego są tzw. charakterystyki (ang. *characterizations*), w których, na ile to możliwe, podaje się skróte wyjaśnienie danego wariantu<sup>6</sup>. Może być to charakterystyka czysto opisowa, ale najczęściej jest wyjaśniająca. To znaczy edytor danego tomu BHQ proponuje, jak rozumieć pojawiającą się różnicę między świadkami tekstu poprzez krótki skróty; np. *facil* = *facilitation*; *confl* = *conflation*; *interpol* = *interpolation*; *assim* = *assimilation* etc. Swoją drogą, sama lektura typologii charakterystyk zamieszczonych we wstępie do kolejnych tomów może być świetnym źródłem zdobycia precyzyjnych i zdefiniowanych pojęć, opisujących znane dziś procesy przekazu tekstu. Oczywiście wyjaśnienia te zawsze pozostają lepiej lub gorzej uzasadnioną hipotezą. BHQ stosuje ponad czterdzieści możliwych charakterystyk opisujących warianty tekstualne, od czysto opisowych, po takie, które szczegółowo wskazują na jakąś przyczynę. W dotychczas opublikowanych tomach precyzja i dogłębność odpowiedzi mogą różnić się znacząco, ponieważ ostateczny głos mają bibliści odpowiedzialni za poszczególne księgi<sup>7</sup>.

Ważną nowością BHQ jest fakt, iż prócz aparatu krytycznego każda księga jest zaopatrzona w komentarz, w którym edytor ma szansę uzasadnić swoje wyjaśnienie i wybór, jak i w bibliografię, której brakowało BHS<sup>8</sup>. To oczywiście sprawia, że obfokościowo jest to publikacja dużo obszerniejsza niż BHS.

Najbardziej znaczącą nowością jest charakterystyka określona jako „literary” (*lit*), czyli wariant o charakterze literackim, w przeciwieństwie do wariantów tekstualnych. Wariant w ten sposób określony tłumaczy się nie tyle błędem kopisty, czy też jakąś jego próbą punktowego „ulepszenia” tekstu. Środowisko naukowe biblistów coraz bardziej zgadza się ze stwierdzeniem, że starożytność znała więcej niż jedną literacką formę tekstu biblijnego. To rozróżnienie ma wielkie znaczenie dla egzegetów i tłumaczy, ponieważ w przypadku wariantów zidentyfikowanych jako literackie nie należy poprawiać jednej formy tekstu (czyli np. *TM*) na podstawie innej starożytnej formy (np. *LXX*) i *vice versa*. O ile można poprawiać jedną kopię

<sup>6</sup> *Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth* (BHQ 18), red. A. Schenker et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004.

<sup>7</sup> Odnoszą się to tego pewne krytyki BHQ sformułowane w E. Tov, *The Philosophy of the Biblia Hebraica Quinta Edition*, w: *La Bible en face: études textuelles et littéraires offertes en hommage à Adrian Schenker, à l'occasion de ses quatre-vingts ans*, red. I. Himbaza i C. Locher, Leuven, Paris, Bristol (Conn.): Peeters, 2020, 34–38.

<sup>8</sup> Zob. recenzję BHQ: A. Kuśmirek, *Biblia Hebraica Quinta*, *Collectanea Theologica* 77 (2007) 185–189.



tego samego tekstu na podstawie innej kopii, to nie należy tego robić, jeśli mamy do czynienia z różnymi wydaniem (inaczej „recenzjami”)<sup>9</sup>. Była i niestety nadal jest to praktyka stosowana, kiedy „łatano” punktowo trudności TM na podstawie LXX. W rezultacie tej procedury czytelnik otrzymuje swego rodzaju hybrydę, która nie przedstawia ani TM, ani pre-masoreckiego, a raczej tekst, który nigdy nie istniał w takiej przemieszanej formie. To tak jakby chcieć zastąpić trzy ewangelie synoptyczne przez jakąś jedną wersję arbitralnie komponującą nowy tekst.

Hipoteza, że warianty mogą świadczyć o różnicy między formami tekstu Pisma, znalazła swoje potwierdzenie w najbardziej znaczącym novum dla powojennej biblistyki, którym było odkrycie manuskryptów (datowanych między II w. p.n.e. do 70 r. n.e.) znad Morza Martwego. Choć większość tam odkrytych fragmentów biblijnych zgadza się z TM, wśród qumrańskich manuskryptów pojawiły się po raz pierwszy hebrajskie teksty, które potwierdziły długo podejrzewany fakt, że najstarsze tłumaczenie Biblii hebrajskiej, czyli LXX, wiernie, a nawet niewolniczo tłumaczy nieco inny tekst źródłowy (z niem. *Vorlage*). Musiało to być, precyzyjniej mówiąc, inne jego wydanie, prawdopodobnie wcześniejsze, na podstawie którego dokonano tłumaczenia na grecki jeszcze w III i II w. p.n.e. Zjawisko to daje się zaobserwować dla wielu ksiąg, choć w nierównym stopniu. Największe różnice dają się zaobserwować w Księdze Jeremiasza, Ezechiela, w Księdze Jozuego, Księgach Samuela i Królewskich, ale również w znaczących miejscach w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza.

Wcześniejsze wydania *Biblia Hebraica* porównywały TM z LXX w sposób nieregularny, tzn. jedynie wtedy kiedy TM był trudny lub uznany za jakoś „uszkodzony”. Jednocześnie wybór notowanych wariantów proponowany przez wcześniejszych wydawców siłą rzeczy był dość arbitralny, ponieważ nie przedstawiano argumentacji, która traktowałaby równie poważnie LXX, jak TM. Tak szerokie przedstawienie wariantów tekstualnych służyć może nie tylko do ustalenia najstarszego brzmienia tekstu, ale również dokumentuje najstarszą jego recepcję, którą można obserwować w egzegezie starożytnych tłumaczy i skrybów.

Do tej pory w serii BHQ ukazały się Księga Rodzaju, Powtórzonego Prawa, Sędziów, Dwunastu proroków mniejszych, Księga Przysłów, Pięć Megiloth, Księgi Ezdrasza i Nehemiasza<sup>10</sup>. W 2020 r. ukazał się kolejny tom BHQ zawierający Księgę Kapłańską pod redakcją Innocenta Himbazy z Fryburga Szwajcarskiego<sup>11</sup>. Oczywiście trudno porównywać ze sobą poszczególne księgi, ponieważ nie tylko ich długość, ale i kompleksowość krytyki tekstu może się różnić zasadniczo. Na przykład Pięcioksiąg jest w dużej mierze tekstem bardzo stabilnym, nawet jeśli Pięcioksiąg Samarytański wielokrotnie okazuje się tekstem istotnym.

Według pierwotnego planu redakcji BHQ podstawowa praca nad wszystkimi księgami miała zakończyć się do końca 2021 r., ale już dziś wiemy, że zadanie

<sup>9</sup> BHQ umożliwia więc rozróżnienie różnych etapów formowania się tekstu; A. Schenker, *The Edition Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), Hebrew Bible and Ancient Israel, 2 (2013), 9–11.

<sup>10</sup> Obecny stan publikacji wraz z edytorami odpowiedzialnymi za poszczególne księgi można znaleźć na stronie wydawnictwa: <https://www.academic-bible.com/en/bible-society-and-biblical-studies/current-projects/biblia-hebraica-quinta-bhq/>

<sup>11</sup> *Leviticus*. BHQ 3, red. I. Himbaza, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2020.

to, jakkolwiek zaawansowane, nie będzie zakończone na czas. Ponieważ praca nad tekstami trwa już kilka dziesięcioleci, kilku edytorów zmarło przed zakończeniem pracy (w 2019 r. Stephen Pisano odpowiedzialny za Księgi Samuela, a w 2020 r. Richard Weis odpowiedzialny za Jeremiasza), a innym stan zdrowia nie pozwala na kontynuowanie pracy. Podobnie Carmen McCarthy, odpowiedzialna za 2 Księgę Królewską, zrezygnowała z powodów zdrowotnych. Odpowiedzialny za całość projektu Adrian Schenker, następcą Dominique Barthelemy, zaproponował między innymi i mnie by dołączyć do zespołu BHQ.

## 6. 2 Krl W BHQ

Jakkolwiek krytyka tekstu jest swego rodzaju sztuką, kiedy już wstępnie znamy charakter źródeł, można ustalić pewien schemat postępowania, który zagwarantuje, że nic istotnego nie umknie uwadze edytora. Pierwszy etap dotyczy kolacjonowania trzech manuskryptów masoreckich. Codex Leningradensis jest obecnie dostępny w dobrej jakości kolorowych zdjęciach, nie ma więc problemu z dokładnym wglądem w manuskrypt i rozstrzygnięcie wątpliwych punktów. Dzięki temu będę mógł poprawić odczytanie imienia w 2 Krl 12:22. BHS i właściwie wszystkie współczesne tłumaczenia, idąc za nią, czytały, że zabójcą króla Joasza był *Jozabad*, podczas gdy dość jasno widać, że należy raczej czytać *Jozachar*. W BHQ *bet* będzie poprawione na *kaf* a *dalet* na *resz*, co jest zgodne z innymi ważnymi manuskryptami hebrajskimi, jak i starożytnymi tłumaczeniami.

Poprawki tekstu głównego są jednak rzadkością. Najważniejszą nowością dla ksiąg historycznych (1–2 Sm i 1–2 Krl) jest potwierdzone przez odkrycia w Qumran istnienie różnych hebrajskich form tekstu. Różnice, które wcześniej były zwykle składane na karb niedoskonałego tłumaczenia, są dziś brane jako możliwe świadectwo innego tekstu źródłowego, innego *Vorlage*. Ta zmiana odzwierciedla się szczególnie w podejściu do oceny wariantów w LXX.

Choć jej tłumaczami byli Żydzi, jeszcze w III i II w. p.n.e. poszła ona u nich w zapomnienie. Pewną rolę mógł tu mieć fakt, że chrześcijanie przejęli LXX za swój tekst autorytatywny, ale być może po prostu dlatego że po dwóch wojnach żydowskich, wzmożła się tendencja do zachowania, na tyle, na ile możliwe, języka hebrajskiego. Jeszcze w II w. n.e. Żydzi przygotowywali nowe rewizje tłumaczenia greckiego, starając się uściślić je z współczesnym im tekstem hebrajskim, ale wkrótce Septuagintą przestali się zajmować w ogóle. Choć było to tłumaczenie żydowskie, egzegeci żydowscy, zwłaszcza po podbojach arabskich, skupili się na komentowaniu tekstu hebrajskiego. Tylko chrześcijanie wschodni pozostali wierni Septuagincie. Kościół zachodni opierał się na nowym tłumaczeniu Hieronima, którego źródło zasadniczo nie różniło się od tekstu proto-masoreckiego. *De facto*, dzięki licznej żydowskiej diasporze, na zachodzie łatwiej było uczyć się hebrajskiego niż greki. Od późnego średniowiecza Kościół zachęcał do studiowania hebrajskiego, a w renesansie doszła do tego fascynacja starożytnością i dążeniem do poznania źródeł. Właśnie w środowisku protestanckim zaczęło dominować stanowisko, które

do dziś świadomie preferuje tekst hebrajski jako jedynie godny zaufania, kosztem ideologicznego umniejszania wartości innych wersji<sup>12</sup>.

Twórca Wulgaty był jednocześnie promotorem idei *hebraica veritas*. Sam Hieronim, choć dowodził konieczności tłumaczenia z hebrajskiego oryginału, w praktyce w swoich komentarzach biblijnych komentował i tekst hebrajski, i tekst grecki, jeśli pojawiały się między nimi różnice. Uznając autorytet obydwu tradycji, bez wskazywania jednego lub drugiego jako tekstu preferowanego lub bardziej natchnionego. W czasach nowożytnych katolicy kontynuowali tę tradycję poprzez wydawanie wielojęzycznych Biblii (Polyglotta Compultensis, antwerpska czy paryska). Katolickim biblistom było po prostu łatwiej wskazywać na wielość odczytań i niepewności oryginałów, ponieważ Kościół i Tradycja dawała wierze spójność, której protestanci chcieli szukać jedynie w Piśmie Świętym<sup>13</sup>. Protestanci śladem Żydów zasadniczo odłożyli LXX na bok jako tekst wtórny, do którego sięgano jedynie wtedy, kiedy tekst hebrajski był trudny do zrozumienia.

Zdarzały się oczywiście wyjątki, ponieważ jeszcze w XVIII w. Gottlieb Eichhorn dowodził, że LXX w przypadku Księgi Jeremiasza przekazuje starszą edycję tekstu niż TM. Jednak egzegeci XIX w. zostali wchłonięci przez rozwój nauk historycznych (od Hegla zwłaszcza) a szczególnie od drugiej połowy wieku skoncentrowali się na metodzie krytyki redakcji, pozostawiając na boku różnice pomiędzy TM a LXX. Trzeba było odkrycia manuskryptów w Qumran, żeby z jednej strony zobaczyć teksty, które potwierdzają tradycję masoretów, a z drugiej, potwierdzić istnienie innych hebrajskich edycji ksiąg biblijnych.

Sprawę komplikuje historia LXX, która jeszcze w starożytności napotkała kilka znaczących edycji, a w nich dostosowywano stopniowo greckie tłumaczenie do również zmieniającego się tekstu hebrajskiego. Bardzo ważne są więc źródła, w których można dotrzeć do tekstu greckiego sprzed powstania Hexapli Orygenesusa. W przypadku 2 Krl zachowała się ona najlepiej w tłumaczeniu syryjskim, w tzw. Syro-hexaplii, ponieważ zachowano w niej znaki edytorskie (asteriskoi i obeloi), za pomocą których Orygenes zaznaczał warianty pochodzące z innych tłumaczeń.

Po ustaleniu możliwie najstarszej formy LXX, trzeba przeprowadzić jej egzezę. Tego etapu zwykle brakowało w systematycznych badaniach nad Starym Testamentem. Zwykle czytano ten tekst punktowo, nie zwracając wystarczającej uwagi na to, że nierzadko LXX przedstawia nieco inny bieg wydarzeń. Połączenie z pozoru drobnych wariantów w logiczną całość jest dobrym argumentem, by twierdzić, że mamy do czynienia z inną wersją starożytnego tekstu, z jego inną formą literacką (lit). Na przykład w badanym przeze mnie opisie zamachu stanu w 2 Krl 11, który zasadniczo odbywa się na terenie świątynnym, widać zasadniczą różnicę w podejściu do świątyni. Według LXX szybka koronacja nowego króla miała się

---

<sup>12</sup> Niech wystarczy ta wypowiedź Marcina Lutra „Żydzi piją ze źródła, Grecy z niewielkiego strumienia, który wypływa ze źródła, a łacinnicy z kałuży”; cyt. za: R. Pietkiewicz, *W poszukiwaniu „szczęrego słowa Bożego”: Recepcja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2011, 23–109.

<sup>13</sup> Ph. S. Alexander, *Reflections on the Christian Turn to the Hebraica veritas and Its Implications*, w: *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon*, red. G. Khan i D. Lipton, Leiden; Boston (Mass.): Brill 2012, 363.

odbyć w czasie szabatu (11:5), koronował i namaścił go kapłan Jehojada, jedynie w obecności wojska. Tymczasem narracja w TM zbliża się znacząco do Księgi Kronik, w której rola ludu jest bardzo podkreślona. Dopiero zaobserwowanie serii znaczących różnic pozwala na wskazanie, że nie możemy mieć do czynienia z serią przypadkowych pomyłek skryby lub tłumacza, tylko z nieco inną wersją wydarzeń.

Pojawia się oczywiście pytanie, czy można ustalić, która ze starożytnych wersji wydarzeń była pierwotna. Nasze regularne spotkania edytorów BHQ prowadzą nas do coraz większego konsensusu, iż zwykle pierwotna jest wersja wydarzeń zachowana w LXX. Oczywiście wynikają z tej konkluzji następane pytania: czy starożytni twórcy nowego zmienionego wydania, które dotarło do nas jako TM, mieli jakieś idee przewodnie, tematy, które chcieli poruszyć lub dopracować. W przypadku 2 Krl można zauważyć, że warianty literackie koncentrują się głównie wokół tematu świątyni, jej dostępności, finansów, roli kapłanów, ludu itp. Wydaje się, że tematy te odzwierciedlają zainteresowania kapłanów skupionych wokół świątyni i że to najprawdopodobniej oni byli również odpowiedzialni za nową edycję ksiąg historycznych.

## 7. WNIOSKI

Prace nad 2 Krl powinny okazać się znaczące nie tylko dla biblistów i wąskiego grona specjalistów zajmujących się historią tekstu biblijnego, ale również dla starożytników, ponieważ mogą zmodyfikować ich historyczne rekonstrukcje, które wcześniej opierały się z zasady jedynie na TM. W świecie katolickim, gdzie jedność wiary opiera się również na Tradycji i magisterium Kościoła, wielość form ksiąg objawionych nie jest aż takim problemem jak w świecie protestanckim. Pomimo tego, że BHQ jest pierwotnie projektem związanym ze światem protestanckim i jednocześnie świadomie ekumenicznym, to właśnie w świecie protestanckim z jego przywiązaniem do *hebraica veritas* może ta publikacja spowodować pewien opór. Z drugiej strony, prace nad BHQ idą w parze z rosnącym zainteresowaniem naukowców dla LXX. Liczba publikacji, tłumaczeń i komentarzy LXX rośnie wykładniczo. O ile wcześniej LXX była przede wszystkim domeną patrologów, o tyle dziś biblista nie może tego źródła lekceważyć. Przekłada się to na rosnącą dostępność tekstu LXX dla zwykłego czytelnika, jak i dla tych teologów, którzy na Pismo Święte zwracają uwagę.

Analogiczne zainteresowanie i rehabilitacja spotka prawdopodobnie wersje łacińskie, z Wulgatą na czele. Będzie to miało znaczenie w ożywieniu zainteresowania dziełami teologów, którzy ten właśnie tekst Pisma Świętego komentowali. Powinno to skorygować karykaturalną wizję LXX i Wulgaty jako tekstów generalnie mało godnych zaufania lub wprost błędnych. Egzegeci XIX i XX w. mówili żartobliwie, że niemiecki tak jak hebrajski jest również językiem biblijnym. Jest perspektywą pocieszającą, że ten oplakany stereotyp zaczyna się powoli zmieniać. Pismo Święte greckie, łacińskie i syryjskie wraz z towarzyszącą im tradycją egzegetyczną zaczynają powoli zajmować należne im miejsce. Paradoksalnie, krytyczne wydanie tekstu hebrajskiego w BHQ ten proces jeszcze wzmocni i jest to efekt godny pożądania.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander Ph. S., *Reflections on the Christian Turn to the Hebraica veritas and Its Implications w: Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon*, red. Geoffrey Khan i Diana Lipton, Leiden; Boston (Mass.): Brill 2012, 353–372.
- Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth* (BHQ 18) red. A. Schenker A. et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004.
- Kuśmirek A., *Biblia Hebraica Quinta – recenzja*, *Collectanea Theologica* 77 (2007) 185–189.
- Pietkiewicz R., *W poszukiwaniu „szczyrego słowa Bożego”: Recepja zachodnioeuropejskiej hebraistyki w studiach chrześcijańskich w Rzeczypospolitej doby renesansu*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2011.
- Sanders J.A., *Biblia Hebraica Quinta*, w: *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*, red. C.A. Evans, Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers 2011, 169–178.
- Schenker A., *The Edition Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 2 (2013), 6–16.
- Schironi F., *The Ambiguity of Signs: Critical σημεία from Zenodotus to Origen*, w: *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, red. Maren R. Niehoff, Leiden; Boston (Mass.): Brill 2012, 87–112.
- Tov E., *The Philosophy of the Biblia Hebraica Quinta Edition*, w: *La Bible en face: études textuelles et littéraires offertes en hommage à Adrian Schenker; à l’occasion de ses quatre-vingts ans*, red. Innocent Himbaza et Clemens Locher, Leuven; Paris; Bristol (Conn.): Peeters, 2020, 19–39.
- Worthington M., *Principles of Akkadian Textual Criticism* (Studies in Ancient Near Eastern Records 1), Boston (Mass.); Berlin: De Gruyter 2012.

## BIBLIA HEBRAICA QUINTA. THE CONTEXT AND SIGNIFICANCE OF THE NEW CRITICAL EDITION

### Summary

Starting from the considerations on the complex notions of the original text, the article speaks of some antecedents of the textual criticism practiced in antiquity. The quest for the original text of the Old Testament began more than two thousand years ago. A summary of the previous critical editions of the Hebrew Bible places the ongoing project of the *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) in its historical and methodological context. The experience of the author in his work on 2 Kgs illustrates the importance of BHQ for historians and Biblical scholars, as well as its possible consequences for hermeneutics and theology.

**Key words:** Biblia Hebraica Quinta, textual criticism, Hebrew edition

### Nota u Autorze

**Łukasz POPKO** OP – dominikanin, biblista, wykładowca w École biblique et archéologique w Jerozolimie i w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie. Wśród zainteresowań badawczych o. Łukasza trzeba wymienić: egzegezę Starego Testamentu, archeologię Bliskiego Wschodu oraz historię starożytną do epoki perskiej włącznie.

Kontakt e-mail: lukasz.popko@dominikanie.pl



BARTŁOMIEJ MATEUSZ SOKAL

*Polska Agencja Żeglugi Powietrznej*

## **BIBLICAL BAN ON TATTOOS (Lev 19:26-28) BACKGROUND, CONTEXT, MEANING AND PERSPECTIVES**

The main subject of this paper is a critical evaluation of the meaning behind Lev 19:26-28 and research of historical and cultural context of tattoo practice, to lay foundations for its meaning in a wider context. The ban codified in the Book of Leviticus needs to be recognized in its literary and cultural context, which also includes reading into set of surrounding commandments. In order to begin deciphering the meaning behind the biblical regulation, we will retrace how tattoos functioned in the ancient world, with a special emphasis on countries neighboring Biblical lands and affecting them ideologically or culturally (1). Next we briefly determine four general reasons behind tattooing throughout the ancient world (2). We will then proceed to analyze the unit mentioned above (Lev 19:26-28). Our key goal will be to establish what the Bible actually says about tattooing and what the literary and theological context in which the ban occurs is (3). Next step in our research will be a brief analysis of ancient Biblical translations: LXX, Vulgate, Peshitta, and Ethiopic version. Examination of those traditions will be focused on retracing what the main lexical and theological differences between those interpretations are and, thus, how the biblical prohibition was understood in different regions of the ancient world (4). Then, we will present an overview of Rabbinic literature dealing with the subject of tattoos (5). All the previous steps will lead to a final conclusion, which aims to delineate a perspective required to identify the context behind the ban in Lev 19:26-28.

It is expected that further study will be composed to involve theological analysis of a few other biblical texts that possibly mention tattoos to outline approach accepted by authors of different texts throughout the Bible. For that, the following study will be a starting point with both philological and cultural background.

## 1. 'LET'S TAKE A STEP BACK...'

Canaan was always influenced by its neighboring civilizations. Among those, the main role was played by Egypt and the empires cradled on the shores of Euphrates and Tigris. In order to understand the meaning of biblical prohibition of tattooing one needs to examine what function tattooing served there and why it was performed in those cultures. The same procedure was adopted in Rome, and because those empires were connected to Israel through administration, one can guess they promoted their culture and customs.

Although tides of history kept sweeping through Canaan various nations and their cultures, conquests of Alexander the Great had significantly changed and influenced Middle Eastern cultures reaching as far as India, Greece is omitted from the following analysis. According to my research tattooing has not been practiced among Greeks, and scarce examples of bodily modifications can be explained as being instances of foreign provenience. Another significant set of literature absent from our study is Ugarit. There, the main challenge is the fact that sources are subject to interpretation, whether they actually depict tattooing, and the only fragment possibly pointing to the practice is mentioned in notes 57 and 58.

### 1.1. EGYPT

First point of reference in any socio-cultural analysis of Israel's life is Egypt, since it influenced Canaan politically and culturally for long ages. This strongly affected social and religious ideas of the Hebrews, since many similarities between the two countries have been observed. Although literary data concerning tattoos in ancient Egypt is wide, it is ambiguous. It dates to later periods so there is no written reference to tattoos or markings on bodies in Egypt before the Greco-Roman period, and even then it is often biased by a tendency to mock Egyptians<sup>1</sup>. That is why we will focus mainly on archaeological discoveries.

The origin of Egyptian tattoos is unclear; there was no specific and exclusive word for it in Ancient Egyptian, which may suggest it was not a native custom. Some point to a Nubian influence, since bodies of Nubian women decorated with patterns of dots and dashes have been discovered dated as early as Sixth and as late as Eighteenth Dynasty<sup>2</sup>. But there are also some Predynastic female figures that look as though they have been tattooed<sup>3</sup>. However, there is no proof that

<sup>1</sup> See C. Graves-Brown, *Dancing for Hathor*, London–New York 2010, 114. One important textual witness is Papyrus Bremner-Rhind, which states: 'their name is inscribed into their arms as Isis and Nephtys' – see R.S. Bianchi, *Tattoo in Ancient Egypt*, in: *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, ed. A. Rubin, Los Angeles 1988, 26–27.

<sup>2</sup> R.S. Bianchi, *op.cit.*, 24; E. Strouhal, W. Forman, *A Profile of Queen Mutnodjemet*, The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 3 (1992), 89; K.W.C. Poon, T.I. Quickenden, *A Review of Tattooing in Ancient Egypt*, The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 17 (2006), 127–128; C. Graves-Brown, *op.cit.*, 116–117; M. Lewy, *Der Alte Orient: Wiege der abendländischen Tätowierungen*, Jewish Museum Berlin Journal 10 (2014), 60–61.

<sup>3</sup> See L. Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte Ancienne*, Caire 1948, 2, fig. 1–5;



the signs represent tattoos, marking, painting or scarification. In later periods any corporal modification was labeled with a glyph ‘*mentenu*,’ which means ‘inscribed,’ ‘etched,’ ‘incised,’ or ‘engraved.’ The same glyph was also encountered in reference to inscribing names of gods on people’s arms. But no specific method was mentioned<sup>4</sup>.

Though not exclusively, tattoos were worn mainly by women, as numerous archaeological findings prove. The most famous tattooed mummies date to the Middle Kingdom (Eleventh Dynasty, ca. 2050–2000 B.C.) and were found at Deir el-Bahri. One of the bodies, which bore geometrically arranged dots and dashes on the abdomen, above the thighs and breasts, as well as on legs and arms, belonged to the Priestess of Hathor, the goddess of sky and protector of pharaoh’s wives, whose name was Amunet. The woman and her companion were first recognized as prostitutes or dancers. But the reality proved more complex than it seemed at first. The tattoos were not associated with immorality and low social status, since inscriptions on the tombs labeled one of the women as *hkr:t nsw w’t.t*. This title, ‘Sole Lady in Waiting’<sup>5</sup> was often given to the wives of important officials. Both bodies were buried close to the temple of Mentuhotep Nebhepetre, which is an area that seems to have been a property of royal, or at least noble women<sup>6</sup>.

In 1923, 32 years after the above discovery had been made, two other tattooed bodies were found in the same area. Besides similar patterns, tattoos on their chest, arms, legs, dorsum of their feet and abdomen, corpses exhibited scarification. Unfortunately, no titles were included in the tombs, so the status of the bodies cannot be determined, although the place of burial might suggest an equally high social rank of the women<sup>7</sup>. The same markings were later discovered on ‘paddle dolls,’ sometimes called ‘fertility dolls’ or ‘brides of the dead,’ that were fashioned in the New Kingdom period<sup>8</sup>.

---

W. Hayes, *The Scepter of Egypt*, vol. II, New York 1959, 20; O.F.A. Meinardus, *Tattoo and Name: A Study on the Marks of Identification of the Egyptian Christians*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 63–64 (1972), 27; G.J. Tassie, *Identifying the Practice of Tattooing in Ancient Egypt and Nubia*, Papers from the Institute of Archaeology 14 (2003), 85–101; J. Huehnergard, H. Liebowitz, *The Biblical Prohibition Against Tattooing*, *Vetus Testamentum* 63 (2013), 73.

<sup>4</sup> R.S. Bianchi, *op.cit.*, 27. “Although the appearance of certain painted dolls found in archaic graves has led certain writers to assume that tattooing was customary in Predynastic times in Egypt, no positive evidence of this any other form of mutilation of the skin has ever been revealed by the direct examination of the bodies of the Proto-Egyptians” – G.E. Smith, *The Ancient Egyptians and their influence upon the Civilization of Europe*, New York 1911, 55–56.

<sup>5</sup> This title used to be translated in the past as ‘Sole Royal Ornament’, or ‘King’s Favourite Ornament’. – see G.J. Tassie, *op.cit.*, 90. Later those translations have been proven incorrect.

<sup>6</sup> G.J. Tassie, *op.cit.*, 90; C. Graves-Brown, *op.cit.*, 114–116; J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 73.

<sup>7</sup> G.J. Tassie, *op.cit.*, 91; S. Ikram, A. Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity*, London 1998, 115; J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 73; cf. D.E. Derry, *Mummification. Methods practised at different periods*, *Annales du Service des antiquités de l’Egypte* 41 (1942), 251–253; L. Keimer, *op.cit.*, 14–15.

<sup>8</sup> R.S. Bianchi, *op.cit.*, 22; E. Waraksa, *Female Figurines (Pharaonic Period)*, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. W. Wendrich, Los Angeles 2012, 2 (available: <https://escholarship.org/uc/item/4dg0d57b>; accessed 6 Jun 2017); E.F. Morris, *Paddle Dolls and Performance*, *Journal of the American Research Center in Egypt* 47 (2011), 71–103.

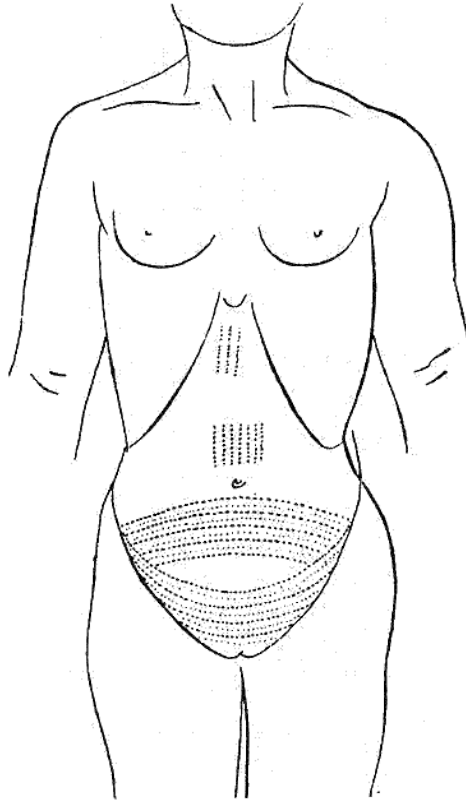


Figure 1. Detail of the tattoos on Amunet's friend's abdomen<sup>9</sup>

Since all the women were either elite court ladies or even priestesses of Hathor, it can be concluded that marking the body was not purposed on amusing men. It is possible that the signs were intended as marks specific for the devotees of Hathor. Positioning of the patterns near genital areas may point to either fertility or protection rituals engaged in the process<sup>10</sup>. This leads us to a later tradition of tattooing

<sup>9</sup> L. Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte Ancienne*, Caire 1948, 11, fig. 9; D. Fouquet, *Le tatouage médical en Égypte dans l'antiquité et à l'époque actuelle*, *Archives d'Anthropologie Criminelle* 13 (1898), 271–278.

<sup>10</sup> 'The priestess Amunet and the figurines in question are all associated with Hathor, the most lascivious of all Egyptian goddesses [...]. Nevertheless, the eroticism which is undoubtedly associated with Egyptian tattoo of the Middle Kingdom correlates [...] with a prevailing religious attitude that linked physical procreative drives with the loftier aspirations of a resurrection in the Hereafter.' – R.S. Bianchi, *op.cit.*, 22–23; 'Tattoos on the abdominal part of the female body would have become particularly notable when the woman became pregnant – the patterns would expand, forming an even more symbolically interesting pattern, like a web or netting design.' – G.J. Tassie, *op.cit.*, 91. But earlier conclusions were pointing towards therapeutic purpose: 'The examination of these scars, some white, others blue, leaves in no doubt that they are not, in essence, ornament, but an established treatment for a condition of the pelvis, very probably chronic pelvic peritonitis.' – see D. Fouquet, *op.cit.*, 271–272.

(or at least, painting) the image of Bes, Egyptian god, on women's thighs as depicted in paintings and carvings from New Kingdom period<sup>11</sup>. Bes is believed to play an apotropaic role, watching over households, and especially over women and mothers during childbirth<sup>12</sup>. However, the practice of tattooing dots and dashes existed side by side with the custom of putting silhouette markings representing Bes.



Figure 2. Selected Bes' depictions, employed as tattoos in New Kingdom period<sup>13</sup>

This theory is supported by evidence from later periods, as cultic tattooing was practiced and often mentioned by Philo and other texts, although no body bearing such signs has been preserved and discovered. In the Greco-Roman period tattooing obtained another meaning – slaves were branded and at the same time tattooing became a form of penalty. Discoveries at Akhmim might prove the assumption, since the recovered bodies bear marks on the chin and sides of the nose, however due to the decomposition and scarcity of findings, it is impossible to determine whether it was a common practice in ancient Egypt<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> It is important to remember that high-status women were usually depicted fully clothed, but because of the paucity of archaeological data, it is impossible to determine whether this custom was shared by all women in Egypt – see G.J. Tassie, *op.cit.*, 94–96; C. Graves-Brown, *op.cit.*, 113.

<sup>12</sup> R.S. Bianchi, *op.cit.*, 24–25.

<sup>13</sup> L. Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte Ancienne*, Caire 1948, 41, fig. 39.

<sup>14</sup> C.P. Jones, “Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 77 (1987) 139–155; P. Grandet, *Le papyrus Harris I (BM 9999)*, Cairo 1994, Bibliothèque d'étude 109/1, 337; A. Magor, *People Illustrated*, *Archaeology* 2 (1999), 54–57; E. Strouhal, *Life in Ancient Egypt* (London 1992) 88–89; L. Meskell, *Private Life in New Kingdom Egypt*, Princeton 2002, 161; L. Meskell, R.A. Joyce, *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London 2003, 58; B. Menu, *Captifs de guerre et dépendance rurale dans l'Égypte du Nouvel Empire*, in: *La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*, ed. B. Menu, Bibliothèque d'étude 140; Cairo 2004, 187–209; C. Graves-Brown, *op.cit.*, 114; M. Lewy, *op.cit.*, 61–62; A. Loprieno, *Slavery and Servitude*, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. E. Frood, W. Wendrich, Los Angeles 2012) 10 (available: <https://escholarship.org/uc/item/8mx2073f>; accessed 6 Jun 2019). Texts suggesting practice of marking slaves in Egypt originate from the times of Ramses III – see L. Renaut, *Signation chrétienne et marquage des captifs dans le monde antique: pratiques et représentations*, in: *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'Antiquité à nos jours*, ed. J.-C. Caron, N. Planas, L. Lamoine, Clermont-Ferrand 2014, 275–277. The verb *abwt*, which describes the action, is usually associated with fire – R.S. Bianchi, *op.cit.*, 27; N.S. Fox, *Marked for servitude: Mesopotamia and the Bible*, in: *A Common Cultural Heritage: Studies*

## 1.2. MESOPOTAMIA

Any analysis of tattooing practice in Mesopotamia lacks reference to archaeological data and, therefore, only textual allusions can be brought up. It is usually stated that in Mesopotamia slaves were marked, incised or branded in the flesh either on their foreheads or on their hands. This mark, called *huṭārtu* in Akkadian, was meant to identify the slave's rightful owner; the Laws of Hammurabi forbid removing or obliterating it. Doing so, and even encouraging a slave to do so was considered a capital crime<sup>15</sup>. But before marks were used on slaves and servants, the first method of visual identification was a special haircut, namely a lock of hair growing from a specifically determined part of the scalp with the rest of the hair shaved. This was a practice continued in later periods with household servants. When a slave was to be freed, the hairdo was removed<sup>16</sup>.

Besides punitive signs imposed on runaway slaves<sup>17</sup>, Babylonians also gave their slaves markings stating the name of the owner. From among numerous texts, we shall only bring up one, from the Late Babylonian period, which mentions markings on slaves' bodies:<sup>18</sup>

*ša ritti imnišu ana šumi ša PN šaṭrata uḥuṭārti šanīti ana šumi ša PN<sub>2</sub> šaṭrata*

(a slave girl) whose right hand is inscribed with the name of PN  
and (further identified by a second slave mark *huṭārtu*) inscribed with the name of PN<sub>2</sub>

Alternative expressions denoting markings on the body included *šimtu* (sometimes spelled as *šindu*), *šaṭāru* and *eṣēru*. We lack any reference to what method was involved, with the writings often describing them as signs made with dye, similarly to those used for branding cattle in the Old Babylonian period. The second and third terms generally mean 'to write, draw, or incise,' and thus offer an insight into the method of marking one's body. The skin was incised with a sharp object and drops of indelible ink were inserted between the layers of the skin.

Another example of markings made on hands was connected to the practice observed in the Neo-Babylonian period. In this case oblates of Eanna temple were branded with a sign on their hands, signifying that they had become slaves of their god or of the temple:<sup>19</sup>

---

*on Mesopotamia and the Biblical World. Fs. Barry L. Eichler, ed. G. Frame et al., Bethesda, MD 2011, 271; L. Renaut, Signation chrétienne, op.cit., 277, on the other hand, opts for a metaphorical meaning of the verb.*

<sup>15</sup> The Laws of Hammurabi (226–227) also mention that slaves were required to wear a special haircut, required to wear during the Old Babylonian Period; see also G.R. Driver, J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford 1952–1955, 422; H.W.F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, New York–Washington 1969, 171.

<sup>16</sup> N.S. Fox, *op.cit.*, 268–269.

<sup>17</sup> Other punitive actions involved piercing (*palāšu*), severe mutilation (*hapū* or *nakāsu*) of the ears, nose, lips, tongue or jaw. MAL A40 includes a sentence imposed on a slave woman: dressing in clothes not befitting her class and cutting off her ears. Anyone helping her to avoid the penalty and protecting her from the authorities would have his ears pierced and tied to the back – see also laws A4, A5, A24, A44, A59, LH205 and LH 205 – see N.S. Fox, *op.cit.*, 271–272.

<sup>18</sup> Original text and translation – CAD VI, 264.

<sup>19</sup> Original text and translation – CAD XVII/1, 307.

*kakkabti rittašu taltemit u šaṭāri ina muḥḥi rittišu ana Nanâ taltatar*

(the slave girl herself) marked her hand with the star and wrote an inscription on her hand,  
'to (the god) Nanâ'

The text shows that a name written on girl's hand was a sign that she had become property of her god. In other words, her statement makes her a servant (*širku*, literally 'the given one') to her god<sup>20</sup>. In other texts, the verb *šamātu* is often employed to describe marks on persons devoted to a god, as a parallel to animals branded with the name of their owner.

Some researchers suggested that marking one's arm with a name can be interpreted as a sign of gratitude<sup>21</sup>. However, meaning of the phrase employed, *šalmam naqārum*, is unclear and, thus, disputed<sup>22</sup>.

### 1.3. ROMAN EMPIRE

In ancient Rome, leaving marks on the body played a different role. Since literacy was much more widespread, short pieces of information or warnings were put on the skin. This process was mainly connected to two social groups: slaves and soldiers.

The former group, slaves (*servi*), were usually marked as a form penalty for severe crimes. Ancient Roman texts are mainly focused on one specific crime committed by slaves – escaping, with no other violation of the law by slaves reported this widely in Latin sources. Troublesome slaves were given marks on their faces and/or heads describing their crimes and faults. It was commonly performed on slaves who attempted to escape their masters' households. Runaway slaves were marked with the capital letter F (or FUG), standing for Latin '*fugitivus*'. But it was only the first part of the penalty; in addition, fugitives were either sent to become gladiators or to perform most exhausting tasks, for example working in dangerous environment of mines with heads shaved, forever bound in iron collars around their necks and iron chains around ankles. Yet another dimension of the same penalty was that usually they were not allowed to leave the property of their master, or even the building where their work was performed. One of the collars preserved at Rome bears

<sup>20</sup> More on the subject of *širku* and a comparison of their situation to that of Egyptian slaves – see R.P. Dougherty, *The Širkûtu of Babylonian Deities*, New Haven 1923; D. Arnaud, *Un document juridique concernant les oblats*, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 67 (1973), 147–156; S. Zawadzki, *A Contribution to the Understanding of širkutu in the Light of a Text from the Ebabbar Archive*, *Altorientalische Forschungen* 24 (1977) 226–230; L. Renaut, *Signation chrétienne*, *op.cit.*, 277–278; N.S. Fox., *op.cit.*, 267–278.

<sup>21</sup> *pānīki ina amāri šalamki ina aḥīni i niqqur* ('when we see you, we should incise your image on our arms') – F.R. Kraus, *Briefe aus dem British Museum*, *Altbabylonische Briefe* 2, Leiden 1966, text 46:19-21; *šumma baḥṭākū-ma An-Martu bānīka igdamlanni šalmīka ina aḥīya luqqur* ('If I am alive, and An-Martu, your begetter spares me, I should incise your images on my arms') – R. Frankena, *Briefe aus der Leidener Sammlung*, *Altbabylonische Briefe* 3, Leiden 1968, text 22:7-9; see also J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 72.

<sup>22</sup> R. Frankena, *Kommentar zu den altbabylonischen Briefen aus Lagaba und anderen Orten*, Leiden 1978, 76–77; CAD XI/1, 332.

the inscription ‘I have run away. Catch me. If you take me back to my master Zoninus, you will be rewarded’<sup>23</sup>.

Besides F(UG) marks, different sets of signs were also put on the skin of offenders. Two other marks are “FUR” (from Latin “fur”) for thieves and “KAL” (from grecized word “kalumnia”) for false accusers. However, it is disputable whether the signs put on the slaves were actually tattoos, as it is more likely they were branding, especially if punitive purpose was the dominating motive. Since tattooing is a longer process, which requires at least some sort of consent stated by its receiver, branding, which is a painful imprinting of small texts or figures with hot iron, is a more probable method of punishing wrongdoers<sup>24</sup>.

Marks on the body have been retraced also in case of soldiers. Putting a mark on them was a necessity, since many of them were mercenaries; when facing harsh climate conditions of or challenging foes, they were likely to run away from the camps or positions assigned to them. If marked with a special set of signs, they were easy to distinguish from the crowd, and could be quickly returned to their superiors and places of assignment or affiliation. They did not play the same role as modern epaulettes or sleeve marks determining their rank, but they served as signs indicating that people wearing them were soldiers on the run. As compared with the same procedure as with the slaves, their signs were meant to discourage them from leaving their positions, rather than penalize them for doing so.

## 2. ANCIENT REASONS FOR TATTOOING

Although authors agree almost unanimously that tattoos in history were usually treated as a sign of slavery<sup>25</sup>, one different point needs to be stressed: so far no decisive proof has been presented that tattoos in antiquity had an aesthetic value<sup>26</sup>. The earliest documented information about aesthetic tattoos come from 247 BCE, and originates in Japan, as recounted by Chinese historians. However, tattoos fell out of use

---

<sup>23</sup> See M. Johnston, *Roman Life*, Chicago 1957, 158–177; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*. Sociological Studies in Roman History, Cambridge 1981, vol. I, 121; J.-A. Shelton, *As the Romans Did. A Source Book in Roman Social History*, New York–Oxford 1988, 180–183; M. Gustafson, *The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond*, in: *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton, NJ 2000, 17–31; C.P. Jones, *Stigma and Tattoo*, in: *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton, NJ 2000, 1–16; J.L. Fisher, *Tattooing the Body, Marking Culture*, *Body & Society* 8 (2002) 4, 92–93; C.K. McGeough, *The Romans. New Perspectives*, Santa Barbara, CA 2004; S. Joshel, *Slavery in the Roman World*, New York 2010, 119–121; R.Y. Orizaga, *Roman Cosmetics Revisited: Facial Modification and Identity*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, ed. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9; Zurich 2013, 115–123; L. Renaut, *Signation chrétienne*, *op.cit.*, 279.

<sup>24</sup> Cf. C.P. Jones, *Stigma: Tattooing and Branding*, *op.cit.*, 153.

<sup>25</sup> O. Nedelsohn, *Tattoo*, *Encyclopedia Judaica* XIX, 526; M.A. Dandamayev, *Slavery*, ABD VI, 61.

<sup>26</sup> Cf. opinions in: C.P. Jones, *Stigma: Tattooing and Branding*, *op.cit.*, 154–155; C.P. Jones, *Stigma and Tattoo*, *op.cit.*, 15; J.C. Angulo, M. Garcia-Diez, M. Martinez, *Phallic Decoration in Paleolithic Art: Genital Scarification, Piercing and Tattoos*, *The Journal of Urology* 186 (2011), 2498–2503.

when the markings started being imposed on criminals<sup>27</sup>. Based on archaeological and written data retrieved from different cultures, even those from outside the Fertile Crescent, reasons for tattooing can be broken down into four groups: social, punitive, cultic or therapeutic.

When dealing with a social purpose, tattoos are based on a supposition that a visible sign worn on the skin is an expression of initiation or fulfilling conditions which make a person suitable for a new role within and for the community<sup>28</sup>. The punitive dimension aims to distinguish a criminal from the rest of society; the tattoo works then as a ‘caution’ sign put on the skin. As for the case of cultic tattoos, they are considered as a part of rituals that connect the marked person with the deity<sup>29</sup>.

Therapeutic tattoos were relatively rare in antiquity, but one such case discovered was that of ‘Ötzi,’ the 5,000-year-old body found in a glacier in Tyrolean Alps (see fig. 3), who had tattooed carbon lines on lumbar spine, a cruciform mark behind the right knee and different signs around ankles. Medical examination of the places underneath the marks revealed ‘age-conditioned or strain-induced degeneration’ of the bones<sup>30</sup>, as well as osteochondrosis (*necrosis aseptica ossium*) and an early stage of spondylosis in the lumbar spine. His knee and ankle joints betrayed painful degeneration, which was probably why the places were marked with tattoos, as it is shown below<sup>31</sup>. The marks were believed to have the power to cure, although it is difficult to decipher the meaning of the practice<sup>32</sup>. More importantly, this procedure shows some similarities with Chinese acupuncture, although predates it chronologically by about 2000 years<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> S. Gilbert, *The Tattoo History. A Source Book*, New York–Berkeley, CA 2000, 77.

<sup>28</sup> P. Della Casa, *Matters of Identity: Body, Dress and Markers in Social Context*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9; Zurich 2013, 9–14. Among some of the tribes in Papua New Guinea women are tattooed to mark them as ready for marriage. In Borneo and Tahiti men are tattooed with warrior markings.

<sup>29</sup> For example, in Ancient Pazyryk culture, dwelling in the territory of modern Iran – see S.A. Yatsenko, *The Tattoo System in the Ancient Iranian World*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, ed. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9; Zurich 2013, 98; see also R. Satinover Fagen, *Phylacteries*, ABD 5, 369; Ch. Rainier, *Ancient Marks. The Sacred Origins of Tattoos and Body Marking*, San Rafael, CA 2006.

<sup>30</sup> K. Spindler, *The Man in the Ice. The Preserved Body of a Neolithic Man Reveals the Secrets of the Stone Age*, Phoenix 2001, 178–184.

<sup>31</sup> ‘Ötzi’ has also been diagnosed with Lyme disease (or Lyme borreliosis) and among its numerous symptoms there are joint pains, which could be another reason for marking those spots.

<sup>32</sup> Arctic people of Yupiget tattooed their joints: shoulders, elbows, hip, wrist, knee, ankle, neck, and waist, because they were seen as places through which demons enter human body – see L. Krutak, *Tattooing*, in: *Encyclopedia of the Arctic*, vol. III, ed. M. Nuttall, New York–London 2005, 2004.

<sup>33</sup> See L. Dorfer et al., *A medical report from the stone age?*, *Lancet* 354 (1999), 1023–1025; K. Spindler, *op.cit.*, 178–184; L. Renaut, *Les tatouages d’Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle*, *L’Anthropologie* 108 (2004), 69–105; L. Krutak, *op.cit.*, 2005; L. Krutak, *The Power to Cure: A Brief History of Therapeutic Tattooing*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9, Zurich 2013, 27–28; N.I. Shishlina, E.V. Belkevich, A.N. Usachuk, *Bronze Age Tattoos: Sympathetic Magic or Decoration?*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9; Zurich 2013, 67–74; F. Fahlander, *The skin I live in. The materiality of body imagery*, in: *Own and be owned. Archaeological perspectives of the concept of possessions*, ed. A. Klevnäs, C. Hedenstierna-Johnsson, Stockholm 2015, 60.

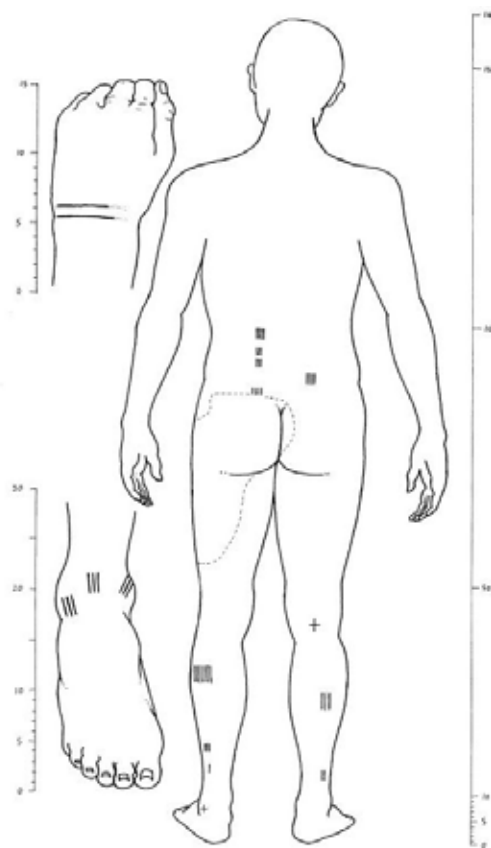


Figure 3. *Tattoo-marks found on 'Ötzi*<sup>34</sup>

### 3. Lev 19:26-28 AND ITS BAN ON TATTOOING

The biblical ban on tattooing is expressed in a set of units comprising Lev 19. This chapter forms a unity, since it is clearly remarked with an oft-employed formula of division 'Then the LORD spoke to Moses, saying (*waydabbēr yhw h 'el mōšeh llē'mōr*)<sup>35</sup>. Chapter 20 starts with the same words, thus, marking the beginning of another unit. Further division within the chapter is based on the phrase 'I am the Lord! (*'ānī yhw h*)<sup>36</sup>, which is sometimes extended to a form 'I am the Lord, your God! (*'ānī yhw h 'ēlōhēkem*)<sup>37</sup>. Those phrases are all short forms of historically-

<sup>34</sup> L. Renaut, *Les tatouages d'Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle*, *L'Anthropologie* 108 (2004), 72.

<sup>35</sup> See Lev 4:1; 5:14.20; 6:1.12.17; 7:22.28; 8:1; 11:1; 12:1; 13:1; 14:1.33; 15:1; 16:1; 17:1; 18:1; 19:1; 20:1; 21:16; 22:1.17.26; 23:1.9.23.26.33.44; 24:1.13; 25:1; 27:1. This phrase occurs, also, 12 times in Exodus 44 times in Numbers and once in Deuteronomy.

<sup>36</sup> Lev 19:12.14.16.18.28.30.37.

<sup>37</sup> Lev 19:3.4.10.25.31.34.



based profession of faith, as mentioned at the end of the chapter: ‘I am the Lord your God, who brought you out from the land of Egypt’ (Lev 19:36).

It is easy to notice that laws concerning different subjects are preserved (religious, ethical, ritual and others), as well as diverse forms are employed (apodictic and casuistic), while the range of those who are subject of the law varies (individuals and society), there are few ways to recognize the internal structure of the passage. It is possible to divide the entire chapter in three parts, since close lexical parallels may be found at the beginning and at the end of the unit:<sup>38</sup>

v. 3	<i>'et-šabbətōtay tišmōrū</i>	v. 30	<i>'et-šabbətōtay tišmōrū</i>
v. 4	<i>'al-tipnū 'el-hā'ēlīlīm</i>	v. 31	<i>'al-tipnū 'el-hā'ōbōt</i>
v. 14	<i>wəyārē'tā mē'ēlōhēkā</i>	v. 32	<i>wəyārē'tā mē'ēlōhēkā</i>
v. 15	<i>lō-ta'āsū 'āwel bammišpāt</i>	v. 34	<i>wə'āhabtā lō kāmōkā</i>
v. 18	<i>wə'āhabtā lārē'ākā kāmōkā</i>	v. 35	<i>lō-ta'āsū 'āwel bammišpāt</i>
v. 19	<i>'et-ḥuqqōtay tišmōrū</i>	v. 37	<i>ūsəmartem 'et-kol-ḥuqqōtay</i>

Based on this observation it may be concluded that Lev 19 is structured chiastically with central parts enclosing vv. 19–29. However, given the repeated phrase ‘I am the Lord!’ (*'ānī yhwḥ*) and the frequent shifts among first and second singular and second plural, one can divide the chapter into a scheme containing 18 passages of commandments flanked by opening and closing phrases:<sup>39</sup>

1. Opening (vv. 1–2)	
2. Unit 1 (v. 3)	11. Unit 10 (vv. 20–22)
3. Unit 2 (v. 4)	12. Unit 11 (vv. 23–25)
4. Unit 3 (vv. 5–8)	13. Unit 12 (vv. 26–28)
5. Unit 4 (vv. 9–10)	14. Unit 13 (v. 29)
6. Unit 5 (vv. 11–12)	15. Unit 14 (v. 30)
7. Unit 6 (vv. 13–14)	16. Unit 15 (v. 31)
8. Unit 7 (vv. 15–16)	17. Unit 16 (v. 32)
9. Unit 8 (vv. 17–18)	18. Unit 17 (vv. 33–34)
10. Unit 9 (v. 19)	19. Unit 18 (vv. 35–36)
20. Closing (v. 37)	

<sup>38</sup> J. Magonet, *The Structure and Meaning of Leviticus 19*, Hebrew Annual Review 7 (1983), 151–167.

<sup>39</sup> J. Milgrom, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 3A, New York 1964, 1597–1598.

The opening serves also as an introduction of the main subject, which all following regulations lead to and find their fulfillments in – *qədōšîm tihyû* (“be [pl.] saint!”) Scholars who trace the history of development behind the present text of Lev 19 emphasize that it is a sign of a theological revolution that has taken place in Israel when holiness stopped being viewed as a domain of sacred sphere (sanctuaries) and those who serve it (priests and Levites), and started being seen as a virtue, a challenge and a requirement for every Israelite. Participation in holiness was accessible to anyone, who followed the rules mentioned in this chapter.

Most of the interpreters and exegetes base their analysis on a presumption that the ban on tattooing is a synonymous parallel to another prohibition expressed in the first part of the verse: ‘You shall not make any cuts in your body for the dead’ (NAS). Therefore it is implied that tattoos are connected somehow with the mourning rites and rituals<sup>40</sup>. However, it can be observed that the entire unit is not based on twofold stanzas, but rather it is a collection of commandments concerning pagan, or polytheistic rituals, loosely connected to each other<sup>41</sup>.

The first prohibition sanctions, literally, ‘eating over the blood (*lō’ tō’kəlû ‘al-haddām*).’ The same phrase occurs in the HB also in 1 Sam 14:33-34 and Ez 33:25. Besides a supposition of a scribal error, incorrectly replacing *dalet* with *resh*<sup>42</sup>, there are three other interpretations of this phrase:

1. preposition ‘*al*’ simply means ‘with,’ as it is suggested in Ex 12:8. This leads to conclusion that the prohibition means to strengthen the ban of eating blood (see Gen 9:4; Lev 7:27; 17:10-14; Deut 12:16.23-25)<sup>43</sup>;

2. the preposition has a spatial (‘over,’ ‘in front of’) or chronological (‘before’) aspect, meaning ‘before offering the blood to God on an altar,’ in other words – while the blood is still in the sprinkling bowl. This view is based on the story in 1 Sam 14:33-34<sup>44</sup>;

<sup>40</sup> See W. Engelkemper, *Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern*, *Biblische Zeitschrift* 7 (1909), 123–128; J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 59–77.

<sup>41</sup> ‘Thus instead of searching (in vain) for a mourning rite to explain the juxtaposition of tattooing to laceration, tattooing should be regarded as an independent prohibition aimed, perhaps among other objectives, at the abolition of slavery in Israel’ – J. Milgrom, *op.cit.*, 1695. Although we find no reason to pin the tattooing ban with an idea of rising Hebrew society of slaves, Milgrom’s opinion concerning a very loose relation between parts of the verse is a valid observation. It is not uncommon to find commandments that are almost unrelated and focus on different subjects in one verse (for example, Ex 23:18-19; Lev 19:3.16.30).

<sup>42</sup> This is suggested by other passages suggesting cultic feasting at the hills or mountains (Ez 18:6.11.15; 22:9). However, determining a scribal error demands a textual proof that states otherwise. So far no Hebrew textual witness bears any other reading than the one that has been suggested by MT.

<sup>43</sup> A. Dillman, V. Ryssel, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, KEH 12, Leipzig 1897; B. Baentsch, *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1/2, Göttingen 1903; K. Elliger, *Leviticus*, Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe 4; Tübingen 1966. One thing needs to be pointed out, after C.M. Carmichael (*A Strange Sequence of Rules: Leviticus 19.20-26*, in: *Reading Leviticus*, ed. J.F.A. Sawyer, Sheffield 1996, 195–196), that it is unlikely for the author to mention eating without listing what is eaten makes no sense, and therefore traditionally accepted meaning ‘eating with’ should be rejected. Anyway, his final conclusion concerning the meaning of this prohibition (‘You shall not celebrate killing, however justified, as in war, by festive eating’) in our opinion is very unlikely and strays too far from the context of entire passage.

<sup>44</sup> See b. Sanh. 63; Tg. Ps.-Jonathan. Modern views are presented by: H.Ch. Brichto, *On Slaugh-*

3. *'al* holds its regular meaning, but it is a reflection of rite, practiced as a form of divination<sup>45</sup>.

The core of a second regulation, *lō tanaḥšû* ('you will not practice divination') a verb in Piel, occurs in the Hebrew Bible eight more times<sup>46</sup>. Its etiology is debatable and probably it is entrenched in biradical Semitic root *ḥš*, which means 'sound softly, whisper'<sup>47</sup>, of which Hebrew verbs, *nḥš* and *lhš* are cognates. Whatever etymology is assigned to it, the meaning of the verb is closely connected to augury, which was practiced in many branches both in Israel and in its neighboring lands<sup>48</sup>. This must be carefully distinguished from sorcery, that describes attempts to alter the future, as opposed to a simple recognition of what will happen. Although the former has been practiced and accepted for a long time in ancient Israel, the latter has always been condemned (Deut 18:10; Ex 22:17)<sup>49</sup>. However, everyday practice seemed to stray from official regulations (2 Kings 9:22; 2 Chr 33:6; Jer 27:9; Ez 13:18-19; Mic 5:11; Mal 3:5)<sup>50</sup>.

Etymology of the following verb at the center of another prohibition, *wālō' tā'ōnēnū* ('nor [you will practice] soothsaying') is nebulous, as is of the previous one. Various etiologies have been proposed so far, but the two verbs, *'nn* and *nḥš*, are often coupled up by Biblical authors (see Deut 18:10; 2 Kings 21:6; 2 Chr 33:6). Moreover, they often share the stage with *qsm* (Num 23:23; 2 Kings 17:17) and *ḥzh* (Ez 13:6.9.23; 22:28; Jer 14:14; Mic 3:6-7). All of them appear to be virtually inter-

---

*ter and Sacrifice, Blood and Atonement*, Hebrew Union College Annual 47 (1976), 39; B.J. Schwartz, *Selected Chapters of the Holiness Code. A Literary Study of Leviticus 17-19*, Jerusalem 1987 (PhD thesis), 161–162.

<sup>45</sup> This view has been treated as dominant since Maimonides. See also – J. Grintz, *Do Not Eat on the Blood*, Zion 31(1966) 1–2, 1–17; Y.M. Grintz, "Do not Eat on the Blood": Reconsiderations in Setting and Dating of the Priestly Code, ASTI 8 (1970–1971), 79–80. See note 48 below.

<sup>46</sup> Gen 30:27; 44:5; Lev 19:26; Deut 18:10; 1 Kings 20:33; 2 Kings 17:17; 21:6; 2 Chr 33:6.

<sup>47</sup> H.-J. Fabry, *Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte*, in: *Im Gespräch mit dem deieinigen Gott*. Fs. W. von Breunig, eds. M. Böhneke, H. Heinz, Düsseldorf 1985, 75–96. Yet, other propositions are given, like treating it as a denominative verb related to the noun *nḥš* and therefore meaning 'observing movements of a snake.' That was a method of divination encountered among the Hittites – see B. J. Collins, *The Hittites and Their World*, Archaeology and Biblical Studies 7, Atlanta 2007, 168.

<sup>48</sup> Even a brief description of ancient divination techniques practiced in Israel, Egypt and Mesopotamia would exceed acceptable size of the paper, so we will only list the methods: lecanomancy (observing oil patterns on water – Gen 44:5-15?), libanomancy (analyzing incense patterns), augury (observing bird movements), dream incubation (1 Kings 3:5-15), sortilege (throwing lots – Josh 18:8.10; 1 Sam 14:42-43), belomancy (shooting arrows – 2 Kings 13:14-19), rhabdomancy (releasing sticks – Hos 4:12), astrology (Is 47:13), necromancy (consulting spirits of the dead – see 1 Sam 28:9; Is 8:19; 19:3; 29:4) and extispicy (observing animals' organs formation), with a special emphasis on hepatoscopy (analyzing animal's liver – Ez 21:26). Israel's unique method involved unidentifiable *teraphim* (Judg 17:5; 18:4; Hos 3:4; Ez 21:26; Zech 10:2). For further reference see F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 142, Sheffield 1994, 124–186.

<sup>49</sup> As it was regulated a capital crime in Mesopotamia, as well. The only exception to this rule was exorcising demons and counterfeiting effects of black magic.

<sup>50</sup> Cf. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, 87–92.

changeable and their meaning is based solely on the context, when no further comments are added; the significance of the verbs is rather mercurial, and varies from general to specific<sup>51</sup>.

Although the meaning of verbs in the following verse (19:27) is rather clear, the motivation of the actions described in it is obscure. The verb *nqp* is at the core of the commandment. In Qal it denotes going round (Is 29:1), but more often it is employed in Hiphil, in which it means ‘to circle,’ or ‘to surround’ (see Josh 6:3; Job 19:6; Is 15:8)<sup>52</sup>. The most plausible subject of this prohibition is forming a haircut in form of a perfect circle, that is ‘the sides in back of the ear equalized with the forehead’ (*Sipra Qedoshim* 6:3; b. Mak 20b; see also Josephus, *C. App* 1:173).

Similar bans appear in three other parts of the Old Testament (Lev 21:5; Deut 14:1 and Ez 44:20). Even though the first of the mentioned texts (Lev 21:5) prohibits head shaving, it needs to be pointed out that the text is addressed to priests, while Lev 19:27 affects all Israelites. The reason behind the ban can be related to the contents of some ancient tombs, which included locks of hair, so the prohibition aims to stop all Hebrew believers from imitating pagan rituals. However, suggestions that hair is a symbol of life force, and therefore cutting them is a sign of rejecting it, lacks any profound and decisive textual proof<sup>53</sup>.

The reason behind prohibiting of shaving one’s beard is also undetermined. Scholars point to either mourning rituals as mentioned in Ugaritic texts, other biblical passages or customs encountered among nomadic tribes<sup>54</sup>, or tend to view facial hair as a sign of manhood. Even though the latter explanation seems more satisfactory, proof of such a symbolical rendering of beards in the Bible are missing. It is more constructive to recall Biblical accounts, in which shaving a man’s beard was a sign of humiliation which, to a certain degree, excluded him from social life (see 2 Sam 10:5).

The noun which opens v. 28, *šeret*, does not appear anywhere else in the Hebrew Bible. Etymologically, this term is entrenched in root *šrt*, also encountered in Akkadian (*šarātu*), Arabic (*šaraṭa*) and Aramaic (*sāraṭ*)<sup>55</sup>, where it means ‘to tear to pieces,’ or ‘to slit.’ This is also corroborated by other passages where the root is employed; it appears in the Hebrew Bible also in Lev 21:5 – the fragment mentioned above – where restrictions concerning priests are mentioned; the regulations double those listed in Lev 19:27. Another place is Zech 12:3, where it symbolically describes bruising hands of anyone, who attempts to lift a heavy boulder, to which

<sup>51</sup> J. Milgrom, *op.cit.*, 1689; see C.M. Carmichael, *op.cit.*, 200–201.

<sup>52</sup> Some of the authors connect it to Arabic root *naqafa*, which means ‘to smash’. They base their suggestion on Is 10:34 and Job 19:26. However, this view is often rejected and other possibilities are risen, especially in the reference to the latter text – see W.L. Michel, *Confidence and Despair. Job 19,25-27 in the Light of Northwest Semitic Studies*, in: *The Book of Job*, ed. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, 157–177; A. Tronina, ‘Redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrectus sim’. *Z dziejów egzegezy Hi 19:25*, *Scripturae Lumen* 2 (2010), 128.

<sup>53</sup> Cf. W. Engelkemper, *op.cit.*, 124.

<sup>54</sup> See W. Engelkemper, *op.cit.*, 123–125.

<sup>55</sup> Also attested in Ethiopic languages, but always with metathesis – in Classical Ethiopic (Ge’ez) as *šaṣšara*, Tigre – *sāṭra*, Tigrinya – *sātārā*, Harari – *sētāra* and Gurage – *šātārā*.

Jerusalem is compared. Based on parallelism with a Hithpolel verb *gdd*<sup>56</sup> in Deut 14:1 and 1 Kings 18:28, the word may also bear the meaning of cutting and gashing.

Although connection between the gesture of gashing one's skin and rituals undertaken after the demise of a relative or somebody close is clear, it is uncertain why the author opts for an ambiguous noun *nepeš*. In the Hebrew Bible it often occurs as an equivalent of the indefinite pronoun ('someone', or 'anyone'), but when authors intend to point to a dead person, they employ phrase *nepeš mēt* (see Lev 21:11; Num 6:6). Therefore, it can be implied that the author bans cutting skin as a religious act, undertaken with a specific intention. Cutting one's skin, as mentioned in a picturesque passage of a 'duel' between Elisha and false prophets (1 Kings 18:20-40), was a part of rites within Baal's cult. But since it is listed among other actions in the funereal context, we cannot dismiss this dimension. In Ugaritic texts, it is mentioned as a part of the mourning ritual after Baal's death (CTA 5 VI:10-23<sup>57</sup>)<sup>58</sup>.

Another noun, *kātōbet*, occurs once in the Hebrew Bible. Its connection with a common root *ktb* is beyond discussion, but since it is juxtaposed with another biblical *hapax legomenon*, *qa'āqa*, the meaning behind the root should be studied carefully. While the former verb undoubtedly describes an act by which one leaves words on a solid material for reading, modern idea of writing is assigned to the root secondarily.

Chronologically, the first meaning behind the root *ktb* was 'to chisel (letters in stone),' or 'to scratch (writing on a wax tablet)'<sup>59</sup>, which can be observed in numerous biblical accounts. That is especially important for the meaning and importance of stone tables, on which the Ten Commandments are written (see Ex 24:12; 31:18; 32:15; 34:1.28).

The meaning is further detailed in the account of the golden calf. When Moses descends from Mount Sinai, he is said to have held the stone tables on which God's writing (*miktāb*) has been engraved (*hārūt*). The verb occurs only once in the Bible, probably as a scribal error, for which the more common verb *hrš* seems more suitable. The noun *miktāb* plays a special role in this analysis, because it is connected to the same root and appears in a similar syntactical function. It is stated that the sacrificial formula is engraved on the idol (see *ktb* in Ex 39:30b); reading as *miktāb pittūhē hōtām* ('inscription, as on the engravings of a seal'). Usually, the noun *miktāb* occurs in the Bible in absolute form with its usual meaning 'document,' 'decree' or

<sup>56</sup> Attested in Akkadian, Old South Arabic, Aramaic, Syriac and Mandaean; also in Arabic as *gdd*.

<sup>57</sup> The text contains mourning gestures and rites common for entire Near East and parallel to those mentioned in the Bible as for the mourning customs – see Ex 4:25; Josh 5:2-3; Is 47:1; Jer 48:27; Jon 3:6; Ez 26:16; 27:30.

<sup>58</sup> See W. Engelkemper, *op.cit.*, 123–126.

<sup>59</sup> E. Klein, *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem–Tel Aviv 1987, 289; G.J. Gevaryahu, *Ketovet Ka'aka (Leviticus 19:28): Tattooing or Branding?*, Jewish Bible Quarterly 38 (2010) 1, 18. This meaning was still used in later periods – see M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1992, 272. J. Huehnergard and H. Liebowitz, *op.cit.*, 71, point to 'puncturing' or 'sewing' as an original meaning behind the root, based on Arabic cognates.

‘edict,’ (see 2 Chr 21:12; 35:4; 36:22; Ezra 1:1; Is 38:9)<sup>60</sup> and Ex 39:30 is the only example of the construct state, which points to the nouns as determining its precise meaning. Last noun (*ḥôtām*) denotes a seal or a sign that proves right to a title or ownership.

The second term (*pittûah*), related to a root *pth*, common in biblical texts, which besides its primary meaning ‘to open’ in *Pi’el* has a more nuanced meaning of ‘to engrave’. This is mainly attested in Exodus, Books of Kings and Chronicles. Its *Pu’al* participle counterpart is also recorded in etymological figures as a method of fashioning metal, stone and wood objects, which involves making holes, furrows and engravings. This form is probably a loanword, since in Assyrian verb *patāhu* means ‘to bore’ or ‘to. Among different points of reference, one can find material perforation aimed at items in a specific manner<sup>61</sup>. The entire figure (*miktab pittûhê ḥôtām*), therefore, denotes a method of crafting metal that seems to involve engraving, leaving a place for another material or simply punching letter-shaped holes.

Etymology of the latter term, *qa’āqa*, remains vague. Usually, authors suggest roots *qw’* or *q’*<sup>62</sup>, neither of which is attested in Biblical Hebrew. It is more likely, that it is entrenched in the root *yq’*, which often describes breaking bones, bruising or inflicting corporal mutilation. This meaning is further confirmed in Semitic cognates, for example, Arabic (D stem) verb *waqqa’a*<sup>63</sup>, or Ethiopic *waq’a*<sup>64</sup>. All of those roots can also bear a meaning of striking, flaying, skinning, stripping off and crushing, making it safe to assume that semantic fields of these two separate verbs merged at some point, as is often suggested by twofold definitions contained in dictionaries.

Recognition of a I-w/y duplicated root is corroborated by an analogy with a noun *še’ēšā’*, derived from a root *ys’*. Even though semantically the two terms are similar, *qa’āqa* is most probably a noun which denotes a method employed for writing that involves making painful bruising of the skin<sup>65</sup>.

#### 4. HOW OTHERS SAW IT?

Modern approach to different textual traditions attempts to stray away from a strict comparison of the contents in order to decide how far they confirm Hebrew text, treated as an original version, or differ from it in order to explain, why such deviations occur. Besides attempting to make biblical message comprehensible for those who were its recipients, they also play a role of witnesses of how difficult

<sup>60</sup> The same meaning is found among inscriptions bearing both *mktb*, *ktbh* and *mktbh* nouns – see G.R. Driver, *Problems in Aramaic and Hebrew Texts*, in: *Miscellanea Orientalia. Fs. A. Deimel*, *Analecta Orientalia* 12, Rome 1935, 57; M. Sokoloff, *op.cit.*, 308; J. Hoftijzer, K. Jongeeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, vol. I, Leiden–New York–Köln 1995, 547.

<sup>61</sup> CAD XII, 269–270.

<sup>62</sup> BDB 891; E. Klein, *op.cit.*, 586.

<sup>63</sup> This root can also signify branding a horse.

<sup>64</sup> W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge’ez (Classical Ethiopic): Ge’ez-English / English-Ge’ez*. With an Index of the Semitic Roots, Wiesbaden 1991, 615.

<sup>65</sup> See J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 69–70, n. 40.

passages were solved in different parts of ancient world. In the following chapter we will analyze Lev 19:26-28 in different textual traditions (Greek, Latin, Syriac and Ethiopic), in order to discover, how authors perceived the subject of tattoos<sup>66</sup>.

#### 4.1. LXX

The Greek Old Testament reveals a problematic phrase reading ‘eating over the blood’ by ‘eating on the mountains.’ This version could imply scribe’s error, mistaking Hebrew *resh* for *dalet*. Although no Hebrew textual witness confirm such reading, it may be suggested to have followed a ritual mentioned and criticized by Ezekiel (18:6.11.15; 22:9)<sup>67</sup>. The following prohibition is described with a verb οἰωνίζομαι, which occurs nine times in the Greek Bible<sup>68</sup>, and even though etymologically it is connected with a noun οἰωνός, referred to a large bird<sup>69</sup>, it can be assumed that it was employed for describing soothsayers, and the verb could simply mean divining from omens or signs<sup>70</sup>. The verb closing up the verse (ὀρνιθοσκοπέομαι), however, has a straightforward meaning of watching birds for omens<sup>71</sup>, and occurs only once in the Greek Bible. In comparison to the previous verb, this one refers to common, smaller birds, as described by noun ὄρνις.

The meaning of a following prohibition is dubious since the noun employed, *siso,h*, is used exclusively in this place in LXX, and no parallels in Greek literature can be traced whatsoever<sup>72</sup>. It is assumed that it means ‘a curl of hair’. Since it is followed by a partitive preposition *evk* it can be assumed that the author means to prohibit putting hair into a specific hairdo. The growth of facial hair, however, is not restricted, as the second part of the verse states. Verb employed (φθείρω) means primarily ‘to destroy,’ but in reference to the shape, or appearance of one’s beard (ὄψις τοῦ πρόωγου) it may also bear a nuance of shaving or cutting.

<sup>66</sup> Samaritan Pentateuch is left out, since its reading copies literally Masoretic version. Old Latin fragments – as far as I have observed – agree with Vulgate, and Coptic version follows radically LXX and therefore they bring nothing new to understanding the biblical ban. Although Qumran community was very interested in the book, no fragment preserved among texts discovered in the Judean Desert contains pericope Lev 19:26-28.

<sup>67</sup> The Hebrew Bible is not consistent in describing the rite either with ‘*al* or ‘*el*. Thus, one should either assume those prepositions were used interchangeably, or scribes did commit a mistake while copying the text.

<sup>68</sup> Gen 30:27; 44:5.15; Deut 18:10; 1 Kings 21:33; 2 Kings 17:17; 21:6; 2 Chr 33:6.

<sup>69</sup> Usually it was used to describe birds of prey, vulture or eagle – see Philo, *Spec. leg.* 3:115; Josephus, *Ant.* 1:185; 2:71; *Bell.* 3:123. But it often appeared in a sense of an omen or a presage – see Philo, *Deus* 181; *Mos.* 1:263.282.284.287; Josephus, *Ant.* 2:234; 19:87. The later term, reserved especially for divination was οἰωνοίσις – Josephus, *Ant.* 18:212, and those who observed birds were called οἰωνοσκόποι – see Philo, *Spec. leg.* 1:60; 4:48.

<sup>70</sup> In Philo’s and Josephus’ writings those terms are usually connected to the story of Balaam, which suggests that the term was used in a wider sense, that is ‘diviner,’ or ‘soothsayer.’ M.A. Zipor (*Notes sur les chapitres XIX à XXII du Lévitique dans la Bible d’Alexandrie*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 67 (1991) 4, 332–333) treats this view as an actualization of the message behind the Hebrew text.

<sup>71</sup> See also synonymous verb, ὀρνιθεύω – Josephus, *C. App.* 1:202.

<sup>72</sup> Hesychius notes that this word has originated in ancient town of Phaselis, in Asia Minor, on the coast of Lycia.

Verse 28 opens with a ban of making cuttings (ἐντομίζ) for the deceased (ἐπὶ ψυχῆ). A similar phrase also appears in Jer 16:6, and the entire compound occurs about ten times in the Greek Bible, with all of the uses fitting the funerary context<sup>73</sup>. As it has been pointed out earlier, regulations contained in Lev 19:26-27 are reflected also in 21:5. Even though the noun ἐντομίζ occurs in both instances, in Lev 21 it is an object of a different verb – κατατέμνω. This observation is important as the verb is connected in the Greek Bible to worship of foreign gods (see 1 Kings 18:28; Hos 7:14). Having used the noun γράμμα, the author closely retains a sense of Hebrew *katōbet*, since the noun derives from a verb γράφω, which means ‘to write,’ the same way as its Hebrew counterpart does. This noun is rare in LXX and, except for geographical names, it is only employed 15 times, usually to describe royal edicts, and only once with a reference to an engraved writing (Ex 39:30). As in the Hebrew version, the noun is followed by an adjective that describes a method by which the writing is made; *stikta*, is entrenched in the verb στίζω, meaning ‘to brand (with a mark of disgrace or other sign), puncture,’ and hence the adjective bears a connotation ‘punctured, spotted, dappled’. Two other nouns derive from the same verb, στίγμα and στίγματις, which in Greek literature refer to a mark on a skin and the person bearing it, respectively. Although it can be disputed whether the mark is branded or tattooed, the second option seems more conceivable.

#### 4.2. VULGATE

In the Latin version of the Bible the unclear meaning of the Hebrew prohibition of ‘eating over the blood (*lō’ tō’kālū ‘al-haddām*)’ is understood as a repetition of a ban on consuming blood, since similar phrase was employed in those commandments<sup>74</sup>. Another verb, *auguror*, is quite common in the Latin Bible, and even though it is etymologically connected to observing birds (from *avis* ‘bird’ and *garrire* ‘to chirp, chatter’) in search for omens, it has become a general verb for describing divining practices (Gen 44:5.15). In the text, practitioners of divination are called *augures* (Deut 18:14; Is 2:6; 47:13; Jer 27:9; see also Is 57:3 for feminine form), while the practice itself is referred to as *augurium* (Num 23:23; 24:1; Deut 18:10; 2 Kings 17:17; 21:6; 2 Chr 33:6; Sir 34:5). The same excerpts also mention ‘observing dreams’ (Deut 18:10; 2 Chr 33:6), as an equivalent of the Hebrew verb *’nn*.

The Latin version simplifies commandments from v. 27: the first is generally consistent with restrictions for levitical priests preserved in the Book of Ezekiel (44:20), where the ban refers to shaving or cutting hair; the only discrepancy between the texts is that Leviticus prohibits shaving in a unique pattern – *in rotundum*. The adjective refers to round shapes, and in other parts of Vulgate refers to the way the Jerusalem Temple was built (1 Kings 7:12.23.31.35; 10:19; Ez 4:2; see also 2 Chr 4:2 which describes the molten ‘sea’). In contrast to the Hebrew Bible, Latin version

<sup>73</sup> See Lev 17:10; 20:6; 21:11; Num 5:2; 6:6; 9:6.7.10; 1 Chr 22:7; Prov 6:21; Hag 2:13; Ez 44:25 (although the preposition governs the accusative case here).

<sup>74</sup> Gen 9:4; Ex 3:17; Lev 7:27; 17:10.12.14; Deut 12:23-25; 15:23; see also 1 Sam 14:32.33.34; Ez 22:9; 33:25; 39:17.18.19.



puts no specific restriction on shaving beard (*barba*) to its sides or edges, but bans it completely, like LXX does.

The way ‘cutting one’s skin’ is rendered in Latin Bible resembles closely the Hebrew version. However, the second part of the verse is treated in a different manner. The compound *kātōbet qa’āqa* is treated as consisting of two nouns, the former signifying ‘shapes (*figuras*)’ and the latter – ‘signs (*stigmata*)’. The second term is usually restricted in Latin literature to signs of infamy or punitive marks given to runaway slaves or criminals. The reason behind such a rendering lies in the theological environment where the Vulgate arose. Its author, Jerome, was a Christian theologian, and in his times, social status of slaves had already undergone some changes, relative to the times, when Lev 19:28 was codified. Therefore it can be assumed that Jerome wanted to give a foundation for Christian teaching on tattooing and branding, which in the case of slaves was based on a sense of community and equality among all people (see Ga 3:28; Col 3:11; Phil 1-25).

#### 4.3. PESHITTA

As noted earlier other translations make an attempt to render all varieties of meanings of the phrase of ‘eating over the blood’, Peshitta leaves it out completely and starts v. 26 with a prohibition of ‘divining with birds’, followed by a ban of any divination or foretelling (*qsm*).

The first part of a following verse (27) can be hardly explained in relation to the Hebrew, Greek (LXX) or Latin versions. Although it is ambiguous, neither meaning conforms to the previous versions. The verb *tarabbûn* is a Pael form of the root *rby*, and in reference to the hair it means either ‘to let grow’ or ‘to extend.’ In the case of the first meaning, the prohibition sanctions wearing long hair (presumably, by men). Given the fact that Peshitta is usually viewed as a Christian translation, this regulation may reflect a later disapproval of long hair worn by men (see 1 Cor 11:14). Second meaning, probably referring to women, can be treated as parallel to that observed in the writings of Muslim theologians, who condemned artificial or lengthened hair<sup>75</sup>. It is also possible that the author intended to leave the phrase ambiguous with both meanings representing a valid interpretation. The second part of the verse is a word-to-word translation of the Hebrew reading, since similar terms are employed (namely, *p’t’ ddqnykwn*).

The same exact rendering is found in the first part of the v. 28. In Syriac version, the ‘incisions (*hwrtt*)’ made for the dead are connected to the root *hrt*, which bears a similarity to its Hebrew cognate, *śrt*. The author of the Syriac translation renders the Hebrew phrase *kātōbet qa’āqa as ktb’ dnwqdt*. Meaning of the first noun is clear

<sup>75</sup> Muḥammad ibn Ismā‘il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic-English* trans. Muḥammad ibn Ismā‘il Al-Bukhārī, Al-Medina 1974, 7:537: ‘I heard the Prophet saying, “Allah has cursed the lady who practices tattooing and that who gets it done for herself, and also the lady who lengthens hair artificially and that who gets her hair lengthened artificially”.’ Although Qur’an makes no mention of tattooing, attitude of Muslim theologians is unanimous in finding it unsuitable, and criticizing the practice (*al-wašima*). It seems that practice was very common among Arab women before the Islam era – for further examples see J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 61, n. 5.

and remains in accordance with its Hebrew counterpart, but the second, which means ‘a dot’, derives from the root *nqz* and it is used to describe pricking or hitting. It is assumed that it refers to the tattooing process, which involves puncturing one’s skin in order to leave an indelible continuous line of ink dots in the form of letters<sup>76</sup>.

#### 4.4. GE’EZ BIBLE

The Ethiopic version of Lev 19:26-28 simplifies ambiguous phrases seen in the Hebrew Bible. In v. 26 author follows mainly LXX replacing ‘eating over the blood’ with ‘eating on the mountains (*bawəsta 'adbār*)’, and ‘soothsaying’ with ‘divining by observing of birds (*wa'ittəyərū ba'of*)’<sup>77</sup>. The rendering of the next verse (27) suggests that the reasons behind the biblical ban and the meaning of the prohibited actions remained enigmatic. For this reason the author interprets the bans in a manner similar to that preserved in LXX: ‘you shall not make yourselves lock(s) of hair (*qwənzā't*), nor shall you shave the beard on your face (*ṣəḥma gaṣṣəkəmu*).’ One aspect remains vague in the reference to the first part of the verse, namely the verb employed. As the verb *gabra* is a general description of doing or making something. It is unclear whether ‘making lock(s) of hair’ refers to a special hairdo or to cutting hair in a specific manner.

The final verse mentions a ban against bodily mutilation, first performed as a part of mourning rituals: ‘you shall not touch your skin with a razor (*maləṣē*).’ Although the noun is rendered here as ‘razor,’ it can also signify ‘lancet,’ or ‘needle’ which brings the reader closer to another issue – tattooing. The verse is concluded with an etymological figure, based on the verb *faṭara* (*wa'ifəṭru lakemu faṭarā*), which means making gashes or incisions on the flesh, but more often it signifies inscribing or carving magic letters. The noun is often employed to designate magical figures. This suggests a practice of tattooing protective spells or protective figures, connected to specific deities.

### 5. ‘OUR RABBIS HAVE TOLD US...’

The subject of tattooing does not recur too frequently in the rabbinic literature. It is brought up in Mishnah and Tosefta, in reference to specific methods employed in the process that make one culpable or intention that causes the same effect. They are important opinions since they place the discussion of whether tattoos are acceptable in entirely different context, than that suggested by numbers of scholars.

<sup>76</sup> As mentioned above, tattoos found on the bodies of Amunet and her companion are dots covering the chest, the abdomen and the genital area, which is consistent with the description of the practice in Peshitta.

<sup>77</sup> The phrase is constructed pleonastically, since the verb *ṭayyara* by itself means ‘to divine or predict future by observing the flight of birds.’ This is derived from the etymological connection of the root to Arabic verb *ṭāra*, which is also attested in Aramaic and Syriac. The former also preserved the nuance of divining by observing of birds in Pael verb *ṭayyer*.

The ban on tattooing is repeated in mMak 3:6, however, it is not placed in context of mourning rituals, and this observation supports our suggestion, that tattooing is not connected in any way with mourning practices. To be found culpable, writing has to be based on a dye injected hypodermically. The Mishnah does not specify, what has to be written in order to transgress the commandment, but later interpretations (for example, R. Shimon) suggest that it is meant to forbid tattooing God's name. Nevertheless, the Jewish theologians were not unanimous sharing the same view – others stated that the guilt implied having a pagan deity's name tattooed. The important thing to stress out is that in Mishnah in no way connects the subject and intention of tattooing with mourning practices.

Tosefta (*Makkot* 4:15), however, views this subject in a different manner. Both, the tattooing and tattooed ones are guilty of transgressing the commandment, as long as the tattoo marks are connected to the idolatry. The same passage deals with the subject of tattooing slaves stating, that if the marks are meant for keeping the servants from running away, tattooing brings no guilt on their owner.

Although some scholars argue that the rabbinic literature serves as a witness of a shift that has occurred with understanding of tattooing between biblical period and later Jewish literature<sup>78</sup>, it seems more likely, that the later literature preserved the meaning which had already been used in reference to the biblical ban since the time it had been codified. Even though the practice was connected to marking a slave, it has more to do with the Roman customs prevailing in ancient world due to the Roman administration over different regions, than with a supposed view of tattoos as marks of slavery.

## 6. CONCLUSION AND PERSPECTIVES

The above analysis brought up one very important aspect of the tattooing ban mentioned in the Bible. Both the Hebrew Bible and its ancient translations place the prohibition within the spectrum of forbidden magic practices, treating it equally with divination rites aimed at connecting with foreign gods. As a result, tattooing was practiced among polytheistic societies as a sign of a devotion to god(s), and was not to be imitated by Hebrews, since they were already a special property of the Lord (Ex 19:5), and were not supposed to follow customs of other nations.

The ban thus could be viewed as a sign of devotion to idols were criticized in the Pentateuch. However, we lack any proof that the prohibition was observed. As a matter of fact, some texts – as it will be noted below – may even suggest that the regulation only existed as a theoretical or hypothetical decree.

In order to bring our analysis to an end, three other Biblical books that mention skin markings need to be brought up and briefly analyzed. What is important, the practice is not criticized by the Biblical authors and that is to be a subject of further studies, relating both to theological message of the cited pericopes and to their syntactical and lexical shapes.

---

<sup>78</sup> See J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 76.

The first fragment is from the Book of Genesis (4:15), when Cain is given a sign ('ôt) on his forehead. Its purpose is to protect its bearer against unrestricted vendetta. The sign, placed by God is a metaphor of God's will to prevent the violence from escalating endlessly.

Other fragment (Is 44:5) is especially important, since it bears a striking resemblance to a practice encountered in Mesopotamia among oblates. When describing future renewal of Israel using a metaphor of streams flowing through dry grounds, Isaiah describes reaction of the Jews confirming their faith. Besides a verbal confirmation, believer verifies his commitment by writing Lord's name on his hand (*wāzeh yiktōb yādō layhwh*). Although the phrase is cryptic in terms of syntax, with especially the exact meaning and function of the noun *yādō* under much debate, one thing deserves a special attention – marking one's hand with Lord's name is not a subject of criticism. Rather, it is employed as an ultimate sign of a deep devotion<sup>79</sup>.

Similar meaning can be found in the Book of Revelation (14:1; 17:5), where a sign on the forehead is a mark of allegiance. One other text from the same book deserves a moment of attention. In Rev 19:16 it is stated that the white rider bears a writing 'KING OF KINGS AND LORD OF LORDS.' It could be assumed that the Bible suggests that Jesus had a mark of some sort on his thigh, but the structure of the verse suggests that the markings were placed on his vestments.

The verse from Leviticus analyzed above sometimes is often brought up in relation to moral evaluation of modern tattoos, but simple quoting cannot dismiss profound biblical research of the cultural context and thorough exegesis. Bible does criticize tattooing as a sign of devotion to pagan gods. The criticism is focused on tattoos as elements of polytheistic (or pagan) rituals meant for establishing special bond with the idols.

## BIBLIOGRAPHY

- Albright W.F., *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Jordan Lectures in Comparative Religion 7, London 1968.
- Angulo J.C., Garcia-Diez M., Martinez M., *Phallic Decoration in Paleolithic Art: Genital Scarification, Piercing and Tattoos*, The Journal of Urology 186 (2011), 2498–2503.
- Arnaud D., *Un document juridique concernant les oblats*, Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale 67 (1973), 147–156.
- Baentsch B., *Exodus – Leviticus – Numeri*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1/2; Göttingen 1903.
- Bianchi R.S., *Tattoo in Ancient Egypt*, in: *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, ed. A. Rubin, Los Angeles 1988, 21–28.
- Brichto H.Ch., *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, Hebrew Union College Annual 47 (1976), 19–55.
- Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Boston 1906, reprint 2007 (BDB).
- Carmichael C.M., *A Strange Sequence of Rules: Leviticus 19.20-26*, in: *Reading Leviticus*, ed. J.F.A. Sawyer, Sheffield 1996, 182–205.

<sup>79</sup> J. Huehnergard, H. Liebowitz, *op.cit.*, 70–71.

- Collins B.J., *The Hittites and Their World*, Archaeology and Biblical Studies 7 Atlanta 2007.
- Cryer F.H., *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 142, Sheffield 1994.
- Dandamayev M.A., *Slavery*, in: *The Yale Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, ed. D.N. Freedman, Garden City, NY 1992, 65–73.
- Della Casa P., *Matters of Identity: Body, Dress and Markers in Social Context*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9, Zurich 2013, 9–14.
- Derry D.E., *Mummification. Methods practised at different periods*, Annales du Service des antiquités de l’Égypt 41 (1942), 251–253.
- Dillman A., Ryssel V., *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 12, Leipzig 1897.
- Dorfer L., et al., *A medical report from the stone age?*, Lancet 354 (1999) 1023–1025.
- Dougherty R.P., *The Shirkûtu of Babylonian Deities*, New Haven 1923.
- Driver G.R., Miles J.C., *The Babylonian Laws*, Oxford 1952–1955.
- Driver G.R., *Problems in Aramaic and Hebrew Texts*, in: *Miscellanea Orientalia. Fs. A. Deimel*, Analecta Orientalia 12, Rome 1935, 46–70.
- Elliger K., *Leviticus*, Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe 4, Tübingen 1966.
- Engelkemper W., *Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern*, Biblische Zeitschrift 7 (1909), 123–128.
- Fabry H.-J., *Noch ein Dekalog! Die Thora des lebendigen Gottes in ihrer Wirkungsgeschichte*, in: *Im Gespräch mit dem deieinigen Gott*. Fs. W. von Breunig, eds. M. Böhnke, H. Heinz, Düsseldorf 1985, 75–96.
- Fisher J.L., *Tattooing the Body, Marking Culture*, Body & Society 8 (2002) 4, 91–107.
- Fouquet D., *Le tatouage médical en Égypte dans l’antiquité et à l’époque actuelle*, Archives d’Anthropologie Criminelle 13 (1898), 270–279.
- Fox N.S., *Marked for servitude: Mesopotamia and the Bible*, in: *A Common Cultural Heritage, Studies on Mesopotamia and the Biblical World* Fs. B.L. Eichler, eds. G. Frame et al., Bethesda, MD 2011, 267–278.
- Gevaryahu G.J., *Ketovet Ka’aka (Leviticus 19:28): Tattooing or Branding?*, Jewish Bible Quarterly 38 (2010) 1, 13–21.
- Gilbert S., *The Tattoo History. A Source Book*, New York–Berkeley, CA 2000.
- Grandet P., *Le papyrus Harris I (BM 9999)*, Cairo 1994, Bibliothèque d’étude 109/1.
- Graves-Brown C., *Dancing for Hathor*, London–New York 2010.
- Grintz J., *Do Not Eat on the Blood*, Zion 31 (1966) 1–2, 1–17.
- Grintz Y.M., *“Do not Eat on the Blood”: Reconsiderations in Setting and Dating of the Priestly Code*, Annual of the Swedish Theological Institute 8 (1970–1971), 78–105.
- Gustafson M., *The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond*, in: *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton, NJ 2000, 17–31.
- Hayes W., *The Scepter of Egypt*, vol. II, New York 1959.
- Hoftijzer J., Jongeeling K., *Dictionary of the North-West Semitic Incriptions*, vol. I, Leiden–New York–Köln 1995.
- Hopkins K., *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, vol. I Cambridge 1981.
- Huehnergard J., Liebowitz H., *The Biblical Prohibition Against Tattooing*, *Vetus Testamentum* 63 (2013), 59–77.
- Ikram S., Dodson A., *The Mummy in Ancient Egypt. Equipping the Dead for Eternity*, London 1998.
- Johnston M., *Roman Life*, Chicago 1957.
- Jones C.P., *Stigma and Tattoo*, in: *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, ed. J. Caplan, Princeton, NJ 2000, 1–16.
- Jones C.P., *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, *The Journal of Roman Studies* 77 (1987), 139–155.
- Joshel S., *Slavery in the Roman World*, New York 2010.

- Keimer L., *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, Caire 1948.
- Klein E., *Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem–Tel Aviv 1987.
- Koehler L., Baumgartner W., *Lexicon in Veteris Testamenti*, Leiden 1953.
- Kraus F.R., *Briefe aus dem British Museum*, Altbabylonische Briefe 2, Leiden 1966.
- Krutak L., *The Power to Cure: A Brief History of Therapeutic Tattooing*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9, Zurich 2013, 27–34.
- Leslau W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English / English-Ge'ez*. With an Index of the Semitic Roots, Wiesbaden 1991.
- Lewy M., *Der Alte Orient: Wiege der abendländischen Tätowierungen*, Jewish Museum Berlin Journal 10 (2014), 60–66.
- Loprieno A., *Slavery and Servitude*, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. E. Froom, W. Wendrich, Los Angeles 2012, 10.
- Magonet J., *The Structure and Meaning of Leviticus 19*, Hebrew Annual Review 7 (1983), 151–167.
- Magor A., *People Illustrated*, Archaeology 2 (1999), 54–57.
- McGeough C.K., *The Romans. New Perspectives*, Santa Barbara, CA 2004.
- Meinardus O.F.A., *Tattoo and Name: A Study on the Marks of Identification of the Egyptian Christians*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 63–64 (1972), 27–39.
- Menu B., *Captifs de guerre et dépendance rurale dans l'Égypte du Nouvel Empire*, in: *La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*, ed. B. Menu, Bibliothèque d'étude 140, Cairo 2004, 187–209.
- Meskill L., Joyce, R.A., *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, London 2003.
- Meskill L., *Private Life in New Kingdom Egypt* Princeton 2002.
- Michel M.L., *Confidence and Despair. Job 19,25-27 in the Light of Northwest Semitic Studies*, in: *The Book of Job*, ed. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, 157–177.
- Milgrom J., *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 3A, New York 1964.
- Morris E.F., *Paddle Dolls and Performance*, Journal of the American Research Center in Egypt 47 (2011), 71–103.
- Nedelsohn O., *Tattoo*, in: *Encyclopedia Judaica*, vol. XIX, Jerusalem 1971, 831–832.
- Orizaga R.Y., *Roman Cosmetics Revisited: Facial Modification and Identity*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, ed. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9, Zurich 2013, 115–123.
- Poon K.W.C., Quickenden T.I., *A Review of Tattooing in Ancient Egypt*, The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 17 (2006), 123–136.
- Rainier Ch., *Ancient Marks. The Sacred Origins of Tattoos and Body Marking*, San Rafael, CA 2006.
- Renaut L., *Les tatouages d'Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle*, L'Anthropologie 108 (2004), 69–105.
- Renaut L., *Signation chrétienne et marquage des captifs dans le monde antique: pratiques et représentations*, in: *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'Antiquité à nos jours*, ed. J.-C. Caron, N. Planas, L. Lamoine, Clermont-Ferrand 2014, 269–283.
- Saggs H.W.F., *The Greatness That Was Babylon*, New York–Washington 1969.
- Satinover Fagen R., *Phylacteries*, *The Yale Anchor Bible Dictionary*, vol. V, ed. D.N. Freedman, Garden City, NY 1992, 369.
- Schwartz B.J., *Selected Chapters of the Holiness Code. A Literary Study of Leviticus 17-19*, Jerusalem 1987.
- Shelton J.-A., *As the Romans Did. A Source Book in Roman Social History*, New York–Oxford 1988.
- Shishlina N.I., Belkevich E.V., Usachuk A.N., *Bronze Age Tattoos: Sympathetic Magic or Decoration?*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, eds. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9; Zurich 2013, 67–74.
- Smith G.E., *The Ancient Egyptians and their influence upon the Civilization of Europe*, New York 1911.
- Spindler K., *The Man in the Ice. The Preserved Body of a Neolithic Man Reveals the Secrets of the Stone Age*, Phoenix 2001.
- Strouhal E., Forman W., *A Profile of Queen Mutnodjemet*, The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology 3 (1992), 67–76.

- Strouhal E., *Life in Ancient Egypt*, London 1992.
- Tassie G.J., *Identifying the Practice of Tattooing in Ancient Egypt and Nubia*, Papers from the Institute of Archaeology 14 (2003), 85–101.
- Tronina A., 'Redemptor meus vivat et in novissimo de terra surrectus sim'. *Z dziejów egzegezy Hi 19:25, Scripturae Lumen* 2 (2010), 125–136.
- Waraksa E., *Female Figurines (Pharaonic Period)*, in: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. W. Wendrich, Los Angeles 2012, 1–6 (<https://escholarship.org/uc/item/4dg0d57b>).
- Yatsenko S.A., *The Tattoo System in the Ancient Iranian World*, in: *Tattoos and Body Modifications in Antiquity*, ed. P. Della Casa, C. Witt, Zurich Studies in Archaeology 9, Zurich 2013, 97–101.
- Zawadzki S., *A Contribution to the Understanding of širkutu in the Light of a Text from the Ebabbar Archive*, *Altorientalische Forschungen* 24 (1977), 226–230.
- Zipor M.A., *Notes sur les chapitres XIX à XXII du Lévitique dans la Bible d'Alexandrie*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67 (1991) 4, 328–337.

### Summary

The main subject of the paper is a critical evaluation of meaning behind ban on tattoos in Lev 19:26-28 and analysis of historic and cultural contexts of the practice in antiquity. An exempt of Leviticus is deeply entrenched in its context of commandments which forbid imitating religious customs of surrounding cultures and their magical practices, so the research into all of contexts allows reaching main motivation behind the ban and main meaning behind the practice in Israel and in antiquity in general. First step is analysis of motivation for getting tattoos in Israel's neighboring countries to determine main reasons which led ancient people to tattooing and being tattooed. Then, we undergo a thorough philological and exegetical analysis of bans in vv. 26–28, which allows us to understand perspectives which followed authors of ancient biblical translations. Next, after an overview of rabbinic literature we form main conclusions concerning tattoos practice in Leviticus.

**Key words:** tattoo, tattoos in antiquity, tattooing prohibition, polytheistic rituals, theological context of Lev 19:26-28

## BIBLIJNY ZAKAZ TATUAŻU (Kpł 19, 26-28) TŁO, KONTEKST, ZNACZENIE I PERSPEKTYWY

### Streszczenie

Głównym tematem artykułu jest krytyczna analiza znaczenia zakazu tatuażu zawartego w Kpł 19, 26–28 oraz badanie historycznych oraz kulturowych kontekstów praktyki tatuowania w starożytności. Zapis Księgi Kapłańskiej jest osadzony w kontekście zbioru zakazów praktyk magicznych, imitujących religijne zwyczaje narodów ościennych, w związku z czym analiza kontekstu pozwala dotrzeć do głównej motywacji, która towarzyszyła prawodawcy. Pierwszym krokiem jest analiza motywacji tatuażu w krajach ościennych Izraela, by dalej ustalić główne powody, dla których w starożytności wykonywano tatuowanie ciała. Następnie szczegółowej analizie filologicznej oraz egzegetycznej poddane zostaną zakazy z ww. 26–28, by na tej podstawie prześledzić w kolejnym kroku, jak starożytni tłumacze rozumieli te zakazy. Dalej, po zarysowaniu zagadnienia w literaturze rabinicznej, sformułowane zostały główne wnioski dotyczące praktyki tatuowania w Księdze Kapłańskiej.

**Słowa kluczowe:** tatuaż, tatuaże w starożytności, zakaz tatuażu, teologiczny kontekst Kpł 19, 26–28, politeistyczne rytuały

**Nota o Autorze**

**Bartłomiej Mateusz SOKAL** – w 2013 r. uzyskał tytuł doktora teologii w zakresie biblistyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, na podstawie rozprawy *Uczniowie zmartwychwstałego Jezusa. Studium egzegetyczno-teologiczne J 20*. Autor kilku artykułów naukowych, kilkudziesięciu popularnonaukowych, współtłumacz Th.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, wykładowca Kursu Formacji Biblijnej w Archidiecezji Lubelskiej oraz Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej. Z zawodu kontroler ruchu lotniczego w Polskiej Agencji Żeglugi Powietrznej.  
Kontakt e-mail: sokalbartlomiejm@gmail.com



KS. ADRIAN STĘPIEŃ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Sekcja Nauk Biblijnych

## OŚCIEŃ Z POWODU CIAŁA (2 Kor 12, 7–10). KONTEKST, STRUKTURA, MIEJSCE I FUNKCJA W ARGUMENTACJI PAWŁA

**Słowa kluczowe:** oścień, według ciała, prozapodoza, analiza retoryczna

1. Wprowadzenie. 2. Umieszczenie 2 Kor 12, 7–10 w dispositio retorycznym 2 Kor 10–13. 2.1. Miejsce jednostki 2 Kor 12, 7–10 w strukturze 2 Kor 10–13. 2.2. Struktura retoryczna fragmentu 2 Kor 12, 7–10. 3.3. Analiza retoryczno-literacka 2 Kor 7–10. 3.1. Wpływ prozapodozy na retorykę i składnię 2 Kor 12, 7–9a. 3.2. Rozumienie ościenia z powodu ciała w odniesieniu do krzyża Chrystusa jako źródła Pawłowego apostołatu. 4. Wnioski

### 1. WPROWADZENIE

Święty Paweł zdaje się być mistrzem frapujących niedopowiedzeń. Potrafi zastosować swoiste *restrictio mentalis*, mówiąc wszystko tak, by nie powiedzieć nic. Takie wrażenie się odnosi, gdy dotyka się niektórych jego tekstów, jak choćby 2 Kor 12, 7–10, gdzie wspominając o swoich doświadczeniach, pozostawia pewne niedopowiedzenie w postaci nieujawnienia natury tego, co sprawiało mu wyjątkowo wiele bólu. Ten – jak to tłumaczy Biblia Tysiąclecia – „oścień dla ciała”, choć niedookreślony, staje się węzłowym punktem jego argumentacji. Szerokie badania prowadzone nad tym fragmentem nie doprowadziły do konsensusu w środowisku naukowym co do jego interpretacji. W poniższej pracy zostaną przedstawione najważniejsze z nich, dotyczące tego fragmentu, wypracowane w ramach dotychczasowych badań, oraz zostanie przedstawiona interpretacja własna autora powiązana z innymi tekstami z zakresu *Corpus Paulinum*. Badanie zostanie przeprowadzone przy użyciu metody retorycznej, czerpiącej w swoich analizach z dorobku starożytnych teoretyków retoryki, która pozwoli ustalić kontekst, strukturę, miejsce i funkcję w argumentacji Pawła.

## 2. UMIEJSCOWIENIE 2 Kor 12, 7–10 W DISPOSITIO RETORYCZNYM 2 Kor 10–13

Pierwszym krokiem analizy retorycznej jest przedstawienie ciągu argumentacyjnego, którego częścią jest badana jednostka. Na tle przebiegu argumentacji możliwe jest ustalenie jego funkcji w tym procesie. Zostanie ustalona również jego struktura wewnętrzna, która posłuży do uchwycenia wszystkich relacji składniowych i semantycznych zachodzących w ramach jednostki poddanej analizie.

### 2.1. MIEJSCE JEDNOSTKI 2 Kor 12, 7–10 W STRUKTURZE 2 Kor 10–13

Aby właściwie określić strukturę retoryczną, należy rozpocząć od rozpoznania mikrostruktury tekstu, na którą składają się modele recytatywne bazujące na paralelizmach, powtórzeniach, przyjmujących różnego rodzaju struktury chiastyczne. Wyodrębnienie poszczególnych części, wsparte określeniem pól semantycznych najczęściej występujących terminów, pozwala ustalić poszczególne jednostki. Ich układ umożliwia natomiast pozyskanie odpowiedzi na pytanie dotyczące ich wzajemnych relacji<sup>1</sup>. Analiza środków perswazyjnych dobranych przez Pawła otwiera drogę do nakreślenia logicznego ciągu argumentacyjnego, który wykorzystuje w swoim oryginalnym przebiegu paradygmaty argumentacyjne, wypracowane przez wielkich teoretyków sztuki retorycznej. Analiza retoryczna pomaga zrozumieć listy Pawła. *Propositio* (teza główna) i *peroratio* (podsumowanie argumentacji) dostarczają bezpośrednich wskazówek co do poznania, jakie cele Paweł pragnie osiągnąć w danym tekście. Wskazuje, jaka jest zasadnicza teza, która będzie broniona lub obalana, do czego autor próbuje przekonać publiczność. Łatwo jest się zgubić w niezliczonych argumentach Pawła, jeśli nie zna się nici, która je łączy. *Propositio* i *peroratio* pomagają dostrzec funkcję i cel całości, do której mają wprowadzić argumenty. Zrozumienie retoryki ułatwia rozpoznanie, kiedy Paweł mówi poważnie, a kiedy jest sarkastyczny, kiedy ironizuje, a kiedy irytuje. Ton jest oczywiście trudny do oceny na piśmie, ale staje się to łatwiejsze, gdy ktoś ze znajomością reguł retorycznych potrafi odbierać wcześniej sygnały demaskujące intencje autora, które za chwilę zrealizuje w *probatio*, czyli sekcji poświęconej prowadzeniu właściwej argumentacji. Retoryka daje dowody, że listy Pawła są w rzeczywistości dość starannie ułożone. Były przygotowywane do ustnego

---

<sup>1</sup> „Prowadzenie egzegezy metodą retoryczną zakłada poszukiwanie w tekście jednostek skomponowanych w układach chiastycznych, koncentrycznych czy paralelnych. Identyfikacja struktur oralnych jest początkową czynnością wraz z określaniem pól semantycznych. Dokonuje się tego, by dokonać delimitacji jednostki, ustalić tematy, co prowadzi do określenia rodzaju argumentacji i jej poszczególnych części *dispositio*. J.-N. Aletti prezentuje tę zależność na podstawie Rz 9, gdzie samo oparcie na chiasmie ABCC'B'A' zaciemnia obserwację rozwoju argumentacji w tym fragmencie”, A. Stępień, *Rz 4, 1–25 jako „exemplum” w Pawłowym dowodzeniu tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę*, Kielce 2019, 60. Przekonująca, aczkolwiek mało użyteczna, struktura retoryczna została zaproponowana przez D.E. Garland: A 10, 1–11; B 10, 12–18; C 11, 1–21a; C' 11, 21b–12, 13; B' 12, 14–21; A' 13, 1–10. D.E. Garland, *2 Corinthian*, Nashville 1999, 442.

wyłoszenia<sup>2</sup>. Z racji ograniczonych możliwości tego artykułu, którego celem jest zbadanie znaczenia frazy  $\sigma\kappa\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \tau\eta\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$  (2 Kor 12, 7), autor przywoła najwłaściwszy w jego opinii podział retoryczny, odpowiadający wszystkim kryteriom przywołanym poniżej. Propozycja podziału zaproponowana przez M. Kowalskiego, skomponowana według powyższego założenia i analizy bieżącej debaty toczącej się w tym zakresie, najlepiej przyda się określeniu kontekstu i retorycznej przydatności poddanego badaniom sformułowania<sup>3</sup>.

Część mowy	Zawartość
Exordium	10, 1–11
Refutatio I	10, 1–6
Propositio + Partitio	10, 7–8 (z reversio): 10, 7→11, 1–12, 18 10, 8→10, 12–18
Refutatio II	10, 9–11
Synkrysis I	10, 12–18
Synkrysis II	11, 1–12, 10
Exordium	11, 1–6
Subpropositio	11, 5–6
Argument I	11, 7–15
Transitio I	11, 16–21
Argument II	11, 22–29
Transitio II	11, 30–33
Argument III	12, 1–10
<i>Peroratio Quaestionum</i> (do 11, 1–12, 10)	12, 11–18
<i>Peroratio In Fine Orationis</i> (do 2 Kor 10–13)	12, 19–13, 10
<i>Postscriptum</i>	13, 11–13

<sup>2</sup> B. Witherington, *New Testament rhetoric. An introductory guide to the art of persuasion in and of the New Testament*, Eugene 2009, 129–130.

<sup>3</sup> M. Kowalski, *Jak chwalić siebie oddać chwałę Panu? Strategia i dynamika Pawłowej mowy w 2 Kor 10–13*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich (2014) 11/1, 334. Zaproponowany podział koresponduje z propozycjami M.E. Thrall: Wstęp: 10, 1–11; *narratio* i *propositio*: 10, 12–18; *argumentatio*: „mowa głupca” 11, 1–12, 18; a) odparcie zarzutów 11, 1–15; b) dowód 11, 16–12, 18 *transitio*: 12, 19–21; wnioski końcowe: 13, 1–10, M.E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of the Corinthians*, London; New York 2004, 596; Podział J. McArthur: Egzekwowanie apostołskości wiarygodności (10, 1–13, 14), A. Autorytet Pawła (10, 1–18), B. Zachowanie Pawła (11, 1–15), C. Cierpienie Pawła (11, 16–33), D. Kwalifikacje Pawła do służby (12, 1–13), E. Bezinteresowność Pawła (12, 14–19), Napomnienia Pawła (12, 20–13, 14). J. McArthur, *2 Corinthians*, Chicago 2003, 8. Na szerszą uwagę zasługują również propozycje: klasyczna – A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, New York 1915 i aktualne: L.L. Belleville, *2 Corinthians*, Downers Grove 1996; M.J. Harris, *The second epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text, The new international Greek Testament Commentary*, Grand Rapids 2010, X.

*Exordium* rozciągające się 10, 1–11 wprowadza wiele istotnych toposów i tematów, które będą kontynuowane w *probatio*. Są to motywy, które można w skrócie określić jako tzw. działanie *κατὰ σάρκα* (w. 2–3) oraz opowiadanie o słabości Pawła (w. 4.10). Dostarcza również istotnych faktów pozwalających ustalić *stasis* retoryczne. Znajduje się tu odniesienie do zarzutów stawianych Apostołowi przez innych apostołujących w Koryncie, których zasadność podważa (w. 1b i 2c). Następnie dokonuje się zmiana adresata jego wypowiedzi. Zaczyna odnosić się do swoich oponentów bezpośrednio, a nie do samych członków wspólnoty, jak czynił to do tej pory. Nie Koryntianie wydają się stroną w sporze. Zostaje tu również zasygnalizowana postawa Pawła, jaką przybiera wobec przeciwników i wspólnoty. Metaforycznie przedstawia siebie jako żołnierza Boga, który walczy zarówno za Pana, jak i za jego wspólnotę. Zatem *exordium* eksponuje przede wszystkim status Pawła w Koryncie. Większy akcent kładzie na tę kwestię niż na oskarżenia, które są wysuwane przeciw niemu.

*Propositio* umiejscowione w ww. 7–8 o złożonym charakterze jak w soczewce skupia wszystkie poruszane w *probatio* 10, 12–13, 10 tematy powiązania władzy apostołskiej z chlubieniem się. Temat zbudowania, powracający w *peroratio in fine orationis* (10, 8; 12, 19; 13, 10), chrystologiczne umocowanie władzy Pawła, obecność *synkrisis*, konceptualne powiązanie między οὐκ αἰσχυρθησομαι (10, 8) i słownictwem δόκιμος (2 Kor 10, 18; 13, 3.5.6.7) zapowiada odbiorcy, z czym za chwilę będzie miał do czynienia.

W pierwszym spośród trzech argumentów (10, 12–18) Paweł rozwija zagadnienie chwały. Tłumaczy, dlaczego nie zostanie zawstydzony. Wskazuje na boski charakter swojego mandatu apostołskiego. Ta intuicja nie jest obca światu hellenistycznemu. Wierzono, że zdolności ludzi przeznaczonych do ważnych zadań, np. filozofów czy poetów, nie pochodzą od nich samych, ale mają umocowanie w działaniu bogów. Kolejny blok argumentacyjny (11, 1–12, 10) prezentuje kryteria chwały apostołskiej wynikającej z właściwego źródła. One dostarczają konceptualnej ramy niezbędnej do czytania argumentacji rozdz. 11–13. Na początku tej jednostki, w jej swoistym *exordium* (11, 1–4) Paweł apeluje, by słuchacze zechcieli znieść odrobinę „głupoty” (ἀφροσύνη) z jego strony (11, 1)<sup>4</sup>. Termin ten pochodzi od formy ἄφρων, rdzenia wyrażającego głupotę, który w różnych formach pojawia się kilkakrotnie we fragmencie (11, 1.17.21). Ostatecznie dlatego ten fragment w literaturze często określa się mianem „mowy głupca”<sup>5</sup>. Przedstawienie tzw. „głupoty Pawła” jako powodu do chwały rozpoczyna żonglerkę nastrojami słuchaczy, którego punkt szczytowy zostaje zlokalizowany w *subpropositio* w 11, 5–6, wskazującym wyższość Pawła nad jego oponentami w kwestii zjednoczenia z Panem, najistotniejszej w apostołowaniu, stojącej ponad pięknem wymowy, którą prawdopodobnie w Koryncie ceniono

<sup>4</sup> M. Kowalski, art.cyt., 335–341.

<sup>5</sup> F. Bianchini proponuje podział mowy głupca w sposób następujący: początek dyskursu (11, 1–6); pierwsza część dowodu, a mianowicie darmość ewangelizacji w Koryncie (11.7–21a); druga część argumentacji – siła doskonaląca się w słabości poprzez chwalenie siebie (11, 21b–12, 10); peroratio (12:11–18), F. Bianchini, *Seconda Lettera ai Corinzi Introduzione, Traduzione e Commento*, Torino 2015, 193.

sobie wyżej, jak zaznaczył Paweł w 1 Kor 1–4<sup>6</sup>. Wspomniane *subpropositio* pozostaje w bliskiej relacji z tezą główną z 10, 7–8, w której Apostoł ubolewa nad biernością Koryntian, którzy nie reagują na przekazywanie Dobrej Nowiny niezgodnie z duchem Ewangelii głoszonej przez niego<sup>7</sup>.

Warto zaznaczyć, że w tej partii tekstu dominuje ironia jako główny zabieg stylistyczny. Definicja ironii G. Hollanda jako „udawanie, że to, co się mówi, «ukrywa» przed czytelnikiem prawdziwy stan rzeczy, podczas gdy w rzeczywistości go ujawnia” staje się pomocna w zrozumieniu zamysłu Pawła przyświecającemu tej wypowiedzi. Pozwala na wypowiedzenie słów, których nie byłby w stanie wypowiedzieć ze względów czysto ludzkich. Ironia daje wgląd w głębszy sens tego listu. Dzięki ironi mowa głupiego skłania czytelnika do przyjęcia innego punktu widzenia niż ten, który wiąże się ze sformułowaniem „według ciała”. Technika przyjęta tu przez Pawła jest ryzykowna, gdyż zawsze istnieje niebezpieczeństwo niezrozumienia przez adresatów dwuznacznych znaczeń przez adresatów, ale dobrze zastosowana przynosi ogromne profity. Mówi o tym W.C. Booth „proces myślowy związany z wykrywaniem i dekodowaniem ironii sam w sobie sprzyja życzliwemu spojrzeniu na retora, ponieważ opiera się na przekonaniu, że retor jest «takim jak my rodzajem osoby». Zadanie interpretacji ironii tworzy małą «konspirację komunikacyjną» między retorem a słuchaczami”. Wyśmiewając panującą tendencję we wspólnocie, Paweł wywołuje wstyd, który albo może spowodować złość, albo skruchę bądź odrzucenie norm. Prawidłowo ocenił, że nie wywoła większej złości, ale zamiast tego doprowadzi do większej skruchy i odrzucenia fałszywej wizji apostołatu<sup>8</sup>.

Pierwszy dowód w drugim bloku argumentacyjnym (11, 7–15), wskazujący na jego wyższość wobec jego przeciwników, to głoszenie przez niego Ewangelii bez zapłaty. Po nim przechodzi do *transitio* (11, 16–21), gdzie podnosi rejestr

<sup>6</sup> F. Bianchini, dz.cyt., 192–193.

<sup>7</sup> M. Kowalski, art.cyt., 337–341.

<sup>8</sup> D.E. Garland tworzy swój punkt widzenia na podstawie opracowań G. Holland, *Speaking Like a Fool: Irony in 2 Corinthians 10–13*, w: *Rhetoric and the New Testament: Essays from the Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, Sheffield 1993, 250; W.C. Booth, *The Pleasures and Pitfalls of Irony: or, Why Don't You Say What You Mean? w: Rhetoric, Philosophy, and Literature: An Exploration*, red. D.M. Burks, Lafayette 1978, 11. D.E. Garland, dz.cyt., 421. L. Johnson krytykuje te podejścia, stwierdzając, że ironia wcale nie jest tak mocno zawoalowana w tym przypadku, gdyż Paweł, mimo przybrania pewnej pozy, jasno wskazuje, jakie ma intencje, prezentując swoje podejście. Zaczyna od wyjaśnienia, że ma zamiar pochwalić się *κατὰ σάρκα*, ostrzegając adresatów, że nie czyni tego jakby to było *κατὰ κύριον* (11, 17–18). Następnie, dokładnie tak, jak w Flp 3, 2–6, gdzie również Paweł wyjaśnia swoje powody, wskazując zaufanie *κατὰ σάρκα*, wymienia swoje cechy przedstawiające go jako autentycznego przedstawiciela pobożności żydowskiej. Jeśli chodzi o bycie *διάκονος Χριστοῦ*, Paweł przedstawia jeszcze jedno zastrzeżenie (*παρὰφρονῶν λαλῶ*), a następnie wyjaśnia: z całą powagą, tak jak w 1 Kor 15, 10, że podejmuje najcięższe zadania ze wszystkich apostołów (*περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα* (1 Kor 15, 10); *ἐν κόποις περισσοτέρως* (2 Kor 11, 23)). Te *κόποι* stają się podstawą, na której może twierdzić, że przewyższa swoich rywali. R.S. Schellenberg, *Rethinking Paul's rhetorical education. Comparative rhetoric and 2 Corinthians 10–13*, Atlanta, 2013, 171–181. Należy zgodzić się z autorem, co do tego, że ironia Pawła nie jest aż tak mocno zawoalowana między poszczególnymi argumentami, jednakże nie ulega wątpliwości, iż Paweł przyjmuje ironię jako główny środek kompozycyjny tzw. „mowy głupca” już od jej samego początku (11, 1).

emocjonalny dyskursu, odnawiając apel o przyjęcie go przez wspólnotę (11, 16b; por. 11, 1), zamykając pierwszy argument i przygotowując następny w 11, 22–29.

Strukturę kolejnego dowodu kształtują powtórzenia charakterystyczne dla kultury oralnej, układając go w swoisty tryptyk, zawierający: we wstępie, pytania i *synkrisis* z przeciwnikami Pawła (11, 22–23a); w centrum anaforycznym, katalog przeciwności (11, 23b–27), oraz w części końcowej informację o trosce Pawła o jego Kościoły (11, 28–29). Według B. Witheringtona, w tej części zostaje podany powód, dlaczego Paweł reaguje tak emocjonalnie. Tym razem nie reaguje, dlatego że jego przeciwnicy prezentują „inną Ewangelię” (11, 4), ale dlatego że nie akceptują jego wizji służby (która przecież z niej w rzeczywistości wynika), to znaczy jej paradygmatu, który swoje źródło ma w krzyżu Chrystusa. Po to Apostoł wylicza problemy, których doświadczył, swoje słabości, aby pokazać, czym jest właściwa służba wykonywana wśród przeciwności wynikających z przyczyn zewnętrznych generowanych przez innych i wewnętrznych, za którymi stoi jego ludzka słabość – grzeszność. Prezentuje siebie jako cierpiącego mędrca, którego wierność Ewangelii wielokrotnie stawiała w sytuacji zagrożenia życia<sup>9</sup>.

Drugie *transitio* 11, 30–33 podejmuje na nowo temat słabości, wprowadzając w trzeci argument 12, 1–10, który zostanie podsumowany paradoksalnym chlubieniem się ze słabości. Schemat argumentacyjny tej jednostki można przedstawić w trzech częściach: niebiańska podróż (12, 2–4), komentarz i przejście do chlubienia się słabości (12, 5–7a), „oścień w ciebie” i Słowo Pana (12, 7b-9a-c), po którym następuje konkluzja (12, 9d-10). *Synkrisis II* kończy się *peroratio quaestionum* (12, 11–18), częściową *peroratio*, które odnosi się do mowy zawartej w 11, 1–12, 10. Po nim zostaje umieszczone *peroratio in fine orationis*, gdzie powraca temat podniesienia na duchu Kościoła w Koryncie (12, 19)<sup>10</sup>.

Prezentacja struktury literacko-retorycznej rozdz. 10–13 umiejscowia poddawany analizie fragment w trzecim argumencie 12, 1–10, który pozostaje w relacji z *subpropositio* 11, 5–6, będąc częścią tradycyjnie nazywanej przez egzegetów „mowy głupca”, w której pod płaszczem ironii, używając gatunku retorycznej *periautologii*<sup>11</sup>, Paweł dostarcza dowodów słuszności swojej wizji apostołatu, która w centrum stawia krzyż Chrystusa jako paradoksalny paradygmat służby. Treść trzeciego argumentu przekonuje o Pawłowym podobieństwie do Chrystusa, które gwarantuje poprawne odbieranie przez niego, co oznacza być Apostołem.

<sup>9</sup> B. Witherington, *Conflict and community in Corinth. A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995, 442. H. Langkammer wyklucza dwie interpretacje. Przeciwnikami Pawła nie byli gnostycy, znani z późniejszych apokryfów Nowego Testamentu, ani pełnomocnicy Dwunastu. Najprawdopodobniej byli to judeochrześcijanie, którzy sofistyką i krasomówstwem przekonywali Koryntian o potrzebie filozoficznej mądrości, godzącej w podstawy doktryny o zbawczym znaczeniu krzyża. H. Langkammer, *Tak zwana Mowa Błazna św. Pawła 2 Kor 11, 16–12, 13*, *Roczniki Teologiczne* (1998) 45/1, 140.

<sup>10</sup> M. Kowalski, art.cyt., 335–341.

<sup>11</sup> Periautologia to rodzaj dyskursu epideiktycznego, w którym retor chwali sam siebie przed publicznością. Więcej o pochodzeniu i zastosowaniu jej przez Pawła w 2 Kor 10–13, w: M. Kowalski, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord: The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10–13*, Lanham 2013, 247–248.

## 2.2. STRUKTURA RETORYCZNA FRAGMENTU 2 Kor 12, 7–10

D.E. Garland proponuje podział porządkujący treść trzeciego argumentu *synkrisis* 12, 1–10, do którego należy perykopa. W 12, 1 Paweł podaje kolejne powody, z których może się chlubić. Są nimi wizje i objawienia otrzymane przez niego od Pana. Następnie:

- 1) opisuje „porwanie” do raju, do którego doszło czternaście lat temu (12, 2–4);
- 2) istotę chlubienia się takim przeżyciem (12, 5–7a);
- 3) opowiada o skutkach wizji, ciemniu w ciele oraz o swojej wytrwałości i celu (12, 7b–9a);
- 4) kończy tę część, formułując teologiczne znaczenie swoich słabości (12, 9b–10)<sup>12</sup>.

Przywołana powyżej struktura pokrywa się z ustaleniami innych egzegetów, którzy dostrzegają cezurę między w. 6 a w. 7 bądź w. 7a a 7b. Argumentacja z tego przedziału zawiera dwie komplementarne części, które w swojej treści są ze sobą mocno antytetyczne, pokazując ogromne napięcie, które pojawia się w Apostole, zawieszonym między swojego rodzaju mistyką a rzeczywistością obecną. Jak stwierdza słusznie Ch. Hodge, Paweł w w. 1–10 wbrew pozorom rezygnuje z przechwalania się na rzecz ukazania tego, co uczynił w nim Bóg. Nie opisuje scen, w których był głównym protagonistą, ale odnosi się do tych, w których był tylko podmiotem – do objawień i wizji, które otrzymał (w. 1–6). Co więcej, ten obraz nie wskazywał jakoby opisywane zdarzenie wystąpiło jednorazowo, ale daje do zrozumienia, że bliska relacja z Bogiem jest ciągle przez niego podtrzymywana, na co wskazuje wzmianka o modlitewnym dialogu z Bogiem i późniejsza konstatacja wskazująca na właściwy powód chluby (w. 7–10)<sup>13</sup>. Mając na uwadze występujące w tekście komplementarne antytetyczne relacje między tymi dwiema partiami proponuję następującą paralelną strukturę, która uwzględnia pewną autonomię 2 Kor 12, 7–10:

**A** <sup>2</sup> οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. <sup>3</sup> καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, <sup>4</sup> ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

**B** <sup>5</sup> ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχῆσομαι, ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις. <sup>6a</sup> Ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων, ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ

**C** <sup>6b</sup> φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογισθῆται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ

<sup>12</sup> D.E. Garland, dz.cyt., 507.

<sup>13</sup> Ch. Hodge, *2 Corinthians*, London 1996, (wersja elektroniczna) 2 Kor 12, 1.

A' <sup>7</sup> καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζη, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. <sup>8</sup> ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῆ ἀπ' ἐμοῦ. <sup>9</sup> καὶ εἶρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον

B' <sup>9b</sup> καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.

C' <sup>10</sup> διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς καὶ στενοχωρίαις, ὑπὲρ Χριστοῦ· ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.

Werset pierwszy nie ujęty w tym zestawieniu, w mojej opinii ma funkcję wprowadzającą. Określa, z jakiego *topoi* będzie korzystał Paweł, konstruując argumentację, oraz że treści te nie będą pochodziły z ogólnodostępnego źródła, ale dostępnych jedynie jemu widzeń i objawień (ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεως). Ponadto Apostoł stawia tu kryterium „chlubienia się” (καυχῆσομαι), wskazujące na to, co dla niego będzie stanowiło o jego wyjątkowości. Części oznaczone literą A są opisem kontaktu między Pawłem a Bogiem, w którym Bóg jako główny aktant wprowadza go w rzeczywistość owianą tajemnicą. Ujawnia jedynie te słowa, które uzasadniają rolę słabości w życiu apostołskim. Partie B to emfaticzne deklaracje Apostoła, wskazujące na wnioski, które wyciąga w związku z dotychczasową jego argumentacją, co powinno być powodem faktycznego chlubienia się καυχῆσομαι (w. 5; 9b). Należy podkreślić, że te części są podobne również pod względem redakcyjnym. Noszą w sobie cechy niepełnego entymematu. Sekcje C tłumaczą postawę Apostoła – w jaki stan wprowadza go obecna rzeczywistość i przeciwności przez niego przeżywane, które określają czasowniki opisujące ludzkie pragnienie i wolę człowieka θελήσω (w. 6) εὐδοκῶ (w. 10).

### 3. ANALIZA RETORYCZNO-LITERACKA 2 Kor 7–10

Po ustaleniu relacji strukturalnych, występujących w tekście, następnym krokiem jest przeanalizowanie jednostki pod kątem występowania w nim figur literacko-retorycznych, wskazanie ich funkcji w przedstawionym wcześniej *dispositio* retorycznym i analiza znaczenia poszczególnych terminów istotnych w przesłaniu perykopy.

#### 3.1. WPŁYW PROZAPODOZY NA RETORYKĘ I SKŁADNIĘ 2 Kor 12, 7–9A

Początek w. 7 jest dla egzegetów problematyczny ze względu na obecność w nim łącznika koordynującego διὸ, który zamiast na początku, znalazł się dopiero w połowie wersetu, wysuwając roszczenia do tego, aby 7a potraktować jako logiczną całość z w. 6n. Patrząc z punktu widzenia przebiegu argumentacji, lepszą opcją jest niedzielenie wersetu przez niezręczne położenie διὸ, ale potraktowanie go jako tego, który antycypuje klauzulę końcową – z tego powodu. Celowość podkreślona jest w zdaniu za pomocą użycia dativu w słowie τῆ ὑπερβολῆ. Zatem uznanie w. 7



za syntaktyczną całość wymusza ujawnienie konsekwencji podarowania (ἑδότης)<sup>14</sup> ościenia – jak podaje przekład polski Biblii Tysiąclecia. Czas aorystyczny tu użyty wskazuje na czynność punktową, dokonaną. Strona bierna zastosowana w tym kontekście użyta jako tzw. *passivum theologicum*, stanowi kontekst objawień, wskazuje na cel otrzymanego przez Pawła podarunku i na Boga jako ofiarującego.

Wyrażenie σκόλοψ τῆ σαρκί skupiło mocno uwagę badaczy, którzy próbowali rozwikłać jego tajemnicę. Liczne teorie można podzielić na trzy ogólne kategorie: (1) wewnętrzny stan psychiczny, zarówno pokusa, jak i depresja; pokusa seksualna, wyrzuty sumienia związane z prześladowaniami Kościoła, próba, przez jaką przeszedł Paweł, (2) przeciwnicy Pawła, ci z Koryntu, jak i wszyscy inni generalnie sprzeciwiających się nauce chrześcijańskiej; (3) choroba fizyczna lub niepełnosprawność: bóle głowy, zapalenie oka, padaczka gorączka. Wszystkie mają status metafory. Według M.E. Thrall najbardziej prawdopodobna jest opcja trzecia – choroba – migrena utrudniająca pracę ewangelizacyjną, na co wskazuje zastosowanie czasownika κολαφίζω i poczucie ostrego bólu sugerowane przez metaforę Pawła<sup>15</sup>. Na podstawie tekstu i wyróżnionego wcześniej przebiegu argumentacji zostanie wysunięta co do tego odpowiednia hipoteza.

Drugiemu członowi wyrażenia σκόλοψ τῆ σαρκί nie poświęcono aż tak wiele miejsca, choć co ciekawe, użyty tu dativus bez przedimka otwiera szerokie możliwości interpretacyjne. Egzegeci są zgodni co do odczytania go jako określającego tzw. *loci*<sup>16</sup>. Alternatywą tej interpretacji, która nie nagina zasad greckiej gramatyki, byłoby określenie tej konstrukcji jako dativus cause (z powodu ciała) albo relationis (w odniesieniu do ciała). Pozwalałoby to powiązać kwestię ościenia z wyrażeniem καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα (2 Kor 11, 18), które mogło się odnosić do przedmiotu przechwałek przeciwników Pawła, do ich żydowskiego dziedzictwa. Przede wszystkim bardziej wskazuje na postawę stojącą za przechwałkami – zuchwałej pewności siebie głosiciele, która urzekła Koryntian (11, 20). Przechwalanie się było czynnością, w którą Koryntianie bardzo się angażowali (zob. 1 Kor 1, 12; 3:21; 4, 6–7), sami takiej postawy oczekując od innych. Był to sposób społecznego funkcjonowania<sup>17</sup> Objawienia, które towarzyszyły Pawłowi, odczytane przez pryzmat czysto ludzkiego postrzegania świata, same w sobie też uprawniały go do chlubienia się, co sam emfaticznie potwierdza. Jednak metaforyczny oścień, zinterpretowany jako dativus cause<sup>18</sup>, wskazywałby, że Paweł został przez Boga wsparty paradoksalną pomocą przez podarowanie bolesnego ościenia uciskającego go, wywołującego ból. Z owym fizycznym bólem wiąże się

<sup>14</sup> M.E. Thrall, dz.cyt., 802.

<sup>15</sup> Tamże, 809–819.

<sup>16</sup> A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017<sup>2</sup>, 76. Niektórzy uczeni twierdzą, że w NT nie ma celownika miejscowego. E. Schweizer odczytuje wyrażenie τῆ σαρκί w dziele Pawła jako „całość fizycznej egzystencji człowieka”. W jego opinii odnosi się to do „wszystkiego, co ludzkie i ziemskie, co obejmuje sprawiedliwość wynikającą z Prawa”. T.B. Savage, *Power through weakness. Paul's understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians*, Cambridge 1996, 165–168.

<sup>17</sup> D.E. Garland, dz.cyt., 487.

<sup>18</sup> A. Piwowar, dz.cyt., 75.

znaczenie czasownika *κολαφίζω*<sup>19</sup> w coniunctivie czasu teraźniejszego. Ucisk wywołany przez oścień miałby służyć jako swego rodzaju środek „prewencyjny” przeciw przypisywaniu sobie wszystkich zasług i osiągnięć dokonywanych w procesie ewangelizacji. Czasownik ten można odczytać w znaczeniu praesens pro futuro, czynności niedokonanej, która będzie się powtarzała w przyszłości<sup>20</sup>.

Przeciwstawienie się dopuszczeniu do głosu w Pawle tzw. „względów ciała”, czyli wynikających z ludzkiej mentalności pobudek do chluby, zostało emfaticznie podkreślone przez zastosowanie syntaktycznej prozapodozy (reddycji), gdzie element powtarzający się jest parentezą – zdaniem wtrąconym<sup>21</sup>. To tłumaczy poczynioną w tym wersecie redundancję frazy *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*<sup>22</sup>, która okala cześć centralną – *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ*, co można schematycznie przedstawić:

**ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι,**  
ἐδόθη μοι **σκόλοψ** τῆ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ,  
**ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι**

By udowodnić prawidłowe określenie w tym wersecie *prozapodozy*, można przeprowadzić następujący eksperyment myślowy, polegający na usunięciu zreplikowanych elementów. Tekst wyglądałby następująco:

*καὶ τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ,*

Przytoczona fraza nie traci niczego ze swojej treści. Wyrażenie *ἵνα με κολαφίζῃ* niesie ze sobą sens upokorzenia, czyli czynności zmierzającej do podporządkowania kogoś komuś przewyższającemu dany podmiot pod pewnymi względami. W świecie grecko-rzymskim i żydowskim spoliczkowanie kogoś jest niezwykle poniżającym gestem<sup>23</sup>. Hellenistyczne dokumenty prawa, wskazują, że spoliczkowanie jest przewidywane jako kara, jako gest wyrażający poniżenie. W większości dawnych kodeksów sankcje za naruszenie prawa równały się temu rodzajowi przestępstwa, które zostało popełnione zgodnie z zasadą „oko za oko, ząb za ząb”<sup>24</sup>. Addytywny charakter tych wyrażień, potwierdza tezę, że zostały użyte w celach podkreślenia czynności ofiarowania Pawłowi przez Boga swoistego „sposobu na powstrzy-

<sup>19</sup> Pojawia się w scenach męki Chrystusa Mt 26, 67, Mk 14, 65 w kontekście maltretowania, uderzania w celu zadania bólu. K.L. Schmidt, *σκόλοψ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 7, red. G. Kittel, Grand Rapids 1964–1976, 409.

<sup>20</sup> A. Piwowar, dz.cyt., 313–314.

<sup>21</sup> H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, § 625.

<sup>22</sup> W LXX (2 Krn 32, 23; 2 Mch 5, 23; Ps 37, 5; Ps 71, 16; Prz 31, 29; Syr 48, 13) jak i u Pawła 2 Tes 2, 4 pojawia się zwykle w kontekście przewyższania czegoś lub kogoś. W Drugim Liście do Tesaloniczan pojawia się kontekście pychy Antychrysta, który ma podawać się za Boga.

<sup>23</sup> H.D. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount*, Augsburg 1995, 289–290.

<sup>24</sup> D. Ibbetson, *Wrongs and Responsibility in Pre-Roman Law*, *The Journal of Legal History* (2004) 25/2, 99–127.

manie dochodzenia w Pawle do głosu tego wszystkiego, co rozumie on przez termin *ciało*” (σάρξ). Tego typu dodatki mają również zwykle funkcję epegegetyczną. Funkcje precyzującą z pewnością owa fraza pełni wobec przywołanego obrazu bicia pięścią, wyrażającego upokorzenie. Wskazuje na to również paralelizm składniowy – użycie zaimka względnego ἵνα + coniunctivus. Funkcją prozapodozy, jak i innych powtórzeń słów lub fraz w dowolnym układzie, jak podaje Lausberg za Wergiliuszem, może być amplifikacja. „Słowa można powtarzać w celu amplifikacji, jak «nie zabiłem, nie zabiłem Meliusza» (gdzie pierwsze «nie zabiłem» jest stwierdzeniem, drugie zaś wzmocnieniem stwierdzenia), albo w celu podkreślenia pożałowania, jak «Och! Korydonie, Korydonie». Ta sama figura może być czasami stosowana w sensie ironicznym w celu wyrażenia lekceważenia”<sup>25</sup>.

Wydaje się, że obie interpretacje są tu jak najbardziej zasadne. Na pewno powtarzająca się parenteza staje się wzmocnieniem stwierdzenia, które potraktowane jako część epegegetyczna, ma zapaść w pamięć, wskazując jednocześnie, że Bóg nie czyni Pawłowi krzywdy ze względu na jakieś braki jego rozumienia apostołatu. Tak mógłby być postrzegany podobnie do Hioba (Hi 8), który był posądzany o różne wykroczenia ze względu na przeciwności, które znosił. Paweł, używając prozapodozy, chce zabezpieczyć przed złą interpretacją tego, co opisuje, czyniąc to z ogromną emfazą.

Prozapodoza może również w tym przypadku wywoływać efekt ironicznego lekceważenia. Ta interpretacja będzie zasadna, jeśli uzna się pogląd H.D. Betza o parodycznym charakterze sekcji 12, 1–10. Na pewno takie odczucia mogą dominować w odbiorcach postrzegających apostołat z perspektywy, którą Paweł wyraża zwrotem „według ciała”. Jest to narzędzie do podtrzymywania efektu ironii zapoczątkowanego we wcześniejszych fragmentach jego „mowy głupca” – chlubienia się tym, co w mentalności grecko-rzymskiej nie jest powodem do chwały. B. Witherington bardzo syntetycznie ujmuje panujące w ówczesnej kulturze napięcia: „Paweł żył w kulturze agonistycznej, w której każda interakcja społeczna, mająca miejsce poza rodziną czy kręgiem przyjaciół danej osoby, była uznawana za pewnego rodzaju wyzwanie honorowe. Wyzwanie honorowe to sytuacja, w której istnieje możliwość pobrania honoru od osób stojących społecznie na tym samym lub wyższym poziomie poprzez wykonanie pewnego czynku lub usługi. Honor był zasobem ograniczonym, więc rywalizacja była ostra. Każde wyzwanie honorowe miało wygranych i przegranych. Określenie agonistyczna podkreśla aspekt zmagania obecny w tym systemie społecznym oraz fakt, że w każdej konkretnej walce mógł być tylko jeden zwycięzca. Nieuniknionym rezultatem była wrogość przegranego wobec wygranego, a poważna przegrana mogła uruchomić całą serię konwencji wrogości (policzkowanie, opluwanie, zniesławianie i tym podobne). W kulturze, w której znaczenie miały honor i wstyd, pełnej wyzwań honorowych, wzajemność była podstawą. Był to świat zgodny z zasadą «ręka rękę myje». Autentyczny prezent (dany bez myśli o zysku) był rzadkością, a idea łaski czy niezasłużonej korzyści bez żadnych zobowiązań była praktycznie nieznana. Każdy dążył nie tylko do otrzymania tego, co do niego

<sup>25</sup> H. Lausberg, dz.cyt., § 617.

przychodziło, ale też dążył do tego, by zyskać na statusie oraz zyskać większą część ograniczonego zasobu znanego jako honor<sup>26</sup>”.

### 3.2. ROZUMIENIE OŚCIENIA Z POWODU CIAŁA W ODNIESIENIU DO KRZYŻA CHRYSYDUSA JAKO ŹRÓDŁA PAWŁOWEGO APOSTOLATU

Wracając do odpowiedzi na pytanie o to, co jest ostatecznym rozstrzygnięciem w sporze o rozwikłanie zagadki ościenia, wśród wielu interpretacji, które wypracowała przez lata egzegeza, aby ustalić, czym jest to, co zadaje Pawłowi cierpienia, należy odnieść się do podstawowego wydzwiku argumentacji 2 Kor 10–13, czyli do przeforsowania w umysłach Koryntian właściwej wizji apostolatu, której Paweł jest przykładem. Ironia, którą Paweł się posługuje, wskazując, że przedmiotem jego chluby jest słabość, przekierowuje uwagę na jego interpretację ofiary Chrystusa i na przedmiot apostolskiego kerygmatu, którym jest krzyż Chrystusa (1 Kor 1, 23), postrzegany przez pogan jako głupstwo, a przez Żydów jako głupota. W fragmencie 1 Kor 1, 18–2, 16 podobnie jak 2 Kor 10–13, Apostoł podejmuje się podjęcia procesu przeformowania ludzkiej mentalności. Transformatywny charakter wspomnianych tekstów, ma utorować drogę głoszonej przez niego Ewangelii do świadomości jego słuchaczy, stwarzając w nich nową mentalność, opartą na wydarzeniu krzyża. Zatem problematyczny oścień należy czytać jako antytezę tego, o czym mówił Paweł w pierwszej części (12, 2–6) – środka uczącego pokory. Jednak ważną treść do interpretacji wnosi w. 6, poprzedzający badaną perykopę, gdzie Paweł stwierdza, że rezygnuje z chlubienia się objawieniami, by był oceniany przez pryzmat tego, co inni w nim widzą i co od niego słyszą (φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμέ λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει με ἢ ἀκούει [τι] ἐξ ἐμοῦ). Stanowi to swoiste retoryczne *ratiocinatio*, uzasadnienie przyjętej przez niego postawy. T.B. Savage wskazuje, że ta konstatacja Pawła jest tak nowa, że musi pochodzić jedynie z odczytania Chrystusowego krzyża. W największym odrzuceniu urzeczywistniła się zbawcza moc Boga (1 Kor 1, 23–24). Stąd pozostają dla ludzi dwie opcje. Albo aroganckiego chlubienia się, albo skorzystania z mocy Bożej. Paweł przestrzega przed pychą, w 1 Kor 4, 19 wskazując, że będzie przyglądał się uczynom wiernych wspólnoty korynckiej. W Starym Testamencie przykład Mojżesza ukazuje podobną zależność między pokorą a obecnością Boga. On obcował z nim przez jego podporządkowanie (Wj 3, 14). T.B. Savage podaje wiele paralelnych tekstów wskazujących, że Bóg nagradza pokornych swoją obecnością<sup>27</sup>. Paweł z premedytacją unia się, nie powołując się w swoim działaniu na wyjątkowość, którą wykazuje, uważając, że najistotniejsze jest naśladowanie przykładu Chrystusa, który również, jak pisze w Liście do Filipian, ukazywał się ludziom jako sługa (μορφὴν δούλου 2, 7), we wszystkim podobny do człowieka (σχήματι εἰσθηθεὶς ὡς ἄνθρωπος (2, 7), który uniał siebie – dosłownie uczynił się pustym (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν (2, 7) aż do przyjęcia cierpienia i w ostateczności do śmierci. W wielu innych miejscach

<sup>26</sup> B. Witherington, *Paweł Apostoł: Życie i dzieło Żyda z Tarsu*, Warszawa 2020, 52–53.

<sup>27</sup> T.B. Savage, dz.cyt., 165–168.

Paweł zachęca wprost do naśladowania siebie, gdyż on sam jest naśladowcą Chrystusa (1 Kor 4, 16; 11, 1; 1 Tes 1, 6), wskazując, że skoro Chrystus złamał dotychczasowy paradygmat siły i honoru, który był powodem do wywyższania się, przyjął cierpienia i nie ukazując na ziemi swojej boskiej natury, to analogicznie powinno to mieć zastosowanie również w apostołstwie w postawie przyjmowania cierpienia na wzór Zbawiciela, wierząc w ich zbawczy charakter. Przed rozpoczęciem rozdz. 11 Apostoł przywołuje Jeremiaszowy cytat: „Ten, kto się chlubi, w Panu niech się chlubi” (2 Kor 10, 17 por. Jr 9, 22n). Pada on również w 1 Kor 1, 31, gdzie wskazuje, że Bóg wybiera tych postrzeganych w powszechnym odczuciu za słabych, aby okazać swoją moc, jak uczynił to przez „głupstwo krzyża”. Zatem mówienie z ironią o samym sobie i apostołskich trudach jest konieczne ze względu na brak zrozumienia ze strony swoich oponentów.

T.B. Savage uważa, że „słabość” w 2 Kor 10–13 odnosi się do wszystkich czynników zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, które obciążają ludzkie istnienie, a nawet zredukują ją do niczego innego, jak tylko naczynia niosącego Chrystusową moc zmartwychwstania. Paweł nie poddaje się w 2 Kor 12, 1–10 „słabej” kondycji ludzkiej. Aktywnie przyjmuje wszystkie formy cierpienia i samozaparcia, które można znieść ze względu na Chrystusa. Przyjęcie „słabości” dla Pawła staje się systematycznym przewrotem i odrzuceniem wszystkiego, co świat może uznawać za cenne. Paweł rezygnuje ze zdrowia i dobrego samopoczucia dla „słabości”, rezygnuje ze swojego statusu, wiedząc, co może przynieść ta postawa. Każdy element jego zachowania kieruje się pokorą i samozaparciem. Paweł zawsze starał się wykonać tę „ciężką” pracę w swoich listach, aby być pokornym. Jednak, jak wyjaśnił, jego „słabością” były sposoby zdobywania boskiej mocy; ta moc przekształciła Apostoła w naczynie noszące moc Chrystusa. Jest on zatem niczym innym jak tylko naczyniem Chrystusa i dlatego nie może nic uczynić przeciwko prawdzie<sup>28</sup>.

Według J.B. Wallace’a, Apostoł tutaj jak nigdzie indziej stwierdza, że został ukrzyżowany wraz z Chrystusem, choć stawia to twierdzenie w mniej bezpośredni sposób (por. Ga 1, 19–20; 6, 17; 2 Kor 4, 10). Musiał zostać ukrzyżowany ze względu na ciało, gdyż wtedy wynosiłby się ponad innych, zamiast oczekiwać tego, aby to Pan go wywyższył, by oczekiwał zrealizowania się tej nadziei w zmartwychwstaniu (1 Kor 15). Oścień zapobiega jego dumie i pozwala czekać pomocy od Pana (Ps 121)<sup>29</sup>.

Kolejnym ciosem wymierzonym w oponentów, który czyni Paweł, jest zdecydowana boska afirmacja cierpiącego w ciele Pawła, którą stanowi odpowiedź dana mu przez Boga na jego trzykrotne błagania o usunięcie powodu jego cierpienia. Ten stan jest aprobowany, kontynuując ironiczny obraz Apostoła. Bóg nie leczy Pawła. Według H.D. Betza, słowa Pana z 12, 9a byłyby jedynie kontynuacją starożytniej formy parodii, w której Bóg odpowiada na prośbę o uzdrowienie. Twierdzi, że „cierń w ciele” jest nazwą choroby nadaną przez Koryntian, która miałby świadczyć, że sam Paweł jest pod jego wpływem. Według J.B. Wallace’a nie pasuje to do sposobów argumentowania na podstawie własnych doświadczeń, jakich używa Paweł

<sup>28</sup> T.B. Savage, dz.cyt., 165–168.

<sup>29</sup> J.B. Wallace, *Snatched into paradise (2 Cor 12:1–10)*. Paul’s heavenly journey in the context of early Christian experience, Berlin–New York 2011, 271–281.

w innych listach (Ga 1, 12.15–17; 2, 2; 1 Kor 9, 1.15, 8). Odrzuca, że terminologia „anioł szatana”, użyta do interpretacji „ciernia w ciele”, wywodzi się od Koryntian. Po drugie, J.B. Betz określa przyjęcie przez Pawła „niewypowiedzianych słów” jako „die ironische Spitze des Berichtes”. Twierdzi, że nie zostały one zinterpretowane ironicznie, ale jako słowa reprezentujące niezwykle wzniosłe doświadczenie<sup>30</sup>. Należy odrzucić interpretację Betza, stwierdzając, że Paweł zdecydowanie nie posuwa się aż tak daleko. Przemawia raczej jak świadek Chrystusa niż parodysta, przytaczając sformułowanie usłyszane od Boga, że ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, co można przetłumaczyć w brzmieniu – moc za pomocą słabości jest doskonała. Warto podkreślić, że te słowa padają w trakcie modlitwy. Zatem użycie aorystycznej formy czasownika παρακαλέω sugeruje, że Paweł modlił się raz, trzykrotnie powtarzając jego prośbę. Język i struktura, które były znane czytelnikom Pawła, są typowe dla próśb o uzdrowienie, występujących w większości starożytnych modlitw<sup>31</sup>. Polski przekład Biblii Tysiąclecia słusznie tłumaczy czasownik ὑπεραίρω w stronie medialnej, a nie w biernej, jak pozwala na to grecka gramatyka. Identyfikacja w tym czasowniku strony medialnej wskazuje na czynność dokonaną na korzyść podmiotu ją wykonującego. Podkreślone tu ponownie zostało znaczenie doświadczenia słabości jako przestrzeni działania Boga. Człowiek jest w stanie nawet wyjątkowe dary Boże odwrócić przeciwko sobie, przez wzbudzenie w sobie przekonania swojej wyjątkowości. Należy tu przytoczyć principium teologiczne zaczerpnięte przez Pawła z Księgi Jeremiasza „W Panu ma się chlubić ten, kto się chlubi” (Jr 9, 23; por 2 Kor 10, 17). Dar w postaci ościenia, danego ze względu na ciało, łączy się z przesłaniem argumentacji Pawła, wieńczy ją, uświadamiając naczelną rolę działania Boga w apostołującym, który chlubiąc się ze swoich słabości, oddając inicjatywę Bogu, realizuje Jego plan, by jak stwierdzi Paweł: ἵνα ἐπιστηνωσῆ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, zamieszkała w nim moc Chrystusa.

Ciekawa jest interpretacja słabości, dostarczona przez R. Bultmanna, która łączy z egzegezą tego wersetu ogólną dyskusję na temat różnicy, jaką widzi między Pawłowym a stoickim rozumieniem ludzkiej słabości i boskiej mocy. Dla stoików jest to kwestia przymiotów człowieka oderwanych od rzeczywistości, ale dla Pawła jest to coś nieodłącznego od wydarzeń. Dla niego to poprzez wydarzenia uświadamiamy sobie ludzką „nicość”, którą nazywa ἀσθένεια. Nie jest to jakaś statyczna ułomność, która upośledza istnienie. Podobnie δύναμις nie jest abstrakcyjną cechą osoby uzewnętrzniającą się w skutecznym działaniu, ale transcendentną boską mocą, która widziana w wydarzeniach staje się częścią doświadczenia życiowego osoby<sup>32</sup>. To rozumienie wydaje się bardzo adekwatne do wydarzenia Chrystusowego krzyża, który staje się najminentniejszą formą wyrażenia mocy Bożej, która następnie staje się dostępna do przeżywania, tak jak stała się dla Pawła.

Wzmianka o tym, że Paweł modlił się o oddalenie cierpienia jest istotna (w. 8) jeszcze z innego powodu. Z punktu widzenia argumentacji wskazuje znów na wolną wolę Boga w tym zakresie. Modlitwa o uwolnienie jest racjonalną reakcją cierpiącego

<sup>30</sup> J.B. Wallace, dz.cyt., 23–26.

<sup>31</sup> Tamże, 278.

<sup>32</sup> M.E. Thrall, dz.cyt., 823.

człowieka. Nikt nie pragnie cierpienia, a raczej wywyższenia, jak pokazują to zwolennicy Pawła (2 Kor 10, 7–8). On jednak, będąc w intymnej relacji z Panem, na co wskazują użyte zaimki, otrzymuje umocnienie, łaskę, ale i potwierdzenie słuszności swojej postawy, której być może nigdy nie otrzymali jego przeciwnicy<sup>33</sup>. Poniższe zdanie pokazuje, że *χάρις* ma być przede wszystkim definiowane jako moc boska i sugeruje, że władza ta nie jest statycznym posiadaniem, ale raczej czymś nieustannie przeżywanym na nowo przy każdej okazji walki ze słabością. M.E. Thrall mówi o łasce jako o wyrazie Bożego „ruchu w miłości” wobec ludzkości<sup>34</sup>.

Paweł w mocnym *confirmatio* emfaticznie stwierdza stałość swojej postawy. Przedstawia wniosek wypływający z jego stanięcia przed Panem. Przede wszystkim dostrzega się tę pewność jego posłannictwa, pewność jego pochodzenia (Ga 2, 20). Moc Chrystusa ma zamieszkać w Pawle. Czasownik *ἐπισκηνώω* przywołuje obraz Boga zstępującego z nieba i mieszkającego w namiocie wśród ludu Izraela (Wj 40, 34). Czasownik wyrażony w konstrukcji celowej *ἵνα* + *coniunctivus* w połączeniu z czasownikiem w futurum wskazują na początek przyjęcia postawy chlubienia się i jej ciągłego podtrzymywania. Może mieć formę swoistego przykazania, które Paweł ustanowił w związku z wolą Bożą dla siebie<sup>35</sup>. Dostrzega się tutaj obraz całkowitego podporządkowania się Pawła Chrystusowi. Wszystkie przeciwności, które napotyka na drodze, z radością uznaje za obszary, w których moc Chrystusa staje się bardziej skuteczna<sup>36</sup>. W ostatnim wersecie (w. 10) w sposób mistrzowski wieńczy całą „mowę głupca” kilkoma zwięzłymi pociągnięciami pióra. Szczególnie w w. 10 rzuca pomost między katalogami *preistateis*, używając co prawda innych sformułowań, ale o synonimicznym znaczeniu<sup>37</sup>.

#### 4. WNIOSKI

Przeprowadzone badania wykazały możliwość alternatywnego sposobu odczytania wyrażenia *σκόλωψ τῆ σαρκί* nie jako *dativu* wyrażającego przeznaczenie, ale jako *dativu cause* „ościenia z powodu ciała”. Na racje tej propozycji wskazuje kontekst literacki bloku argumentacyjnego 2 Kor 10–13, opisującego Pawła jako Apostoła przeżywającego swoje powołanie w relatywnej „słabości”, wyrażanej w postaci bycia nieugiętym w znoszeniu przeciwności natury wewnętrznej i zewnętrznej w swojej służbie głoszenia, którego centrum stanowi krzyż Chrystusa, będący paradygmatem jego przeżywania relacji do Boga i drugiego człowieka (1 Kor 1, 18–2, 16). Oścień dany z powodu ciała dokonuje upodobnienia Pawła do Chrystusa w cierpieniu. Swoje współcierpienie z Chrystusem potwierdzał, udzielając zachęt do naśladowania Go tak, jak on to czyni (1 Kor 4, 16; 11, 1; 1 Tes 1, 6).

<sup>33</sup> Tamże, 821.

<sup>34</sup> Tamże, 819.

<sup>35</sup> Podobne do futurum wolitywnego, A. Piwowar, dz.cyt., 350.

<sup>36</sup> W. Hendriksen, *2 Corinthians*. New Testament Commentary, Grand Rapids 2007, 420.

<sup>37</sup> V.G. Shillington, dz.cyt., 232.

Istotnym efektem podjętych badań stało się wskazanie obecności prozapodozy, która logicznie tłumaczy zbędną redundancję w tekście, okalającą frazę *σκόλοψ τῆ σαρκί*, której nie oddają nowożytnie tłumaczenia, przekładając powtarzającą się syntagmę *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* synonimicznie. Wykazano, że ta konstrukcja w tym tekście jest nie tylko nośnikiem ironii, ale i środkiem przykuwającym uwagę, wskazującym na istotę przekazu, którym jest stwierdzenie o nadaniu Pawłowi przez Boga „ościenia z powodu ciała” oraz wskazania na jego interpretację w formie epegegetycznego sformułowania *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι* (2 Kor 12, 7) wyjaśniającego obraz policzkowania, który tłumaczył funkcję danego przez Boga ościenia Pawłowi.

## BIBLIOGRAFIA

- Belleville L.L., *2 Corinthians*, Downers Grove: Inter Varsity Press 1996.
- Betz H.D., *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount*, Augsburg: Herme-  
neia 1995.
- Bianchini F., *Seconda Lettera ai Corinzi Introduzione, Traduzione e Commento*, Torino: San Pao-  
lo 2015.
- Booth W.C., *The Pleasures and Pitfalls of Irony: or, Why Don't You Say What You Mean? w: Rheto-  
ric, Philosophy, and Literature: An Exploration*, red. D. M. Burks, Lafayette: Purdue University  
Press, 1978.
- Hodge Ch., *2 Corinthians*, London: Crossway Books 1996, (wersja elektroniczna) 2 Kor 12, 1.
- Garland D.E., *2 Corinthian*, Nashville: Broadman and Holman 1999.
- Harris M.J., *The second epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text, The new interna-  
tional Greek Testament Commentary*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans 2010.
- Hendriksen W., *2 Corinthians*. New Testament Commentary, Grand Rapids: Baker Book House 2007.
- Holland G., *Speaking Like a Fool: Irony in 2 Corinthians 10–13*, w: *Rhetoric and the New Testament: Essays from the Heidelberg Conference*, red. S.E. Porter, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 250–264.
- Ibbetson D., *Wrongs and Responsibility in Pre-Roman Law*, *The Journal of Legal History* (2004) 25/2, 99–127.
- Kowalski M., *Jak chwając siebie oddać chwałę Panu? Strategia i dynamika pawłowej mowy w 2 Kor 10–13*, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* (2014) 11/1, 333–354.
- Kowalski M., *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord: The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10–13*, Lanham: University Press of America 2013.
- Langkammer H., *Tak zwana Mowa Błazna św. Pawła 2 Kor 11, 16–12, 13*, *Roczniki Teologiczne* (1998) 45/1, 135–148.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz: Homini 2002.
- McArthur J., *2 Corinthians*, Chicago: Moody Publishers 2003.
- Piwoń A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017<sup>2</sup>.
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, New York: Scribner 1915.
- Savage T.B., *Power through weakness. Paul's understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Schellenberg R.S., *Rethinking Paul's rhetorical education. Comparative rhetoric and 2 Corinthians 10–13*, Atlanta, 2013.
- Schmidt K.L., *σκόλοψ*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 7, red. G. Kittel, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 1964–1976, 409–413.
- Stępień A., *Rz 4, 1–25 jako „exemplum” w Pawłowym dowodzeniu tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę*, Kielce: Jedność 2019.



- Thrall M.E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of the Corinthians*, London; New York: T&T Clark International 2004.
- Wallace J.B., *Snatched into paradise (2 Cor. 12:1–10). Paul's heavenly journey in the context of early Christian experience*, Berlin–New York: De Gruyter 2011.
- Witherington B., *New Testament rhetoric. An introductory guide to the art of persuasion in and of the New Testament*, Eugene: Cascade Books 2009.
- Witherington B., *Conflict and community in Corinth. A socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing 1995.
- Witherington B., *Paweł Apostoł: Życie i dzieło Żyda z Tarsu*, Warszawa: Chrześcijański Instytut Biblijny 2020.

## THE THORN BECAUSE OF THE FLESH (2 Cor 12, 7–10). CONTEXT, STRUCTURE, PLACE AND FUNCTION IN PAUL'S ARGUMENT

### Summary

The conducted study has shown the validity of interpreting the syntagma σκόλοψ τῆ σαρκί as a dativus cause. It has also undertaken to interpret it in connection with the Pauline theology of the cross, which the Apostle developed in the earlier canonical First Letter to the Corinthians (1:18–2:16). The thorn given because of the flesh accomplishes Paul's conformation to Christ in suffering. He confirmed his compassion with Christ by giving encouragement to follow Him as he does (1 Cor 4:16; 11:1; 1 Th 1:6). A significant result of the study undertaken has been the indication of the presence of prosapodosis, which logically explains the unnecessary redundancy in the text surrounding the phrase σκόλοψ τῆ σαρκί, which is not reflected in modern translations yielding the synonymous translation of the repetitive syntagma ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. It has been shown that this construction in the text is not only a vehicle for irony, but also a means of attracting attention, indicating the essence of the message.

**Key words:** thorn; according to the flesh; prosapodosis; rhetorical analysis

**Adrian STĘPIEŃ** – prezbiter diecezji kieleckiej. Obecnie doktorant Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor opracowania *Rz 4, 1–25 jako „exemplum” w Pawłowym dowodzeniu tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę*, Kielce: Jedność 2019.  
Kontakt e-mail: [adrianstepien2501@gmail.com](mailto:adrianstepien2501@gmail.com)



KS. MIROSLAW S. WRÓBEL

*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*  
*Sekcja Nauk Biblijnych*

## MOTYWY BOŻEGO GNIEWU WOBEC IZRAELA I JEGO WROGÓW W TARGUMACH

**Słowa kluczowe:** Boży gniew, targumy, sprawiedliwość i miłosierdzie Boże

1. Wprowadzenie. 2. Gniew Boga wobec grzeszników. 3. Bóg jako sprawiedliwy Sędzia.  
4. Gniew a miłosierdzie Boga. 5. Konkluzja

### 1. WPROWADZENIE

Targumy, przekłady Biblii hebrajskiej na język aramejski w formie rozbudowanych wyjaśnień i komentarzy słowa Bożego, dokonywane w synagogach w kontekście liturgicznym, funkcjonowały jako swoista *Volksbibel* – Biblia dla ludu<sup>1</sup> – dzięki której uczestnicy zgromadzeń synagogałnych mieli przystęp do słowa Bożego<sup>2</sup>. Po powrocie Żydów do Judei<sup>3</sup> z wygnania babilońskiego, aramejski, oficjalny język imperium perskiego, wypierał z powszechnego użycia język hebrajski, który z czasem ograniczył się do modlitw i lektury świętych tekstów podczas liturgii synagogałnej. Język hebrajski jako język święty (hebr. *liszon hakodesz*) stał się językiem wykształconych elit, gdy ogół społeczeństwa posługiwał się na co dzień językiem aramejskim<sup>4</sup>. Targumy więc zaczęły funkcjonować jako najstarszy komentarz do wielu zagadnień zawartych w Piśmie Świętym. W niniejszym artykule zostaną ukazane

<sup>1</sup> R. Harris, *Traces of Targumism in the New Testament*, Expository Times 32 (1920–1921), 374.

<sup>2</sup> Zob. najnowsze opracowania w tym zakresie: D.R. Beattie, M.J. McNamara, *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, Sheffield 1994; P.V. Flesher, *Targum Studies*, Atlanta 1998; C.T.R. Hayward, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Leiden 2010; M.J. McNamara, *Targum and Testament Revisited*, Grand Rapids 2010; P.W. Flesher, B.D. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, Waco 2011.

<sup>3</sup> Według tradycji rabinicznej zawartej w Talmudzie babilońskim Bóg wybrał Babilon jako miejsce wygnania dla ludu żydowskiego, aby utrwalić związek między językiem hebrajskim i aramejskim (BT *Pes* 87b).

<sup>4</sup> Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982, 115–120.

w targumach motywy Bożego gniewu wobec Izraela i jego wrogów. Zagadnienie to zostanie przedstawione w szerszym kontekście Bożej sprawiedliwości i Bożego miłosierdzia w ujęciu najstarszych aramejskich komentarzy słowa Bożego. Problematyka ta zostanie ujęta w trzech punktach: 1. Gniew Boga wobec grzeszników; 2. Bóg jako sprawiedliwy Sędzia; 3. Gniew a miłosierdzie Boga.

## 2. GNIEW BOGA WOBEC GRZESZNIKÓW

Ważną cechą tekstów targumicznych jest tendencja do unikania antropomorfizmów i antropopatyzmów w odniesieniu do natury i działania Boga. Taki przekład jest motywowany pragnieniem uwypuklenia transcendencji Boga i traktowania Go jako bytu czysto duchowego. Choć tendencja ta pojawia się z różnym natężeniem w aramejskich parafrazach<sup>5</sup>, to jednak wyznacza pewien styl i sposób przekładu, w którym Bóg, jako byt absolutny i pełen majestatu, zostaje oddzielony od stworzonej rzeczywistości<sup>6</sup>. Idiom często używany przez Biblię hebrajską jako określenie gniewu Boga, który literalnie brzmi ויחר אף (zapłonęły nozdrza), w targumach jest zastępowany przez czasownik תקה (rozpalić, płonąć) oraz rzeczownik רגז (gniew). W celu unikania antropomorficznego przedstawienia Boga, targumiści często posługują się takimi określeniami, jak: ממרא (*Memra* – Słowo), איקר (*Jeqara* – Chwała), שכינה (*Szekina* – Obecność), ברת קל (*Barat qol* – Córka głosu), שם (*Szem* – Imię).

W wielu targumach można dostrzec, że uczucia przypisywane Bogu, takie jak: gniew, zazdrość, złość, zemsta, są niwelowane i przedstawiane jako kary Boga – sprawiedliwego Sędziego wobec grzeszników za popełnione przewinienia. Tłumacz (*meturgeman*) określa dokładnie przedmiot Bożego gniewu i karę adekwatną do przewinienia. Na przykład gniew Boga wobec ludu Izraela, który szemrze na pustyni, że nie ma chleba i wody, zostaje dokładnie opisany jako kara zesłania na lud jadowitych wężów: „Córka głosu (*barat qol*) opadła z wysokości nieba, mówiąc: «Przybądź cały rodzaju ludzki. Oto wszystkie dobra, które uczyniłem wobec tego ludu. Wyprowadziłem ich wolnymi z kraju Egiptu, dałem im mannę z nieba, a oni teraz odwrócili się przeciw Mnie i narzekają na Mnie. Nawet wąż, któremu na początku świata nakazałem, aby miał proch na swoje pożywienie nie narzekał na Mnie. A mój lud narzeka na swoje pożywienie. Teraz więc węże, które nie narzekały na swoje pożywienie, przybędą i będą kąsać lud, który narzeka na swoje pożywienie. Dlatego Słowo (*Memra*) Pana wypuściło przeciw ludowi jadowite węże, a te kąsały ludzi i wielka liczba Izraelitów zginęła” (TgPsJ Lb 21, 6)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Niektóre teksty targumiczne zachowują antropomorfizmu i antropopatyzmy w odniesieniu do Boga, a nawet je wzmacniają. Zob. przykłady w: M.L. Klein, *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathism in the Targumim*, *Vetus Testamentum Supplements* 32 (1981), 162–177; A. Kuśmirek, *Antropomorfizmy w targumach Pięcioksięgu*, *Słowo Krzyża* 2 (2009), 109–123.

<sup>6</sup> Zob. omówienie *status quaestionis* tego zagadnienia w: McCarthy, „The Treatment of Biblical Anthropomorphism in the Pentateuchal Targums”, 45–66.

<sup>7</sup> E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville 1995, 247, tłum. własne.

Targumy, opisując Boży gniew, często używają języka obrazu i symbolu. Przykładem może być targum do Księgi Koheleta: „Z powodu grzechu Izraela niebiosy stały się twarde jak żelazo tak, że nie spadł deszcz... i cały świat został zniszczony wskutek głodu” (Tg Koh 10, 10)<sup>8</sup>. W targumach do Księgi Ozeasza i do Księgi Ezechiela manifestacja Bożego gniewu objawia się w Jego deklaracji: „Usunę moją Obecność (*Szekina*) od nich” (Tg Oz 13, 14; Tg Ez 7, 22). Wyrażenie to oznacza pozostawienie człowieka samemu sobie bez Bożej protekcji. Typowy dla targumów termin *Szekina* oznacza manifestację obecności Boga w świątyni i pośród swego ludu. Termin ten często stosuje *Targum Neofiti 1*: „W Twojej łasce wiodłeś ten lud, który odkupiłeś. Wiodłeś ich w swojej mocy do miejsca zamieszkania w świątyni, Twojej świętej Obecności (*Szekina*)” (TgN Wj 15, 13)<sup>9</sup>; „Ty ich wprowadzisz na górę swego dziedzictwa i dasz im ją w posiadanie, miejsce wyznaczone jako dom Obecności (*Szekina*), który nabyłeś dla siebie, Panie; Twoje sanktuarium, o Panie, które udoskonaliły Twoje dwie ręce” (TgN Wj 15, 17)<sup>10</sup>; „I zbudują Mi sanktuarium dla mego imienia. I uczynię, aby Chwała mojej Obecności (*Szekina*) zamieszkała pośród nich” (TgN Wj 25, 8)<sup>11</sup>; „Jak niebiosy, które Pan rozpostarł jako dom swojej Obecności (*Szekina*)” (TgN Lb 24, 6)<sup>12</sup>.

Targumiści podkreślają, że gniew Boga nie jest wynikiem Jego kaprysu, lecz jest konsekwencją grzesznego działania człowieka. Na przykład tekst w Za 1, 2 „Pan był bardzo zagniewany na waszych przodków” targum tłumaczy: „Postępowanie waszych przodków spowodowało gniew przed Bogiem” (Tg Za 1, 2)<sup>13</sup>. Przyczyną Bożego gniewu wobec Izraela jest nieprawość, niewierność wobec Przymierza, idolatria, zaniedbania wobec Tory, zaprzestanie kultu. Tekst z Lb 35, 25, wzmiankujący śmierć arcykapłana, targumista komentuje, podając przyczynę tej śmierci: „Ponieważ w Dzień Pojednania nie modlił się, aby synowie Izraela nie ponieśli kary za popełnienie trzech wielkich przestępstw: idolatrii, kazirodztwa i przelania niewinnej krwi. On mógł pokutować za nich przez swe modlitwy, lecz powstrzymał się od nich. Zostało więc postanowione, że powinien on umrzeć tego roku” (TgPsJ Lb 35, 26)<sup>14</sup>. *Targum Pseudo-Jonatana* podkreśla, że gniew Pana potęguje się, gdy w Peor synowie Izraela uprawiają nierząd z Mobitkami i oddają cześć Baal-Peorowi (TgPsJ Lb 25, 3). Obraz Boga zapowiadającego kolektywną karę na bałwochwalców widoczny jest w komentarzu do 1 przykazania Dekalogu: „Nie będziecie oddawać im pokłonu i nie będziecie służyć przed nimi, ponieważ Ja jestem Pan, wasz Bóg. Jestem Bogiem

<sup>8</sup> P.S. Knobel, *The Targum of Qohelet: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville 1991, 48, tłum. własne.

<sup>9</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Wypięcia*, Lublin 2017, 163. W Biblii hebrajskiej tekst brzmi: „Do Twego świętego mieszkania”.

<sup>10</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Wypięcia*, Lublin 2017, 165. Tradycja żydowska podkreśla związek ziemskiej świątyni z sanktuarium niebiańskim.

<sup>11</sup> Tamże, s. 269. W Biblii hebrajskiej: „I zamieszkał pośród was”.

<sup>12</sup> A. Diez Macho, *Neophyti 1: Números*, Madrid-Barcelona 1974, 233, tłum. własne.

<sup>13</sup> K.J. Cathart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets: Introduction, Translation, Apparatus, and Notes*, Wilmington 1987, 185, tłum. własne.

<sup>14</sup> E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville 1995, 292, tłum. własne.

zazdrosnym i mściwym, który z zazdrością czyni zemstę nad nieprawymi, nad synami buntu do trzeciego i czwartego pokolenia, względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Kiedy synowie trwają w grzechu tak jak ich ojcowie, wówczas nazywam ich tymi, którzy Mnie nienawidzą” (TgN Wj 20, 5)<sup>15</sup>. Zło popełniane przez ojców, jeśli jest kontynuowane przez synów, wówczas spotyka się z surową karą Boga: „Dlatego Ja ukarzę was, mówi Pan, i w przyszłości dzieci waszych dzieci ukarzę, jeśli kontynuować będą wasze zachowanie” (Tg Jr 2, 9)<sup>16</sup>.

Gniew Boga wobec bałwochwalczej postawy ludu Izraela, który utworzył sobie złotego cielca, zostaje oddalony dzięki wstawienniczej modlitwie Mojżesza. Biblijny opis zostaje rozbudowany w aramejskiej parafrazie: „Potem Pan rzekł do Mojżesza: «Ten lud ukazał się przede Mną; i oto oni są ludem opornym w przyjmowaniu pouczeń. Teraz więc przestań prosić przede Mną miłosierdzia dla nich. Rozpalił się gniew mój na nich i wyniszczę ich, gdyż jest moc przede Mną utworzyć z ciebie lud większy i mocniejszy niż ten». Mojżesz modlił się przed Panem, Bogiem swoim, i mówił: «Dlaczego, Panie, zapłonął gniew Twój przeciw ludowi Twemu, który wyprowadziłeś uwolniony z ziemi Egiptu wielką mocą i podniesionym ramieniem? Czemu to, proszę, mają mówić Egipcjanie: ‘Czyż nie na ich zgubę wyprowadził ich, aby ich zgładzić w górach i zetrzeć z powierzchni ziemi?’». Odwróć, proszę, zapalcząwość Twego gniewu i niech będzie żal przed Tobą z powodu zła, jakie zaplanowałeś zesłać na Twój lud. W swoim dobrym miłosierdziu wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi, którym przysiągłeś przez imię swego Słowa (*Memra*), mówiąc do nich: ‘Rozmnożę synów waszych tak jak gwiazdy niebieskie, i całą ziemię, o której mówiłem, dam waszym synom, i posiadają ją na wieki’». Wówczas pojawił się żal przed Panem z powodu wszelkiego zła, jakie planował zesłać przeciw ludowi” (TgN Wj 32, 9–14)<sup>17</sup>.

W tradycji targumicznej gniew Boga jawi się jako konsekwencja postawy człowieka, która opiera się Bożej woli lub jest przeciwstawna Bożemu zamysłowi. Przykładem może być postawa Mojżesza, opierającego się misji powierzonej mu przez Pana: „«Przeto idź teraz, a Ja z moim Słowem (*Memra*) będę w mowie ust twoich i pouczę cię, co masz mówić». Lecz Mojżesz rzekł: «Błagam przez miłosierdzie przed Tobą, o Panie! Proszę, poślij [Twoje orędzie] przez rękę kogoś, kto jest odpowiedni, aby być posłanym». I rozgniewał się Pan na Mojżesza. I powiedział: «Czyż nie masz brata twego Aarona, lewity? Wiem, że on będzie przemawiał. Oto teraz wyszedł ci na spotkanie, a gdy cię ujrzy, wówczas ucieszy się w swoim sercu»” (TgN Wj 4, 12–14)<sup>18</sup>.

Motywy gniewu Boga wobec swego ludu jest wyrządzanie krzywdy sierocie i wdowie: „Mój ludu, synowie Izraela, nie będziecie krzywdzić żadnej wdowy i sieroty. Jeśli ich skrzywdzicie, a oni będą płakać przede Mną przeciw wam, to wysłucham głosu ich modlitwy, bo jestem łaskawy i miłosierny. [Nie czyńcie

<sup>15</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Wyjścia*, Lublin 2017, 217.

<sup>16</sup> R. Hayward, *The Targum of Jeremiah: Translation with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Callegeville 1990, 49–50, tłum. własne.

<sup>17</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti 1: Księga Wyjścia*, Lublin 2017, 341, 343, 345.

<sup>18</sup> Tamże, 31, 33.

tego], aby mój gniew nie urósł i abym nie wygubił was mieczem; aby żony wasze nie zostały wdowami, a dzieci wasze – sierotami” (TgN Wj 22, 21–23)<sup>19</sup>. Targumy wskazują także, że przyczyną gniewu Boga jest brak przestrzegania przepisów koczowniczości przez łączenie mięsa z mlekiem: „Mój ludu, synowie Izraela! Nie będziecie gotować i nie będziecie spożywać mięsa z mlekiem, zmieszanych razem, aby nie zapłonął mój gniew przeciw wam i abyśmy nie ugotowali waszego zboża ułożonego w snopki; ziarna i słomy zmieszanych razem” (TgN Wj 23, 19)<sup>20</sup>.

Gniew Boga dosięga tych wszystkich, którzy pragną zniszczyć Jego lud. Egipcjanie ścigający Izraelitów doświadczają mocy Bożego gniewu: „I zdarzyło się w czasie poranka, że Pan spojrział z gniewem na obozy Egipcjan i spuścił na nich naftę, ogień i burzę gradową, przez co sprawił zamieszanie w obozach Egipcjan” (TgN Wj 14, 24)<sup>21</sup>. W sposób obrazowy tradycja targumiczna ukazuje gniew Pana nad wrogami swego ludu w pieśni chwały Mojżesza i synów Izraela: „Wysławiajmy i wychwalajmy Pana, gdyż przez swoje Słowo (*Memra*) zemścił się On na wszystkich, którzy się przed Nim wywyższają; na koniach i jeźdźcach, ponieważ się wywyższali i czynili pościg za ludem synów Izraela. On ich wrzucił [do wody] i zatopił w Morzu Sitowia [...] Rydwany faraona i jego zastępy – On rzucił przeciw nim strzały ognia do morza. On rzucił [do wody] i zatopił w Morzu Sitowia wojowników faraona, najlepszych jego młodzieńców. Przepaść zamknęła się nad nimi; runęli i utonęli w głębinach wód. Stali się podobni do kamieni. Jak piękna mocą jest Twoja prawica, o Panie; Twoja prawica, o Panie, zmiażdżyła faraona, człowieka nienawiści i przeciwnika. W wielkości swego majestatu niszczysz nieprzyjaciół Twojego ludu. Zsyłasz przeciw nim moc Twego gniewu; pożerasz ich, jak ogień spala słomę... Morze i ziemia prowadziły dysputy ze sobą i mówiły. Morze rzekło do ziemi: «Przyjmij swych synów». A ziemia rzekła do morza: «Przyjmij swe ofiary». Morze nie chciało ich przyjąć, a ziemia nie chciała ich pochłonać. Ziemia bała się sądu wielkiego dnia, który zażąda ich od niej w świecie, który przyjdzie. Natychmiast, o Panie, skłoń swoją prawicę w przysiędze nad ziemią, że nie będziesz ich żądał od niej w świecie, który przyjdzie. Wtedy ziemia otworzyła swe usta i ich pochłonęła” (TgN Wj 15, 1.4–7.12)<sup>22</sup>.

Gniew Boga na Balaama w Lb 22, 22 w tekście hebrajskim jest niezrozumiały, gdyż dotyczy tylko wyruszenia Balaama w drogę: „I zapłonął gniew Boga, bo poszedł [Balaam]...”. Jest to tym bardziej niezrozumiałe, gdy dwa wersety wcześniej w Lb 22, 20 Bóg polecił Balaamowi, aby wyruszył w drogę. Wyjaśnienie przyczyny gniewu Boga znajdujemy w tekście targumicznym, który precyzuje, że Balaam wyruszył w drogę, aby przekląć synów Izraela: „I zapłonął gniew Pana, bo poszedł ich przekląć...” (TgPsJ 22, 22)<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, 247.

<sup>20</sup> Tamże, 257.

<sup>21</sup> Tamże, 149.

<sup>22</sup> Tamże, 157.159.161.163.

<sup>23</sup> E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville 1995, 253, tłum. własne.

Tradycja targumiczna podkreśla, że kulminacja Bożego gniewu dokona się nad wszystkim wrogami Izraela w czasach eschatologicznych. Obrazowo wyraża to targum do Księgi Nahuma: „Tak jak świat został wstrząśnięty, gdy objawił się w miłości, dając Prawo swemu ludowi, tak gdy objawi się w gniewie, aby wziąć odwet na wrogach swego ludu. Kto ostoi się przed Jego odwetem i kto przetrwa przed wzburzeniem Jego gniewu” (Tg Na 1, 6)<sup>24</sup>. Gniew Boga w ujęciu targumicznym uzyskuje swoje głębsze rozumienie w kontekście obrazu Boga jako sprawiedliwego Sędziego.

### 3. BÓG JAKO SPRAWIEDLIWY SĘDZIA

Targumy ubogacają przekaz biblijny w sugestywne obrazy i rozbudowane teksty, ukazujące Boga jako sprawiedliwego Sędziego<sup>25</sup>. Według *Targumu Neofiti I* do Pwt 32, 4, Bóg podzielił dwanaście godzin dnia na cztery części i w drugiej części sprawuje On sprawiedliwe sądy nad całym światem<sup>26</sup>. Nawet ci, którzy doświadczyli Bożego gniewu, uznają w Szeolu Bożą sprawiedliwość. Ukazuje to przykład Koracha i jego zwolenników, którzy jak ukazuje *Targum Pseudo-Jonatana* w Szeolu z przekonaniem wyrażają swoje doświadczenie: „Pan jest sprawiedliwy, Jego sądy są prawdą” (TgPsJ Lb 16, 34)<sup>27</sup>. Targumiści usuwają z tekstu wszelkie dwuznaczności dotyczące Bożej sprawiedliwości. Na przykład tekst w formie pytania w Księdze Lamentacji 3, 38: „Czyż nie pochodzi z ust Najwyższego zło i dobro?”, targumista tłumaczy: „Z ust Wszechmocnego nie wychodzi zło, lecz z szeptu córki głosu (*barat qol*) wskutek nieprawości panującej na ziemi. Lecz jeśli On [Bóg] chce ustanowić dobro dla świata, wówczas wypływa ono z jego świętych ust” (Tg Lm 3, 38)<sup>28</sup>.

Echa dyskusji na temat Bożej sprawiedliwości w świecie, w którym panuje przemoc i nienawiść, można dostrzec w rozbudowanej hagadzie o Kainie i Ablu: „Kain, odpowiadając, rzekł do Abli: «Nie ma sądu i nie ma sędziego, nie ma innego świata. Nie ma też nagrody dla sprawiedliwych i nie ma kary dla złych». Abel, odpowiadając, rzekł do Kaina: «Jest sąd i jest Sędzia, i jest inny świat. Jest nagroda dla sprawiedliwych i jest kara dla złych w świecie, który przyjdzie»” (TgN Rdz 4, 8)<sup>29</sup>. W dyskusji na temat sądu nad grzesznym miastem Sodomą, Abraham kieruje do Boga prośbę, aby nie dopuścił do niesprawiedliwości w potraktowaniu w ten sam sposób i sprawiedliwych, i bezbożnych: „O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu!

<sup>24</sup> K.J. Cathart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets: Introduction, Translation, Apparatus, and Notes*, Wilmington 1989, 132, tłum. własne.

<sup>25</sup> E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*, Berlin 1988, 80–92; M. Maher, „God as Judge in the Targums”, 49–62.

<sup>26</sup> A. Díez Macho, *Neophyti I: Deteronomio*, Madrid–Barcelona 1978, 267.

<sup>27</sup> E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville 1995, 236, tłum. własne.

<sup>28</sup> P.S. Alexander, *The Targum of Lamentations: Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Wilmington 2008, 154.

<sup>29</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, 37–39.



O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest Sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (Rdz 18, 25). *Targum Onkelosa* podkreśla, że to nie interwencja Abrahama zapobiega niesprawiedliwemu działaniu Boga, ale fakt, że On sam – Bóg – jest sprawiedliwym Sędzią całej ziemi: „Twoje sądy są prawe, aby to czynić: aby zniszczyć niewinnego z winnym. W ten sposób niewinny będzie tak samo potraktowany jak winny. Twój sąd jest sprawiedliwy. Czy Sędzia całej ziemi będzie czynił niesprawiedliwość” (TgO Rdz 18, 25)<sup>30</sup>. *Targum Neofiti I* nazywa Boga Sędzią sędziów, który dokonuje sprawiedliwego sądu nad całą ziemią: „Czy Sędzia sędziów wszystkich mieszkańców ziemi nie czyni sprawiedliwości?” (TgN Rdz 18, 25)<sup>31</sup>. Bóg jest Sędzią sprawiedliwym, który wydaje sprawiedliwe wyroki. Jasno formułuje to Juda w swojej mowie: „Posłuchajcie mnie, bracia i wszyscy z domu mego ojca: Miara, którą człowiek odmierza, będzie mu odmierzona, czy to dobrą, czy też złą miarą” (TgN Rdz 38, 25)<sup>32</sup>.

Bóg sprawuje swe sprawiedliwe sądy przez swoje Słowo (*Memra*). Dobrze ukazuje to targum do Księgi Habakuka „Czy Ty, o Panie, na początku nie stworzyłeś świata? Ty, o Boże, jesteś prawdziwym Sędzią nad całym stworzeniem. Ty jesteś święty pośród tych, który czynią prawdę. Twoje Słowo (*Memra*) trwa na wieki. O Panie, Ty stworzyłeś je, aby dokonywać sądu. O Mocny, Ty je ustanowiłeś, aby dokonać pomsty” (Tg Hab 1, 12)<sup>33</sup>.

Termin *Memra* jest rzeczownikiem odczasownikowym i wywodzi się od rdzenia *amar*, który oznacza „mówić”, „powiedzieć”. W tradycji targumicznej termin ten odnosi się do stwarzającego, objawiającego i zbawiającego słowo Boga. W terminie tym ogniskują się dwa aspekty Bożego działania, wyrażone przez czasowniki: „mówić” i „być”. *Memra* wyraża szczególną relację Boga do stworzenia i do historii. *Memra* w ujęciu targumicznym w różnych kontekstach może odnosić się do „Bożego słowa – mowy – wypowiedzi” lub „Bożej woli – zamiaru – postanowienia”. Wśród współczesnych badaczy istnieje polaryzacja stanowisk odnośnie do identyfikacji *Memra*. Pierwsza grupa uważa *Memra* za hipostazę, pośrednika pomiędzy Bogiem a ludzkością. Druga zaś grupa odrzuca to ujęcie, postrzegając *Memra* jako metonimię – nazywanie czegoś lub kogoś przez atrybut z nim związany. Według nich termin ten stanowi inny sposób mówienia „Bóg” czy „Pan”<sup>34</sup>. W *Targumie Neofiti I* wyrażenie *Memra Pana* występuje zwłaszcza wtedy, kiedy mowa jest o stwórczej i zbawczej akcji Boga. Przez zastosowanie tego tytułu tłumaczowi zależy na tym, aby z jednej strony przedstawić Boga w transcendencji wobec stworzenia, z drugiej zaś w immanencji wobec stworzenia poprzez Jego Słowo, mające moc sprawczą. W wyrażeniu *Memra Pana* – choć *Memra* (Słowo) jest Bogiem, to jednak w pewnym stopniu pozostaje zarówno w separacji, jak i w relacji do Boga.

<sup>30</sup> B. Grossfeld, *The Targum Onkelos to Genesis: Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Collegeville 1990, 77–78.

<sup>31</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, 157.

<sup>32</sup> Tamże, 379.

<sup>33</sup> K.J. Cathart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets: Introduction, Translation, Apparatus, and Notes*, Wilmington 1989, 147–148.

<sup>34</sup> Zob. dyskusję na ten temat w: M. McNamara, *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Shannon 1972, 99.

Według tradycji targumicznej Bóg jako Najwyższy Sędzia nie jest sam, ale ma cały sąd niebiański, który jest nazywany *Bet Din*. Dobrze wyraża to targum do Księgi Hioba: „Nagi wyszedłem... nagi powrócę. Słowo (*Memra*) Pana dało i Słowo (*Memra*) Pana i Jego *Bet Din* zabrał” (Tg Hi 1, 21)<sup>35</sup>.

Sprawiedliwości Boga nie przeczy fakt, że na świecie sprawiedliwi nieraz cierpią, a nieprawi cieszą się powodzeniem. Problem ten podnosi Kohelet: „Jest marność, która się dzieje na ziemi: są sprawiedliwi, którym się zdarza to, na co zasługują grzesznicy, a są grzesznicy, którym się zdarza to, na co zasługują sprawiedliwi. Rzekłem: I to jest marność” (Koh 8, 14). Targumista wyjaśnia to, broniąc Bożej sprawiedliwości: „I ujrzałem przez ducha świętości, że zło, które przychodzi do sprawiedliwych w tym świecie, nie jest spowodowane ich grzechami, lecz jest dokładną zapłatą za ich mniejszy grzech, aby ich nagroda w świecie, który przyjdzie, była pełna. A dobro, które przychodzi do grzeszników w tym świecie, nie jest ze względu na ich zasługi, lecz aby zapłacić im nagrodę za ich mniejszą zasługę, który uczynili tak, aby cieszyli się ich nagrodę w tym świecie i zniszczyli swą porcję w świecie, który nadejdzie” (Tg Koh 8, 14)<sup>36</sup>. Według tradycji targumicznej ostateczny sąd nastąpi w czasach eschatologicznych i będzie związany z Wielkim Dniem Sądu (aram. *jom dina rabba*). W Rdz 4, 7 Kain w dialogu z Bogiem otrzymuje ostrzeżenie: „Jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie” (Rdz 4, 7). Targumista objaśnia to: „Jeśli nie czynisz dobra na tym świecie, twój grzech zostanie zatrzymany aż do dnia wielkiego sądu, grzech leży przy wejściu do twojego serca” (TgN Rdz 4, 7)<sup>37</sup>.

Boży gniew i Boża sprawiedliwość w ujęciu targumicznym są często odnoszone do Bożego miłosierdzia. Choć Bóg karze nieprawych do trzeciego i czwartego pokolenia, to Jego miłosierna łaska i dobroć wobec sprawiedliwych trwa aż do tysięcznego pokolenia. Dobrze wyraża to tekst *Targumu Neofiti I* do Księgi Wyjścia: „Jestem Bogiem zazdrosnym i mściwym, który z zazdrością czyni zemstę nad nieprawymi, nad synami buntu do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Ale Ja okazuję łaskę i dobroć aż do tysięcznego pokolenia sprawiedliwym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (TgN Wj 20, 5–6)<sup>38</sup>.

#### 4. GNIEW A MIŁOSIERDZIE BOGA

Teksty targumiczne akcentują Boże miłosierdzie, manifestujące się w przebaczeniu wobec tych, którzy zrywają z grzechem i powracają na drogę przykazań<sup>39</sup>. W targumie do Księgi Ezechiela (*Codex Reuchlinianus*) prorok w swej wizji dostrzeżenie wyciągniętą prawicę Boga w geście miłosierdzia: „Prawa ręka była wyciągnięta,

<sup>35</sup> C. Mangan, *The Targum of Job: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville 1991, 26.

<sup>36</sup> P.S. Knobel, *The Targum of Qohelet: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville 1991, 43, tłum. własne.

<sup>37</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, 37.

<sup>38</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti I: Księga Wyjścia*, Lublin 2017, 217.

<sup>39</sup> Tg Iz 26, 10; 42, 14.19; Tg Hab 1, 13; 3, 1; Tg Koh 8, 12.

aby przyjąć grzeszników, którzy w skrusze powrócili i aby oznajmić ich niewinność w Dzień Sądu i aby umożliwić im udział w życiu wiecznym” (Tg Ez 1, 8)<sup>40</sup>. Gdy grzesznik Manasses nawraca się do Boga i chce skierować do Niego swoją modlitwę, wówczas aniołowie starają się do tego nie dopuścić. Jednak Bóg przyjmuje modlitwę grzesznika i przyjmuje grzesznika do siebie: „Ale nagle łaska Pana wszechświata przeważyła i wyciągnął swą prawicę, aby przyjąć grzesznika, który powrócił do Jego bojaźni i który przerwał złą skłonność swego serca przez skruchę” (Tg 2 Chr 33, 13)<sup>41</sup>.

Bożą sprawiedliwość, połączoną z miłosierdziem, przedstawia targumiczna modlitwa w narracji o Jakubie: „O Boże Wieczności, niech Twoje imię będzie wysławiane na wieki wieków. Twoja dobroć i wierność, sprawiedliwość, moc i chwała niech nigdy nie ustaną na wieki wieków. Ty nauczyłeś nas błogosławić pana młodego i pannę młodą już od czasu Adama i jego towarzyszki. Ty nauczyłeś nas także odwiedzać chorych od czasu naszego ojca Abrahama, sprawiedliwego, kiedy objawiłeś mu się w Dolinie Wizji, kiedy on cierpiał po swoim obrzezaniu. Ty nas nauczyłeś także pocieszać tych, którzy płaczą, od czasu naszego ojca Jakuba, sprawiedliwego. Droga świata zastała Deborę, piastunkę Rebeki, jego [Jakuba] matki. I Rachela umarła przy nim podczas podróży. Wtedy on [Jakub] usiadł i głośno płakał, krzyczał i lamentował, zawodził i był przygnębiony. Ale Ty w swoim łaskawym miłosierdziu objawiłeś mu się i pobłogosławiłeś go. Błogosławiłeś go błogosławieństwem dla tych, którzy płaczą i pocieszyłeś go. Jak objaśnia Pismo: I Pan objawił się Jakubowi po raz drugi, kiedy przybył z Paddan-Aram, i pobłogosławił go” (TgN Rdz 35, 9)<sup>42</sup>.

Przekład aramejski podkreśla, że Noe ocalony z potopu doświadczył Bożego miłosierdzia: „A Noe znalazł łaskę i miłosierdzie przed Panem” (TgN Rdz 6, 8)<sup>43</sup>; „Pan strzegł go w swojej miłosiernej dobroci” (TgN Rdz 7, 16)<sup>44</sup>. Miłości Boga doświadcza Abraham, który otwiera się na Jego słowo: „Abram odpowiedział: «O Panie, błagam ze względu na miłość, która jest przed Tobą. Wiele rzeczy dałeś mi i przed Tobą jest wiele rzeczy, które mi dasz»” (TgN Rdz 15, 2)<sup>45</sup>. Targumista podkreśla, że Bóg w swoim miłosierdziu ocala Lota od śmierci podczas zagłady Sodomy i Gomory: „Kiedy Pan zniszczył miasta równiny, wówczas Pan w swoim łaskawym miłosierdziu wspomniął Abrahama i ocalił Lota od zagłady, jakiej uległy te miasta, w których Lot przedtem mieszkał” (TgN Rdz 19, 29)<sup>46</sup>. Bożego miłosierdzia doświadcza Rachel, która mimo bezpłodności mogła urodzić Józefa i Beniamina: „Cztery klucze znajdują się w rękach Pana, władcy wszystkich wieków. Nie powierzył on ich ani aniołowi, ani Serafowi: klucz deszczu, klucz pożywienia, klucz grobowców i klucz bezpłodności. [Klucz deszczu] wyjaśnia Pismo, mówiąc: «Pan otworzy dla ciebie dobry skarb

<sup>40</sup> S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987, 20.

<sup>41</sup> J. Stanley McIvor, *The Targum of Chronicles: Translated, with Introduction, Apparatus and Notes*, Collegeville 1994, 231.

<sup>42</sup> M.S. Wróbel, *Targum Neofiti: Księga Rodzaju*, Lublin 2014, 345.

<sup>43</sup> Tamże, 55.

<sup>44</sup> Tamże, 65. Zob. też TgN Rdz 8, 1.

<sup>45</sup> Tamże, 123. Zob. też TgN Rdz 15, 8.

<sup>46</sup> Tamże, 169.

z niebios». Klucz pożywienia wyjaśnia Pismo, mówiąc: «Otworzysz swą rękę i zaspokoisz wszystkie żywe istoty, w których masz upodobanie». Klucz grobowców wyjaśnia Pismo, mówiąc: «Oto otworzę wasze groby i wyprowadzę was z waszych grobów, ludu mój». Klucz bezpłodności wyjaśnia Pismo, mówiąc: «Pan w swoim łaskawym miłosierdziu wspomniał Rachel i Pan usłyszał głos modlitwy Racheli, i rzekł w swoim Słowie, aby dać jej synów» (TgN Rdz 30, 22)<sup>47</sup>.

Doświadczenie Boga, który jest miłosierny, ma Tamar, wyrażająca to w swojej modlitwie w godzinie nieszczęścia przed ludzkim sądem: „I Tamar wyszła, aby być spalona przez ogień. Poszukiwała trzech świadków, ale nie mogła ich znaleźć. Wzniosła swe oczy ku górze i rzekła: «Błagam, o Panie, przez Twoje miłosierdzie. Ty wysłuchujesz dotkniętych cierpieniem w godzinie ich nieszczęścia. Wysłuchaj mnie w tej godzinie, która jest godziną mojej rozpacz. O Boże, który wysłuchujesz zropaczonego, oświeć moje oczy i daj mi trzech świadków, a ja obiecuję Ci trzech sprawiedliwych w dolinie Dura: Chananasza, Miszaela i Azariasza. Kiedy oni wstąpią do płonącego ognia, wtedy uświęcą Twoje święte imię». I natychmiast Pan usłyszał głos jej błagania i rzekł do Miszaela: «Zejdź na dół i daj jej trzech świadków» (TgN Rdz 38, 25)<sup>48</sup>.

Bożego miłosierdzia doświadcza także Józef, syn Jakuba, sprzedany przez swoich braci do Egiptu. W słowach swojego testamentu, tuż przed śmiercią w Egipcie, Józef podkreśla miłosierdzie Boga wobec braci, którzy zgrzeszyli przeciw niemu: „Józef rzekł do swych braci: «Jestem już bliski śmierci, ale Pan będzie pamiętać o was w swoim szczodrym miłosierdziu i wyprowadzi was z tej ziemi do kraju, który poprzysiągł dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi». Po czym zobowiązał synów Izraela przysięgą, że spełnią takie polecenie: «Gdy Pan będzie pamiętać o was w swoim szczodrym miłosierdziu, zabierzcie stąd moje kości». Po czym Józef zmarł, mając sto dziesięć lat. Zabalsamowano go i złożono do trumny w Egipcie» (TgN Rdz 50, 24–26)<sup>49</sup>.

Miłość Boga wobec Izraela w obrazowy sposób wyrażają prorocy. W targumie do Księgi Izajasza, Abraham i Izrael otrzymują miano „ukochanego przyjaciela”: „Prorok rzekł: Pragnę teraz wysławiać Izrael, który jest podobny do winnicy, nasienie Abrahama mego ukochanego przyjaciela [...]. Mój lud, mój ukochany przyjaciel, Izrael – dałem im dziedzictwo na wyniosłej górze i w urodzajnej ziemi” (Tg Iz 5, 1)<sup>50</sup>.

Tradycja targumiczna podkreśla także miłość Mesjasza, który zostaje posłany przez Boga na końcu czasów. Tekst proroka Sofoniasza w ujęciu targumicznym brzmi: „Zbawca uraduje się wami z radością. On podepcze wasze grzechy w miłości. On ucieszy się wami z radością” (Tg Sof 3, 17)<sup>51</sup>. Tekst ten znajduje swoje wyjaśnienie w osobie Jezusa Chrystusa, który jako Mesjasz – Oblubieniec objawia swą

<sup>47</sup> Tamże, 291.

<sup>48</sup> Tamże, 377.

<sup>49</sup> Tamże, 387.

<sup>50</sup> B.D. Chilton, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1987, 10.

<sup>51</sup> K.J. Cathart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington 1989, 173.

miłość oblubienicy, której na imię jest ludzkość. W Ap 1, 5 Chrystus jest Tym, „który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów”.

## 5. KONKLUZJA

Podsumowując, możemy stwierdzić, że aramejskie komentarze postrzegają gniew Boga jako Jego reakcję na grzech i niewierność swego ludu oraz na ataki wszystkich wrogów Izraela. Gniew nie jest emocjonalnym stanem Boga, lecz Jego skutecznym działaniem przez Słowo (*Memra*), w celu skutecznego powrotu ludu do przymierza i pierwotnej miłości. Tradycja targumiczna gniew Boga odnosi do Jego sprawiedliwości i miłosierdzia. Celem Bożego gniewu nie jest zniszczenie grzesznika, lecz jego ocalenie od zła. Bóg jako Sędzia sprawiedliwy cierpliwie czeka na grzesznika. Targumy jako swoiste pomosty między Torą a Ewangelią podkreślają, że miłosierdzie Boga jest silniejsze niż Jego gniew. W sposób obrazowy ilustruje to targum tłumaczący i komentujący pesymistyczny tekst Hioba w 14, 14: „Któż czystym uczyni skalane, grzeszne? Nikt zgoła”. W ujęciu targumicznym odpowiedź brzmi: „Kto może wyzwolić człowieka, który przez grzech stał się nieczysty, czyż nie Bóg, który jest jedynym, który może mu przebaczyć?” (Tg Hi 14, 14)<sup>52</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander P.S., *The Targum of Lamentations: Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Wilmington: Liturgical Press 2008.
- The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, red. D.R.G. Beattie, M. McNamara, Sheffield: Sheffield Academic Press 1994.
- Beattie D.R., McNamara M.J., *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, Sheffield: JSOT Press 1994.
- Cathart K.J., Gordon, R.P., *The Targum of the Minor Prophets: Introduction, Translation, Apparatus, and Notes*, Wilmington: Liturgical Press 1989.
- Chilton B.D., *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Wilmington: Liturgical Press 1987.
- Clarke E.G., *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1995.
- Diez Macho A., *Neophyti 1: Números*, Madrid–Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1974.
- Diez Macho A., *Neophyti 1: Deteronomio*, Madrid–Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1978.
- Flesher P.V., *Targum Studies*, t. 1–2, Atlanta: Georgia Scholars Press 1998.
- Flesher P.V., Chilton B.D., *The Targums: A Critical Introduction*, Waco: Baylor University Press 2011.
- Grossfeld B., *The Targum Onqelos to Genesis: Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1990.
- Harris R., „Traces of Targumism in the New Testament”, *Expository Times* 32 (1920–1921), 373–376.
- Hayward R., *The Targum of Jeremiah: Translation with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1990.

<sup>52</sup> C. Mangan, dz.cyt., 45.

- Hayward R., *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity: Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture*, Leiden: Brill 2010.
- Klein M.L., „The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathism in the Targumim”, *Vetus Testamentum Supplements* 32 (1981), 162–177.
- Knobel P.S., *The Targum of Qohelet: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1991.
- Kuśmirek A., „Antropomorfizmy w targumach Pięcioksięgu”, *Słowo Krzyża* 3 (2009), 109–123.
- Kutschera Y., *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem: Magnes Press 1982.
- Levey S.H., *The Targum of Ezekiel: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Wilmington: Liturgical Press 1987.
- Levine E., *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*, Berlin: Walter de Gruyter 1988.
- Maher M., „God as Judge in the Targums”, *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998), 49–62.
- Mangan C., *The Targum of Job: Translated, with Apparatus and Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1991.
- McNamara M., *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament*, Shannon: Irish University Press 1972.
- McNamara M., *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2010.
- Stanley McIvor J., *The Targum of Chronicles: Translated, with Introduction, Apparatus and Notes*, Collegeville: Liturgical Press 1994.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti I: Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin: Gaudium 2014.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti I: Księga Wjścia. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, Lublin: Gaudium 2017.

## MOTIFS OF GOD’S WRATH AGAINST ISRAEL AND HIS ENEMIES IN THE TARGUM

### Summary

The present article shows the theme of God’s wrath against Israel and his enemies in the targums – the most ancient Aramaic translations and commentaries of the Hebrew Bible. The author places this topic in a wider context of God’s justice and God’s mercy stressing three aspects: 1. God’s wrath against the sinners; 2. God as the Judge acting with the justice; 3. God’s wrath in the context of God’s mercy. In the article the author shows the specific of Aramaic translations regarding God’s wrath giving textual examples. He concludes that the targums functioning as the bridge between the Torah and the Gospel show that God’s mercy is stronger than God’s wrath. The interpretation of God’s wrath in the targums prepares the teaching of Jesus about the God’s justice in the context of God’s mercy.

**Key words:** God’s wrath, targums, God’s justice and mercy

**Mirosław S. WRÓBEL** – prezbiter archidiecezji lubelskiej, profesor zwyczajny nauk teologicznych KUL, doktor nauk biblijnych Ecole biblique et archéologique w Jerozolimie; kierownik Sekcji Nauk Biblijnych KUL; kierownik Katedry Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej w Sekcji Nauk Biblijnych KUL; członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich, Society of Biblical Literature, Catholic Biblical Association; dyrektor i redaktor naukowy przekładu targumów *Biblia Aramejska*. Autor wielu artykułów i monografii naukowych w zakresie nauk biblijnych.

Kontakt e-mail: miwrobel@kul.pl

KS. GRZEGORZ BIELAK

*Akademia Katolicka w Warszawie*

**„PRZEZ WSZYSTKO DO MNIE PRZEMAWIAŁŚ – PANIE!”  
JAK CYPRIAN KAMIL NORWID (1821–1883)  
POMAGA NAM ROZUMIEĆ WSPÓŁCZESNE „ZNAKI CZASU”?**

**Słowa kluczowe:** duchowość Cypriana Kamila Norwida, „znaki czasu”, pandemia koronawirusa, laicyzacja

1. Wstęp. 2. Norwid – rycerz Chrystusa, który pragnie być w rękach Opatrzności. 3. Dzisiejsze „znaki czasu”. 4. Próba odczytania współczesnych znaków czasu oparta na duchowości Cypriana Kamila Norwida

## 1. WSTĘP

W wierszu *Modlitwa* Cyprian Kamil Norwid wyraża swój pokorny zachwyt wobec Bożej Opatrzności. Pan Bóg towarzyszy człowiekowi i na różne sposoby prowadzi ze swym stworzeniem dialog: *Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!*<sup>1</sup>. W tym utworze podmiot liryczny jest poetą-prorokiem, który deklaruje swoją całkowitą zależność od Stwórcy<sup>2</sup>. Ten wieszcz jest wprawdzie kimś wyjątkowym, ale ta jego nadzwyczajność pochodzi z Bożego nadania. W swej twórczości ma możliwość przekazania Bożego orędzia, o ile sam Stwórca obdarzy go niezbędną łaską. Wobec Pana Boga może on tylko przyjąć postawę pokory, ponieważ jest świadomy swojej kruchości i słabości. W doświadczeniu bliskości Stwórcy jest w stanie zrozumieć swoją wyjątkowość i wielkość<sup>3</sup>. Wiersz *Modlitwa* jest jednym z wielu przykładów podejmowania przez Norwida tematyki religijnej, a tajemnica Boga jest przewodnią myślą w pismach tego Autora<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. Norwid, *Modlitwa*, w: S. Sawicki, *Nie są nasze – pieśni nasze. Wiersze religijne*, Kielce 2021, 63–65.

<sup>2</sup> P. Chlebowski, „*Modlitwa*” Cypriana Norwida, *Pamiętnik Literacki* 2003, nr 4, 64.

<sup>3</sup> Tamże, 61.

<sup>4</sup> I. Sławińska, *Chrześcijaństwo w przemysłeniach Norwida*, *Znak* 1966, nr 144.6, 722.

Cyprian Kamil Norwid to bez wątpienia wyjątkowa postać XIX w. polskiej historii i kultury. Dla siebie współczesnych był postacią ekscentryczną i inspirującą, choć nie zawsze rozumianą. Nie był jedynie literatem, lecz miał także talent artystyczny. Był erudytą – otwarty na poznanie i dialog z innymi światopoglądami – pasjonował się historią kultury i literatury oraz bardzo dobrze znał tradycję narodową. Obracał się wśród znaczących postaci (Mickiewicz, Krasicki) dla polskiej emigracji tamtego czasu. Bardzo kochał swój naród, nie stronił jednak od krytycznych uwag i surowych ocen tego, co uważał za niewłaściwe w „polskości”<sup>5</sup>. Jego szczególnym zamiłowaniem była jednak teologia: sumiennie studiował Pismo Święte, a także nauczanie Kościoła katolickiego<sup>6</sup>. Na kształtowanie jego wnętrza i osobowości wywarły wpływ życiowe perypetie, które niejednokrotnie były dla Norwida wielkim wyzwaniem i sprawdzianem charakteru<sup>7</sup>.

Poniższy artykuł ma na celu w pierwszej kolejności zarysować charakterystyczne cechy duchowości tego polskiego poety. Temat ten będzie omówiony jedynie w zarysie, ponieważ Norwid porusza wiele teologicznych problemów i tematów związanych z duchowością (np. sens krzyża w życiu człowieka)<sup>8</sup>, a jego dorobek twórczy jest bogaty. Wydaje się jednak, że aby dostatecznie przybliżyć duchową sylwetkę Norwida, należy sięgnąć do jego *Listów*. To właśnie w nich zawarte są przemyślenia i refleksje, które są rezultatem wiary, osobistej modlitwy i lektury Pisma Świętego.

W dalszej kolejności zostanie omówiony temat „znaków czasu”. Dokonana będzie analiza tego terminu, a następnie zostaną wymienione i opisane współczesne „znaki czasu”. Ostatnia część tekstu będzie próbą zinterpretowania tego, co współczesne wydarzenia mówią człowiekowi i co Pan Bóg chce nam przez nie objawić. Podstawą tego wytłumaczenia będą duchowe refleksje Norwida, omówione w drugiej części niniejszej publikacji.

---

<sup>5</sup> S. Cieślak, *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida (1821–1882)*, Warszawa 2013, 40–41.

<sup>6</sup> Tamże, 7.

<sup>7</sup> Przykładem bardzo trudnego doświadczenia, jakie spotkało Norwida, był pobyt w berlińskim więzieniu. Wydarzenie to świadczy o jego nieugiętej, patriotycznej postawie. Miało ono także swoje negatywne konsekwencje dla dalszych losów polskiego poety. W 1846 r. w Paryżu paszport Norwida przebywającego w tym czasie w Berlinie, został odnaleziony przy Maksymilianie Jatowtowie – uciekinierze z rosyjskiego zaboru. Norwid został wezwany na przesłuchanie do rosyjskiej ambasady w Berlinie. Próbowano go zwerbować do współpracy w roli szpiega wśród polskiej emigracji na Zachodzie. Poeta stanowczo odrzucił tę propozycję. Konsekwencją jego niezłomnej postawy było wtrącenie go do berlińskiego więzienia, gdzie bardzo podupadł na zdrowiu. Tylko dzięki interwencji wpływowych znajomych (m.in. Włodzimierza Lubieńskiego) udało mu się w porę z tego więzienia wydostać i uniknąć zsyłki na Wschód. Zob. J.F. Fert, *Życie Cypriana Norwida*, Kielce 2020, 42–45.

<sup>8</sup> C. Norwid, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. VIII, Warszawa 1971, 120–122.



## 2. NORWID – RYCERZ CHRYSYTA, KTÓRY PRAGNIE BYĆ W RĘKACH OPATRZNOŚCI

W liście do Józefa Bohdana Zaleskiego z 22 listopada 1850 r.<sup>9</sup> Cyprian Kamil Norwid podejmuje refleksję nad duchowym pokojem, który może ukoić wnętrze człowieka. Odwołuje się przy tym do ewangelicznej sceny z Wielkiego Czwartku, kiedy Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy mówi do swoich Uczniów: *Pokój mój zostawiam Wam, pokój mój daję Wam* (J 14, 27). Ten obiecany Apostołom przez Chrystusa dar przeciwstawia Norwid *pokojowi greckiemu*<sup>10</sup>, który jest czymś powierzchownym i w gruncie rzeczy prowadzi do niepokoju. Tylko Chrystusowy pokój oparty jest na prawdziwie o Boga, o człowieku i o świecie. Mimo to spotyka się on ze sprzeciwem świata. Podobnie jak za czasów Jezusa *ludzie bardziej umiłowali ciemność* (J 3, 19) i odrzucili Mesjasza, tak współczesny Norwidowi świat oddala i buntuje się wobec Zbawiciela, którego Autor w swej twórczości poetyckiej stara się głosić. Taki twórca, który pragnie odnowy społeczeństwa w duchu Ewangelii, musi mierzyć się z oporem wobec przyjęcia Chrystusa i Jego pokoju. Jak gladiator w starożytnych czasach Norwid stawia się do tego boju z okrzykiem na ustach: *Morituri te salutant, VERITAS!*<sup>11</sup>, Jezus Chrystus jest Prawdą<sup>12</sup>, dla której warto podjąć to zmaganie. Przyjęcie takiej postawy wiąże się dla Norwida z akceptacją życiowych niedogodności i nieprzyjemności: swoje życie, działanie i twórczość nazywa wręcz *cyrkiem żywota*<sup>13</sup>. Taki los czeka jednak gladiatora Prawdy – żołnierza Chrystusa. Zbawiciel także nosił na sobie ciężar niezrozumienia, odrzucenia i buntu wobec swojej misji.

Norwid odwołuje się też w tym miejscu do dwóch Apostołów – św. Piotra i św. Pawła. Otrzymały od Chrystusa pokój ukształtował w nich konsekwentną postawę głosicieli Prawdy. Za swoją wierność i oddanie Chrystusowi zapłacili najwyższą cenę – przelali męczeńską krew. Świat odrzuca Prawdę, ponieważ człowiek ma skłonność do tego, aby żyć w kłamstwie: *omnis homo mendax!*<sup>14</sup>. Każdy człowiek jest obciążony tą skłonnością do trwania w kłamstwie. Norwid przyznaje się przed adresatem listu, że nie jest od tego wolny. Tylko w świetle słów Chrystusa – jedynej Prawdy, człowiek może wyzwolić się z kłamstwa o samym sobie.

Z całą pewnością Cyprian Kamil Norwid odkrywał powołanie do tego, aby tak jak Apostołowie na przekór niesprzyjającym czasom i warunkom niestrudzenie głosić Prawdę Chrystusa. Według niego taka wytrwała postawa przyczynia się do przyścia Królestwa Niebieskiego. Wątek ten podejmuje w innym liście do Józefa Bohdana Zaleskiego<sup>15</sup>. Norwid jest świadomy jak trudnego zadania się podejmuje. Jego twórczość nie przynosi spowiedziowego oddźwięku i uznania. Powoduje

<sup>9</sup> Tamże, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, 114–116.

<sup>10</sup> Tamże, 115.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> *Jeśli dla współczesnych Norwida Bóg jest przede wszystkim Deus Caritatis, Bóg poety to na pewno Deus Veritatis i Verbum*. I. Sławińska, dz.cyt. 729.

<sup>13</sup> C. Norwid, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: Cyprian Norwid. *Pisma wszystkie...*, dz.cyt., 115.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> C. Norwid, *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, Cyprian Norwid. *Pisma wszystkie...*, dz.cyt., 120–122.

to permanentny stan smutku, trudności w pracy twórczej, a także socjalno-bytowe kryzysy. Jednak jako żołnierz Chrystusa chce spełniać swoją powinność, ponieważ każde jego dzieło, choćby niezrozumiałe, jest wyrazem *starania się naprzód o Królestwo Niebieskie*<sup>16</sup>. Norwid zdaje sobie sprawę z tego, że wiele z jego zamierzeń nie powiedzie się. Z drugiej strony jednak nie można sobie pozwolić na beczynność i rezygnację. Każdy najmniejszy twórczy wysiłek może być kolejnym krokiem w kierunku osiągnięcia celu, aby Królestwo Niebieskie opanowało cały świat.

W liście z 1852 r.<sup>17</sup> do Michaliny Dziekońskiej zarzuca współczesnym sobie, że żyją w swoistej duchowej niewoli. Ludzie albo potrafią się tylko ubóstwiać: prawią sobie komplementy i gloryfikują siebie nawzajem, albo nienawidzą siebie jak odwieczni wrogowie, ponieważ nie znoszą żadnej krytyki ze strony innych. Bycie chrześcijaninem polega na tym, aby w relacjach międzyludzkich opierać się na Prawdzie. Takie nastawienie uzdalnia do tego, aby zganić nawet przyjaciela, ale też nie wahać się przed słuszną pochwałą wroga. Tego bowiem wymaga prawdziwa chrześcijańska miłość.

Korespondencją, w której można odnaleźć bardzo wiele Norwidowskich duchowych myśli, jest list do Marii Trębickiej z 1854 r.<sup>18</sup>. Został napisany w czasie, kiedy Poeta przebywał w Ameryce. Norwid przyznaje się w nim do swojej trudnej sytuacji materialnej i zdrowotnej. Bardzo doskwierają mu też niepowodzenia w przyjęciu jego twórczości, niezrozumienie i poczucie samotności. Jednak nawet w tak krytycznym położeniu nie traci odniesienia i zaufania do Pana Boga. Zmaganie i niejako płynięcie pod prąd w tworzeniu sztuki są dla niego koniecznością, ponieważ *Pan Bóg pożyczył nam nas samych i nie przyjmie, skoro mu oddamy brutto, co nam dał, bo oddać bez procentu jest – odrzucić*<sup>19</sup>. Wydaje się, że inspiracją w sformułowaniu tej myśli jest ewangeliczna przypowieść o talentach<sup>20</sup>. Cytując zaś pewnego włoskiego kaznodzieję, tych, których intelekt bez walki poddaje się kłamstwu i błędowi ówczesnych prądów myślowych, porównuje do pasterzy, którzy w przypowieści Jezusa dezertują i dla wygody oraz własnego bezpieczeństwa porzucają owce. Norwid powraca tutaj do tej charakterystycznej myśli, która buduje jego duchową tożsamość: chrześcijanin jest rycerzem Prawdy. Pomimo niesprzyjających okoliczności powinien cierpliwie podejmować walkę o słusność Chrystusowej Ewangelii<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, 120.

<sup>17</sup> C. Norwid, *List do Michaliny Dziekońskiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie...*, dz.cyt., 173–174.

<sup>18</sup> C. Norwid, *List do Marii Trębickiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie ...*, dz.cyt., 208–215.

<sup>19</sup> Tamże, 212.

<sup>20</sup> Norwid bardzo często odwołuje się w swych listach do motywów biblijnych. Zob. S. Cieślak, dz.cyt., 49.

<sup>21</sup> W czasie Wiosny Ludów w 1848 r. przebywał w Rzymie, gdzie spotkał m. in. Zygmunta Krasińskiego i Adama Mickiewicza. Właśnie wtedy razem z Krasińskim, z którym jeszcze wtedy łączyły go przyjacielskie więzi, bronił papieża z bronią w ręce. Zdecydowanie popierał stanowisko papieża w konflikcie z rewolucjonistycznymi stronnictwami. Zob. J.F. Fert, dz.cyt., 52.

W czasie dramatycznych wydarzeń w Paryżu w 1870 i 1871 r., kiedy to stolicę Francji przez wiele miesięcy oblegały i nękały ostrzeliwaniem wojska pruskie, Norwid, tak jak wszyscy mieszkańcy, cierpiał niedogodności wojny. Po powstaniu Komuny Paryskiej, która od początku była skrajnie antyreligijna i antykościelna, spadały na Norwida różne przykrości z tego tytułu, że otwarcie przyzna-

Świat XIX w. jest oddalony od Prawdy i tak bardzo uwikłany w kłamstwie, według Norwida, zmierza do własnego końca. Odejście od uniwersalnych wartości i norm, które ustanowił Chrystus, oraz ogrom fałszu, w jakim żyje tak wielu ludzi, musi spowodować jakąś interwencję samego Boga. Norwid w tym miejscu znowu odwołuje się do Ewangelii. Znaki, jakie przysły na świat po ukrzyżowaniu Jezusa, powtórzą się w jakiejś mierze i teraz, *tylko w jakiej proporcji, to tego nikt nie wie matematycznie, jedno Ojciec, albowiem co jest karą i dopuszczeniem kary musi być od władzy, nie od wiedzy*<sup>22</sup>. Te eschatologiczne symbole będą znakiem od samego Boga: przewidywane zjawiska i wydarzenia mają wskazać na to, że kierunek postępu idei, myśli i rozwoju, jakie wybrał świat, oddalają od *korzenia wszelkiej prawdy*, czyli samego Zbawiciela. Każde odrzucenie Chrystusa i Jego Słowa jest równoważne z potwórnym skazywaniem Go na krzyż, a to nie może pozostać bez Bożej odpowiedzi.

W omawianym liście Norwid postuluje także, aby opierać się na prostej, pokornej „wierze katechizmowej”. Lekarstwem leczącym z fałszu i chroniącym przed wyniosłością tego świata nie jest jakaś filozoficzna mądrość czy szerokie horyzonty uczonych. Chodzi o to, aby ludzki rozum nie grzeszył pychą wobec Bożych prawd i pokornie przez wiarę, nadzieję i miłość służył swojemu Bogu. Właśnie taka wiara stanowi istotę chrześcijaństwa: pokorne kroczenie za Zbawicielem, nie odróżnia samego papieża od *pierwszej lepszej dziewczyny bosej, co gęsi pasie*<sup>23</sup>.

Dla Norwida, mimo szerzącego się kłamstwa i pychy wobec Pana Boga, sam Zbawiciel nie odwraca się od człowieka: *Zbawiciel wciąż pracuje i umywa nam nogi*<sup>24</sup>. Tak jak wtedy w Wieczerniku Jezus uklęknął przed Apostołami, aby obmyć im stopy przed Ostatnią Wieczerzą i dać im przykład miłości, tak teraz pochyła się nad istotą ludzką. Choć społeczność współczesna Norwidowi podąża ku postępowi drogami naturalizmu, realizmu i agnostycyzmu, to Zbawiciel jest wierny rodzajowi ludzkiemu: pokorna miłość do człowieka jest w Nim niewyczerpana. Chociaż świat zdaje się Go lekceważyć, to On jest ciągle bliski człowiekowi. Jest obecny w tak wielu niepozornych i wydawałoby się drobnych aspektach życia – w pracy swoich wiernych i marginalizowanych pokornych sług<sup>25</sup>.

W zakończeniu listu Norwid prosi Marię Trębicką o modlitwę. Właśnie modlitwa powinna przynosić człowiekowi pewność i pokój, niezależnie od okoliczności, w jakich się w danym momencie znajduje. W tym miejscu poeta składa jasną deklarację: *To chrześcijańska wiara daje mu nadzieję* (w oryginale listu wyraźnie wyodrębnione jest słowo „wiara”)<sup>26</sup>. Nieustannym pocieszeniem dla Norwida i źródłem tej głębokiej nadziei jest postawa Zbawiciela wobec chorych i odrzuconych,

---

wał się do swojego katolicyzmu i wiernie stawał w obronie niszczonej świątyni. Ujmował się także za prześladowanym w tym czasie katolickim klerem (Komuna dopuściła się rozstrzelania arcybiskupa Paryża). Zob. tamże, 81–82.

<sup>22</sup> C. Norwid, *List do Marii Trębickiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie...*, dz.cyt., 212.

<sup>23</sup> Tamże, 214.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Wydaje się, że w tym fragmencie omawianego listu Norwid miał na myśli samego siebie. Niezrozumienie jego twórczości przyjmował zawsze z goryczą. Pocięgą dla niego była wiara w to, że przyjdzie moment, kiedy Chrystus wynagrodzi mu jego trudy.

<sup>26</sup> C. Norwid, *List do Marii Trębickiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie...*, dz.cyt., 214.

którą odczytujemy w Ewangelii. Jezus Chrystus nie potępia tego, który ze swoją biedą zwraca się do Niego. Wyciąga swoją dłoń do cierpiącego, aby podnieść, wspomóc i dać oparcie. Jest Bogiem, który nie patrzy z obojętnością na mrok, w jakim tkwi człowiek, ale z wielką empatią i zaangażowaniem chce, aby uwolnić go od wszelkiego zła. W takiego Chrystusa wierzy Norwid. Temu Chrystusowi ufa. Dlatego modlitwa jest dla niego pewnego rodzaju odpoczynkiem, gdyż w modlitwie najpełniej zbliża się do swojego Zbawiciela.

### 3. DZISIEJSZE „ZNAKI CZASU”

Po tym, jak na podstawie niektórych *Listów*, zarysowaliśmy cechy duchowości Norwida, wyjaśnijmy teraz, czym są „znaki czasu”. Można to określenie opisywać czysto socjologicznie: „znaki czasu” mogą występować jako wydarzenia, zjawiska lub procesy społeczne (lokalne lub globalne). Wydarzenia mogą inicjować zjawiska i procesy albo być ich akcydentalnym wyrazem<sup>27</sup>. Takimi „znakami czasu”, charakteryzującymi drugie dziesięciolecie XXI w., może być rozpowszechnienie się mediów społecznościowych jako miejsca zdobywania wiedzy, informacji o świecie oraz wymiany poglądów. Media społecznościowe stały się miejscem, gdzie przede wszystkim młodzi ludzie spędzają dużo swojego czasu: wyrażają poglądy, rozwijają zainteresowania, a także zawiązują i utrzymują znajomości. Taki stan rzeczy niesie za sobą korzyści (np. łatwy dostęp do informacji, możliwość rozwijania swoich pasji i zainteresowań), jak również zagrożenia związane z korzystaniem z mediów społecznościowych (np. uzależnienie od Internetu, cyberprzemoc)<sup>28</sup>. Innym przykładem dzisiejszych „znaków czasu” jest tzw. ekologizm. Coraz więcej ludzi interesuje się tym, co ekologiczne i przyjazne środowisku, a wiele krajów propaguje działania na rzecz ochrony klimatu<sup>29</sup>.

Wyrażenie „znaki czasu” można również rozumieć jako zjawiska, które nie są interpretowane tylko z socjologicznego punktu widzenia, ale teologicznie, jako sytuacje, przez które Pan Bóg niejako „dialoguje” ze światem i człowiekiem. Termin „znaki czasu” pojawia się kilkakrotnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Gaudium et spes*. Dokument soborowy pogłębia rozumienie omawianego terminu, oświadczając, że „znaki czasu” to nie tylko konkretne wydarzenia, ale także wewnętrzne przeżycia i poruszenia, jakie są udziałem ludzi w danym momencie historii:

Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napełniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> A. Cygański, *Rozznawanie i interpretowanie znaków czasów: egzegeza homilijna działania Ducha Świętego w życiu Ludu Bożego*, Polonia Sacra 2019, nr 23.3, 107.

<sup>28</sup> *Nastolatki – komunikacja – media elektroniczne. Badania HBSC 2018*, red. W. Ostręga, Warszawa 2019.

<sup>29</sup> Zob. artykuł dostępny na stronie internetowej: <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/climate-change/> (dostęp: 17.04.2021).

<sup>30</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 11.

Kościół naucza, że historię świata przenika obecność Bożego Ducha. Jest tak dlatego że Druga Osoba Boska, Jednorodzony Syn Ojca, stał się Człowiekiem. W nieodwołalny sposób wszedł On w historię ludzkości i każdego człowieka z osobna. Jezus Chrystus jest *celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań*<sup>31</sup>. On po swoim Zmartwychwstaniu obiecał uczniom dar Ducha Świętego, który otworzy ich oczy na rozumienie tego, co Ojciec przygotował<sup>32</sup>. Bez wiary w Zbawiciela i bez pomocy Ducha Świętego człowiek nie jest w stanie odczytywać tych znaków Bożej Opatrzności. Święty Jan Paweł II stwierdził, że

Kościół uznaje, że jedynie Duch Święty, napełniając serca wierzących żywym obrazem Syna Bożego, który stał się człowiekiem, może sprawić, że będą dostrzegać w historii znaki obecności i działania Boga<sup>33</sup>.

Papież Franciszek podczas jednej z wygłoszonych homilii w Domu św. Marty podkreślił, jak istotną zdolnością w życiu chrześcijanina jest umiejętność odczytywania „znaków czasu”. Ojciec Święty, komentując fragment z 21 rozdziału Ewangelii św. Łukasza, w którym Jezus mówi o znakach poprzedzających przyjście Syna Człowieczego, mówił:

Pan chce, byśmy rozumieli co się dzieje: co się dzieje w moim sercu, w moim życiu, w świecie, w dziejach... Co to oznacza, gdy coś się wydarza? To są znaki czasu! Tymczasem duch tego świata podsuwa nam co innego, bo duch świata nie chce, byśmy byli ludem; chce nas jako masę, bez pomysłu, bez wolności<sup>34</sup>.

Chrześcijanin powinien odczytywać i rozumieć to, co dzieje się w jego życiu i otaczającym świecie, ponieważ w różnych obszarach ludzkiej egzystencji należy dostrzec Bożą Opatrzność. Papież surowo ocenia postawę bierności i niepodejmowanie takiej refleksji. „Duch świata” zachęca zaś wierzącego do takiego odrętwienia, aby łatwiej nim manipulować i w konsekwencji zniewolić.

Dariusz Dańkowski SJ formułuje następujące kryteria tego, czym w jego mniemaniu charakteryzują się „znaki czasu”:

Po pierwsze, są to wydarzenia, zjawiska i procesy o charakterze historycznym, w odróżnieniu od wydarzeń o charakterze prywatnym. Po drugie, mają one znaczenie teologiczne i są interpretowane teologicznie, w świetle Ewangelii. Po trzecie, mają charakter personalistyczny, są doświadczalne na gruncie duchowym i przeżywane w duchu wolności<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, nr 45.

<sup>32</sup> J 16, 13–15: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi”.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Zwyczajnego Konsystorza Publicznego*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 4/1998, 14.

<sup>34</sup> Fragmenty homilii dostępne na stronie internetowej: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/11/29/franciszek\\_na\\_porannej\\_mszy\\_rozumie%C4%87\\_znaki\\_czasu\\_odrzucaj%C4%85c\\_pokus%C4%99/pol-751176](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/11/29/franciszek_na_porannej_mszy_rozumie%C4%87_znaki_czasu_odrzucaj%C4%85c_pokus%C4%99/pol-751176) (dostęp: 19.04.2021).

<sup>35</sup> D. Dańkowski, *Znaki Czasu, Życie Duchowe* 2017, nr 91, 91–102.

„Znaki czasu są rzeczywistością społeczno-historyczną i plasują się w dziedzinie kultury. Dotyczą zatem życia ludzi i są zjawiskami o charakterze humanistycznym, nie zaś przyrodniczym. Można uznać,

W tym sensie ważne jest, by podkreślić, że „znaki czasu” mają być nie tyle rozumiane jako bezpośrednia interwencja Pana Boga w historię świata, ile jako „miejsca”, w których On pozostawia swój ślad. „Znaki czasu” to zdarzenia, którymi Stworzyciel posługuje się w tym celu, aby mówić do swoich stworzeń. Wydaje się, że takimi wydarzeniami, które człowiek wierzący powinien dzisiaj odczytywać jako „znaki czasu”, są: pandemia koronawirusa i jej wpływ na życie wspólnoty Kościoła oraz postępująca laicyzacja społeczeństwa, szczególnie młodego pokolenia<sup>36</sup>.

Od marca 2020 r., kiedy to w Polsce z powodu epidemii koronawirusa został wprowadzony pierwszy *lockdown*, bardzo wiele zmieniło się w życiu społeczeństwa. To, co do niedawna było normą dla przeciętnego człowieka, stało się czymś niedostępnym, a w niektórych przypadkach czymś zabronionym. Codziennosc większości ludzi wygląda dziś zupełnie inaczej niż sprzed pojawienia się wirusa SARS-CoV-2: zachowywanie dystansu społecznego, noszenie maseczek, częsta dezynfekcja rąk. Ludzie nie spotykają się ze swoimi przyjaciółmi i znajomymi. Rodziny nie odwiedzają się podczas świąt i jubileuszy. Szkoły oraz uczelnie przeszły na zdalny system nauki, a większość wydarzeń kulturalnych może odbywać tylko w trybie online. Wszystkie te ograniczenia i regulacje zostały wprowadzone w jednym celu: aby uchronić ludzi przed zarażeniem koronawirusem i jego szybkim rozprzestrzenianiem się. Szacuje się, że do tej pory (19 kwietnia 2021 r.) z powodu koronawirusa zmarło w Polsce ok. 60 tys. osób<sup>37</sup>. Z tego powodu pandemia dotknęła znaczną część naszego społeczeństwa.

Rzeczywistość pandemii w sposób oczywisty dotknęła także życia Kościoła. „W przestrzeń Internetu przeniosło się również życie religijne, duszpasterstwo i sprawowanie sakramentów, przede wszystkim niedzielnej Eucharystii”<sup>38</sup>. Wielu wiernych ze względu na obostrzenia sanitarne uczestniczyło bądź wciąż uczestniczy we Mszy św. jedynie za pomocą medialnej transmisji. Zostały także wstrzymane zebrania parafialnych wspólnot, które nie mogły jak dotychczas spotykać się w parafialnych pomieszczeniach. Trzeba przyznać, że

[...] właśnie w okresie społecznego dystansu, izolacji i kwarantanny w wirtualnej przestrzeni rozwijało się duszpasterstwo, kwitło życie religijne, a Kościół umacniał się, mimo braku dostępu wiernych do sakramentów świętych i doświadczenia wspólnoty zgromadzonej fizycznie w tym samym miejscu<sup>39</sup>.

---

że znaki czasu, będące zjawiskami, wydarzeniami i przemianami wytworzonymi przez człowieka, nie są przejawami jakiejś bezpośredniej interwencji Bożej. Jeśli jest w nich obecne działanie Ducha Świętego, to w taki sposób, że działa on poprzez swoje natchnienia i oświecenie wewnętrzne w stosunku do człowieka, a nie przez jakąś interwencję zewnętrzną. Odnosząc się do spraw historycznych, społeczno-gospodarczych i kulturowych prowokują, a nawet zmuszają do zajęcia stanowiska. Są zatem zjawiskami sięgającymi głęboko w sprawy ludzkiego życia, na różnych jego poziomach i płaszczyznach. W takim ujęciu znaki czasu nie zawsze są zjawiskami pozytywnymi, ale w każdym wypadku stawiają człowiekowi trudne i głębokie pytania dotyczące sensu życia”. M. Fijałkowski, *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*, Teologia Praktyczna 2011, nr 12, 199.

<sup>36</sup> Omawiając wymienione „znaki czasu”, skoncentruję się w tej pracy na sytuacji w Polsce.

<sup>37</sup> Dane pochodzą ze strony: <https://koronawirusunas.pl/> (19.04.2021).

<sup>38</sup> W. Skworec, *Słowo wstępne*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2020, 6.

<sup>39</sup> Tamże, 6–7.

Z drugiej strony bardzo wielu ludzi ubolewało nad tym, że nie może uczestniczyć w liturgii w kościele i nie potrafili odnaleźć się w nowej sytuacji. Wiele osób wyrażało swoje obawy z powodu wprowadzania limitu osób w świątyniach albo zawieszania formacji grup parafialnych. Pozbawienie swobodnego dostępu do sakramentów spowodowało, że także w katolickich środowiskach pojawiały się silne głosy protestu wobec epidemiologicznych regulacji. W przestrzeni publicznej szerzyły się krytyczne opinie działań rządu i pasterzy Kościoła, a także można było natknąć się na propagowanie różnych teorii spiskowych, które miałyby wyjaśniać zaistniałą sytuację<sup>40</sup>. Nie dziwi więc to, że wielu wiernych doświadczyło zagubienia, poczucia osamotnienia, a nawet poważnego kryzysu wiary. Niedostateczna formacja wielu katolików prowadziła do tego, że szukali oni odpowiedzi na kryzys związany z epidemią np. w niezatwierdzonych przez Kościół objawieniach prywatnych albo w propagowanych przez niektórych duchownych i świeckich doktryn o Bożej sprawiedliwości i miłosierdziu, które są oparte na niewłaściwym obrazie Pana Boga i Ewangelii<sup>41</sup>.

Wielką troską Kościoła, pasterzy i wiernych jest to, że bardzo szybko zwiększa się liczba młodych ludzi, która dystansuje się od Kościoła i całkowicie porzuca modlitwę oraz przyjmowanie sakramentów<sup>42</sup>. Część badaczy twierdzi, że jeśli taka tendencja utrzyma się w ciągu 20 lat, to nasze kościoły mogą po prostu opustoszeć. Wyraźnie widać przepaść między najmłodszym pokoleniem a starszymi w podejściu do wiary i Kościoła. Mirosława Grabowska z Centrum Badań Opinii Publicznej twierdzi, że jednym z głównych powodów takiego stanu rzeczy jest brak przekazu wiary w rodzinie<sup>43</sup>. W dzisiejszych czasach rodzice nie potrafią w taki sposób rozmawiać z dziećmi, aby skutecznie je katechizować. W wielu przypadkach matki i ojcowie są skoncentrowani na pracy, która pochłania wiele czasu, a przekazywanie treści religijnych nie wydaje się im tak istotne. Zawodzi także katecheza w szkole, która dla wielu młodych ludzi jest nieatrakcyjna i nie przybliżyła ich do aktywnego włączenia się w życie parafii. Coraz większy odsetek uczniów wypisuje się z lekcji religii w szkole. Duchowni nie są już takimi autorytetami dla młodego pokolenia, jak to było 20–25 lat temu. Skandale z udziałem niektórych duchownych, nagłaśniane w mediach oraz szeroko komentowane, kształtują raczej negatywny obraz przeciętnego kapłana w oczach młodych ludzi<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> F. Kucharczyk, *Czy pandemia to bujda*, 9.05.2020, <https://www.gosc.pl/doc/6294076.Czy-pandemia-to-bujda> (dostęp: 21.04.2021).

<sup>41</sup> P. Sawa, *Duszpasterstwo w Polsce w czasie epidemii: mocne i słabe strony, wyzwania, nadzieje*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii...*, dz.cyt., 87–96.

<sup>42</sup> A. Rasińska, *Młodzi w Kościele*, w: *Kościół w Polsce. Raport*, (red. Katolicka Agencja Informacyjna), Warszawa 2021, 119–129.

<sup>43</sup> M. Grabowska, *Sekularyzacja zależy też od Kościoła*, 18.03.2021, <https://www.gosc.pl/doc/6774893.Sekularyzacja-zalezy-tez-od-Kosciola> (dostęp: 23.04.2021).

<sup>44</sup> R. Leśniczak, *Personalizacja wizerunku medialnego Kościoła katolickiego w kontekście nadużyć niektórych duchownych wobec nieletnich. Analiza polskich tygodników opinii (2018–2019)*, *Studia Medioznawcze* 2020, nr 21(2), 554–568; tenże, *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzewskiego „Kler”*. *Studium medioznawcze polskich tygodników opinii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2019, nr 28(2), 153–172.

Szczególnie wyraźnym znakiem oddalania się młodego pokolenia od Kościoła i jego nauki był kryzys związany z ogłoszeniem przez Trybunał Konstytucyjny niezgodności z Konstytucją ustawy, która zezwalała na aborcję w przypadku ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia ludzkiego płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. Decyzja ta spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem przede wszystkim organizacji lewicowych i feministycznych. Jednak nie może umknąć uwadze fakt, że także wielu nastolatków, dwudziesto- oraz trzydziestolatków wyszło na ulice, aby domagać się wprowadzenia bardziej liberalnego prawa aborcyjnego. Dochodziło do niespotykanych dotychczas w naszym kraju zajęć, w których brali udział także młodzi ludzie, takich jak: wchodzenie do kościołów podczas trwającej liturgii czy przeszkadzanie wiernym w modlitwie. Na ulicznych manifestacjach było widoczne przede wszystkim młode pokolenie, a niejednokrotnie to właśnie oni w swoich miejscowościach organizowali taką formę sprzeciwu. Podczas tzw. „czarnych marszów” protestujący kierowali swoje hasła także przeciw Kościołowi i Jego nauczaniu w dziedzinie moralności.

#### **4. PRÓBA ODCZYTANIA WSPÓŁCZESNYCH „ZNAKÓW CZASU” OPARTYCH NA DUCHOWOŚCI CYPRIANA KAMILA NORWIDA**

W świetle powyższych rozważań należy zadać pytania: Do czego Pan Bóg wzywa dzisiaj Kościół? Jakie przesłanie Opatrzności należy odczytać z tych zjawisk, które dla ludzi wierzących są bez wątpienia trudnym doświadczeniem? Kryzys w praktykowaniu i przeżywaniu wiary związany z pandemią koronawirusa oraz wyraźny trend odwracania się młodych ludzi od instytucji Kościoła i jego nauczania (przynajmniej w tych kwestiach, które nie zgadzają się z współczesnymi przekonaniami i tendencjami) są swoistym sygnałem dla wierzących. W tym sensie przeżywany kryzys może być szansą, aby podjąć refleksję i odpowiednio zareagować. Nie może być to jednak odpowiedź nieprzemyślana. Powinniśmy zrozumieć, co Pan Bóg chce nam dzisiaj powiedzieć, aby naszemu działaniu nadać odpowiedni kierunek. Jak we właściwy sposób odczytać współczesne „znaki czasu”?

W tym miejscu można zaczerpnąć z duchowego doświadczenia, jakie pozostawił po sobie Cyprian Kamil Norwid. Sposób, w jaki ten wielki poeta przeżywał i interpretował wydarzenia, jak też nastroje i zjawiska społeczne, może być pomocny dla współczesnych chrześcijan. Należy zachować przy tym właściwe proporcje: poeta żył w innych czasach i zmagał się z innymi problemami. Jednak jego zakorzenienie w Ewangelii i oddanie Panu Bogu, także poprzez lojalność i związek z Kościołem, mogą stanowić asumpt do poszukania Bożego światła.

Wielu ludzi poświęca bardzo dużo, aby uchronić się przed zakażeniem koronawirusem. Życiowym priorytetem staje się to, aby być fizycznie zdrowym. W tę tendencję wpisują się także osoby, które deklarują się jako wierzący. Jak to wyżej zostało opisane, taka postawa pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje w życiu społecznym. Czy jednak człowiek w tych wszystkich swoich



staraniach odnajduje pokój serca? Norwid podkreślał, że ten upragniony pokój może przynieść tylko żywa wiara w Chrystusa. Wydaje się, że pandemia koronawirusa pokazała, że wielu wierzącym i religijnie praktykującym ludziom brakuje doświadczenia mocnej i żywej więzi z Chrystusem, która byłaby opoką, na której można się egzystencjalnie oprzeć. Można zaryzykować tezę, że Pan Bóg przez te wszystkie doświadczenia pokazuje dzisiejszemu człowiekowi, że przeciętność w kroczeniu za Nim nie wystarczy i trzeba całym swym sercem i ze wszystkich sił przyłgnąć do Ewangelii. Chrystusowego pokoju nie da się też osiągnąć tylko poprzez wprowadzanie sanitarnych regulacji albo przez zaaplikowanie ludziom szczepionek. Z medycznego punktu widzenia jest to oczywiście ważne. Jednak jeśli w tym wszystkim współczesny człowiek zapomina o duszy i niejako stawia opór Chrystusowi i Jego Ewangelii, upragnionej harmonii nie osiągnie i społecznej równowagi nie zaprowadzi.

Norwid twierdził, że odejście od Boga i Jego Ewangelii będzie skutkowało tym, że On sam podejmie jakąś interwencję wobec ludzi. Nie pozostawi takiej postawy bez odpowiedzi. Może to wszystko, co przyniosła nam pandemia jest Bożym dopustem. Kryzys epidemiologiczny został przez niektórych nazwany Bożą karą. Niektórzy teolodzy i chrześcijańscy myśliciele zareagowali sprzeciwem wobec takiej interpretacji pandemii. Ale przecież nie jest to koncepcja niezgodna z Objawieniem i Tradycją. Trzeba także pamiętać, że chodzi o karę, która „nie jest zatraceniem się w gniewie, wyładowaniem agresji i przygnieceniem ciężarem nie do uniesienia. Owszem, nie jest to przyjemne doświadczenie, bywa bardzo trudne, ale w nim samym tkwi nadzieja”<sup>45</sup>. Bóg wstrząsa nami nie dlatego, aby się na nas zemścić, ale aby nas zawrócić z niewłaściwie obranej drogi, byśmy znowu mogli odkryć i skoncentrować się na tym, co najważniejsze.

Młodzi ludzie oddalają się od Kościoła. Laicyzacja społeczeństwa postępuje. Norwid podpowiada, że człowiek wiary nie może poddać się tym przeciwnościom, a chrześcijanina określa jako „gladiatora Prawdy”. Może wydawać się to za zbyt ostre określenie, ale Norwidowi przecież nie chodzi o dosłowną konotację słowa „gladiator”. Chodzi tu o wewnętrzną postawę, która cechowała także Apostołów i pierwsze pokolenia chrześcijan. Wobec świata, który nie zna Chrystusa, który nie chce w Niego uwierzyć i który odrzuca Ewangelię, trzeba z wytrwałością i wewnętrzną siłą głosić Prawdę – Słowo Chrystusa. Obwieszczać je nie przemocą, ale z mocnym przekonaniem. Niczym żołnierz, który jest zobowiązany do tego, by wypełnić bardzo trudną i niebezpieczną misję. Posłannictwo to, zgodnie ze Słowami Mistrza, jest wyjściem z miłością. Trzeba przy tym być przygotowanym na odrzucenie, niezrozumienie i trudy. Tak właśnie swoją misję jako artystę rozumiał Norwid i tak przeżywał brak zrozumienia swojej twórczości.

W tym miejscu znowu należy podkreślić wagę osobowej zażyłości z Jezusem Chrystusem, bez której poświęcenie nie jest możliwe. Jeżeli nie idzie się po Jego śladach, chrześcijanin staje się piewcą jakiś wartości i swojego punktu widzenia, a nie głosicielem Prawdy – Ewangelii. Bez więzi z Chrystusem apostołowie Piotr i Paweł

---

<sup>45</sup> M. Miduch, *Kara Boża czy lekcja do odrobienia?*, Życie Duchowe 2020, nr 104, 27–34.

nie byliby zdolni tyle poświęcić, a z całą pewnością nie położyliby swego życia na szali. „Gladiator Prawdy” nie poddaje się rezygnacji, ale w każdym położeniu powinien „nastawać w porę i nie w porę”<sup>46</sup>.

Odchodzenie tak wielu ludzi od wiary i Kościoła może być wezwaniem Pana Boga do apostołskiej gorliwości, która cechowała postawę pierwszych chrześcijan. Czasy, w jakich przyszło nam żyć, wymagają rezygnacji z własnego komfortu, dotychczasowych przywilejów, a może i własnego bezpieczeństwa. Należy podjąć to ryzyko, ponieważ sam Jezus mówi:

kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje! Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa. Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie?<sup>47</sup>.

Współczesny człowiek niechętnie słucha tego, co jest przeciwne jego najgłębszemu przekonaniu. Przyjmuje wobec tego postawę obronną. Woli żyć w pewnej iluzji, co też Norwid wypominał współczesnym. Zwolennicy dzisiejszych prądów myślowych (np. indywidualizmu, konsumpcjonizmu, ideologii gender czy ateizmu) także starają się zepchnąć Pana Boga na margines, a naukę Ewangelii wziąć w nawias lub interpretować w dogodny dla siebie sposób. Również z tego powodu, chrześcijanin powinien liczyć się z odtrąceniem ze strony świata. Jednak z tego duchowego poligonu uczeń Chrystusa nie można zdezerterować, lecz ufnie trwać w Chrystusie i cierpliwie głosić innym Ewangelię.

Norwid może nas umocnić swą postawą ufności względem Pana Boga. Wobec problemów finansowych, a także zdrowotnych komplikacji zawierał swą sytuację Opatrzności. Oczywiście miewał momenty kryzysu i załamania. Ale wierzył w to, że Chrystus, któremu się poświęca, sam służy swoim wiernym uczniom i chce być bliski człowiekowi. Chrystus nie odrzuca człowieka, który przychodzi do Niego ze swoją biedą czy duchową chorobą. Jego Serce jest ciągle otwarte na tych, którzy błądzą i oddalili się od Niego, ponieważ każdego chce uwolnić od zła i poprowadzić do poznania Prawdy – zbawienia w Jego miłości.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- Norwid C., *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. VIII, Warszawa 1971, 114–116.
- Norwid C., *List do Józefa Bohdana Zaleskiego*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. VIII, Warszawa 1971, 120–122.
- Norwid C., *List do Michaliny Dziekońskiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. VIII, Warszawa 1971, 173–174.
- Norwid C., *List do Marii Trębackiej*, w: *Cyprian Norwid. Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. VIII, 208–215.

<sup>46</sup> Por. 2 Tm 4, 2

<sup>47</sup> Łk 9, 23b–25

Norwid C., *Modlitwa*, w: S. Sawicki, *Nie są nasze – pieśni nasze. Wiersze religijne*, Kielce 2021, 62.  
Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 1965.

### Opracowania

- Chlebowski P., „*Modlitwa*” Cypriana Norwida, *Pamiętnik Literacki* 2003, nr 4, 51–64.  
Cieślak S., *Sylwetka duchowa Cypriana Norwida (1821–1882)*, Warszawa 2013.  
Cygański A., *Rozeznawanie i interpretowanie znaków czasów: egzegeza homilijna działania Ducha Świętego w życiu Ludu Bożego*, *Polonia Sacra* 2019, nr 23.3, 103–122.  
Dańkowski D., *Znaki Czasu*, *Życie Duchowe* 2017, nr 91, 91–102.  
Fert J.F., *Życie Cypriana Norwida*, Kielce 2020.  
Fijałkowski M., *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*, *Teologia Praktyczna* 2011, nr 12, 195–204.  
Grabowska M., *Sekularyzacja zależy też od Kościoła*, 18.03.2021, <https://www.gosc.pl/doc/6774893>.  
*Sekularyzacja-zalezy-tez-od-Kosciola* (23.04.2021).  
Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Zwyczajnego Konsystorza Publicznego*, w: *L’Osservatore Romano*, wyd. polskie, 4/1998, 14.  
Kucharczyk F., *Czy pandemia to bujda*, 9.05.2020, <https://www.gosc.pl/doc/6294076>.  
*Czy-pandemia-to-bujda* (21.04.2021).  
Leśniczak R., *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzowskiego „Kler”*. *Studia medioznawcze polskich tygodników opinii*, *Łódzkie Studia Teologiczne* 2019, nr 28(2), 153–172.  
Leśniczak R., *Personalizacja wizerunku medialnego instytucjonalnego Kościoła katolickiego w kontekście nadużyć niektórych duchownych wobec nieletnich*. *Analiza polskich tygodników opinii (2018–2019)*, *Studia Medioznawcze* 2020, nr 21(2), 554–568.  
Miduch M., *Kara Boża czy lekcja do odrobienia?*, *Życie Duchowe* 2020, nr 104, 27–34.  
*Nastolatki – komunikacja – media elektroniczne. Badania HBSC 2018*, red. W. Ostrega, Warszawa 2019.  
Rasińska A., *Młodzi w Kościele*, w: *Kościół w Polsce. Raport*, red. Katolicka Agencja Informacyjna, Warszawa 2021, 119–129.  
Sawa P., *Duszpasterstwo w Polsce w czasie epidemii: mocne i słabe strony, wyzwania, nadzieje*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2020, 81–106.  
Skworec W., *Słowo wstępne*, w: *Duszpasterstwo w czasie pandemii. Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek Katowice 2020, 5–11.  
Sławińska I., *Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*, *Znak* 1966, nr 144, 6, 718–735.

### Strony internetowe

- <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/climate-change/> (17.04.2021)  
[http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/11/29/franciszek\\_na\\_porannej\\_msy\\_rozumie-%C4%87\\_znaki\\_czasu\\_odrzucaj%C4%85c\\_pokus%C4%99/pol-751176](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2013/11/29/franciszek_na_porannej_msy_rozumie-%C4%87_znaki_czasu_odrzucaj%C4%85c_pokus%C4%99/pol-751176) (19.04.2021).  
<https://koronawirusunas.pl/> (19.04.2021).

**„THROUGH EVERYTHING YOU SPOKE TO ME – LORD!”  
HOW DOES CYPRIAN NORWID (1821–1883) HELP US UNDERSTAND  
THE CONTEMPORARY „SIGNS OF THE TIMES”?**

Summary

The article describes the characteristic features of Cyprian Kamil Norwid's spirituality on the basis of selected *Letters* from this writer. Norwid is a unique figure of the 19th century for Polish history and culture. The example of his spiritual life can inspire contemporary Christians. The discussed *Letters* indicate Norwid's close relationship with God, his trust in Providence in life's hardships and adversities and the conviction with which he proclaimed Christ and His Gospel. Norwid's spiritual example helps us to properly read the contemporary „signs of the times”. Especially during the crisis caused, among others, by the coronavirus pandemic and progressive secularization, Norwid's thoughts are also relevant today.

**Key words:** Cyprian Kamil Norwid's spirituality, “signs of the times”, coronavirus pandemic, secularization

**Nota o Autorze**

Ksiądz **Grzegorz BIELAK** – prezbiter diecezji siedleckiej. Studiował teologię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem, którą ukończył w 2014 r. Obecnie odbywa studia licencjackie z teologii duchowości na Akademii Katolickiej w Warszawie. Pełni funkcję wikariusza parafii Chrystusa Miłosiernego w Białej Podlaskiej oraz katechety w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. Cypriana Norwida w Białej Podlaskiej.

Kontakt e-mail: [gbielak88@gmail.com](mailto:gbielak88@gmail.com)

MAŁGORZATA JAROSZEK

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa*

## KATYN – GOLGOTHA OF THE EAST

Poland has experienced two cruel systems. One of them was fascism, symbolized by the German Nazi concentration camps at Auschwitz-Birkenau. The second one was Stalinism, Katyn will remain its symbol forever. For over 50 years, no other issue in Polish-Soviet relations was as concealed as the Katyn massacre. In this essay, I will talk about the genocide in 1940 on 22,000 Poles (soldiers and civilians), investigations in this matter, and the fight for the truth. Everyone knew that any public statement about this crime could have significant consequences, such as dismissal from work or school expulsion. The Katyn genocide was a war crime that was first concealed and then distorted for the longest time. It can be said that it was a crime against the Polish nation<sup>1</sup>.

For many years, the press, radio, and television did not talk about it. On April 13, 2020, Polish people celebrated the Katyn Massacre Remembrance Day<sup>2</sup>. In the spring of the year 1940, during two months in and around Katyn (currently in Russia), executioners from the NKVD, ordered by the Soviet authorities, murdered 21,857 prisoners of war with a shot in the back of the head. NKVD-People's Commissariat for Internal Affairs was the interior ministry of the Soviet Union<sup>3</sup>. This enormously evil deed of the Bolsheviks is called the Golgotha of the East. Golgotha is a place near Jerusalem where convicts were executed. Christians believe that Jesus Christ was crucified in this place<sup>4</sup>. Similarly, innocent Polish officers were killed at this place of execution. The name of the crime comes from the village of Katyń near Smolensk, where victims were murdered and buried.

To understand the history of the murder of Polish prisoners of war in Katyn, one must go back in memory to the beginning of the Second World War. On September

---

<sup>1</sup> L. Sajdak, *25 lat temu Związek Sowiecki przyznał się do zbrodni katyńskiej*, dzieje.pl 13.04.2015 (Sajdak, 2015)

<sup>2</sup> I. Murawska, *Dzień Pamięci Ofiar Zbrodni Katyńskiej*, Polskie Radio 13.04.2020 (Polskie Radio, I. Murawska, 2020)

<sup>3</sup> M. Kuźniar-Plota, „*Decision to commence investigation into Katyn Massacre*”. Departmental Commission for the Prosecution of Crimes against the Polish Nation. 30.11.2004 (Kuźniar-Plota, 2004)

<sup>4</sup> H. Chisholm, ed. (1911). „Calvary”. *Encyclopædia Britannica* (11th ed.). Cambridge University Press. (Chisholm, 1911)

1, 1939, Nazi Germany invaded Poland. While two hundred Poles heroically fought off massive Wehrmacht attacks, the real war began in Moscow. On August 23, 1939, in the Kremlin, representatives of the Third Reich and the Soviet Union signed the Ribbentrop-Molotov non-aggression pact, thus starting Poland's fourth partition. The additional secret protocol assumed that the Third Reich and the USSR would detach along the Narew, Vistula and San rivers. The Soviet invasion of Poland began on September 17, 1939. As a result of the ongoing war and the Soviet attack, 250,000 soldiers and officers were taken prisoner on the USSR territories. The Soviet authorities wanted to remove the intelligentsia and leaders as soon as possible. This was necessary to facilitate the indoctrination and subjugation of Polish society<sup>5</sup>.

On September 19, 1939, Lavrenty Beria created a board of prisoners of war. Captives were held in harsh conditions and in a state of hunger. They were imprisoned at some old monasteries. There were eight generals, 55 colonels, 127 lieutenant colonels, and 230 majors—at the largest of the camps located in Ostashkov<sup>6</sup>. The People's Commissar of Internal Affairs of the NKVD issued an order in which he wrote that they were all enemies of Soviet power and had expressed their hatred towards this country. Lavrenty Beria, on March 5, 1940, submitted a document addressed to the Politburo in the Kremlin. The political police chief issued a four-page note with a proposal to murder prisoners of war who threatened the USSR from Kozelsk, Ostashkov, and Starobielsk, and slaves held in Ukraine and Belarus. This order concerned the extermination of 21,768 people who were recognized as enemies of the nation and called prisoners of war. Beria, on March 22, 1940, issued another order number 00350 about the discharge of NKVD prisons. This liquidation was equal to the shooting of people residing there. It lasted from April 3 to May 19. Officers from the Kozelsk camp were shot in Katyn, those from Starobielsk – in Kharkiv, and police officers from Ostaszów – in Kalinin. The prisoners were executed in prisons in Minsk, Kyiv, Kharkiv, and Kherson<sup>7</sup>.

Prisoners of war from the Kozelsk camp were transported by trucks to the train station. It was there that their dramatic journey to the town of Gniezdowo, located 18 km from Smolensk, began. The wooden carriages in which these people traveled were called stolypinki. Prisoners from Starobielsk had to reach the train station in Kharkiv, while prisoners from Ostashkov were forced to walk to the nearby train station. From there, they were transported to Kalinin. To this day, historians have the most certain knowledge about the prisoners from Ostaszów and Starobielsk. They were taken to the NKVD regional networks, where they were to wait in cells for further decisions. It was then that the executions began. The NKVD officers took turns calling out the prisoners names and taking them to another location where,

---

<sup>5</sup> M. Ray, *German-Soviet Nonaggression Pact*, Calvary Encyclopædia Britannica Cambridge University Press, 2011 (Ray, 2011)

<sup>6</sup> W. Kowalski, *Ławrientij Beria (1899–1953)*, [dzieje.pl](http://dzieje.pl) 20.07.2020 (Kowalski, [www.dzieje.pl](http://www.dzieje.pl), 2020)

<sup>7</sup> S. Górkiewicz, *Katyń 1940* Strona poświęcona Zbrodni Katyńskiej [ipn.gov.pl](http://ipn.gov.pl) 25.07.2020 (Górkiewicz, 2020)

their hands were tied behind their back and they were shot in the back of the head<sup>8</sup>.

According to Dmitry Tokarev from NKVD, up to 250 people were killed in one night in Ostaszewo. An individual person was murdered every 2 minutes. Then his body was quickly thrown from the cell to the courtyard, and then the corpse was loaded into a truck. There were two convoys of these vehicles with bodies in one night. Trucks from Kalin reached Miednoje, and from Kharkiv to Pietychatek, where the bodies were thrown into pits dug in the ground. People from around that area heard, that „The Russians could not allow any local witnesses to see this done”<sup>9</sup>. Historical sources say that the prisoners from Kozielsk were shot in the basement of the NKVD headquarters at Smolensk. The first shots were fired at Polish prisoners of war on April 4 in Katyn.

During the occupation, Henryk Troszczyński, a Polish soldier of the Armia Krajowa-Home Army, was taken to work in Katyn. He was one of the first people to learn about this terrible Soviet murder. Troszczyński witnessed the discovery of the first grave. As Troszczyński mentioned in one of the interviews, that there were eight pits all together, in which bodies were found, and from where 4,321 murder victims were recovered<sup>10</sup>. From the Soviet perspective, the Katyn massacre can be considered an example of the NKVD's „success”.

Among those brutally murdered Poles was one woman, lieutenant pilot Janina Lewandowska, daughter of Józef Dowbor-Muśnicki, general of the tsarist army. During the war, as a sport pilot, she volunteered for the military. There was also a little boy lying beside her in the pit of death, wearing a navy-blue suit and shorts<sup>11</sup>.

Three years later, people found bodies buried. When the Russians entered the Katyn area, all other witnesses of the exhumation disappeared without a trace. Henryk Troszczyński was the only survivor, he was bought by his father, after returning to Warsaw, he joined the Home Army and took part in the Warsaw Uprising. For years, communist propaganda did everything to ensure that the victims' families would never learn Katyn's truth. Among the victims were 18 generals, 350 colonels and lieutenant colonels, thousands of officers, 6,000 police officers, and other uniformed professions, 107 scientists, lecturers of Polish and European universities, 700 lawyers, judges, prosecutors, several dozen priests, inventors, industrialists, and entrepreneurs<sup>12</sup>.

They were the flower of Polish intelligentsia, professional soldiers and reservists at the peak of their careers, and they became Stalin's defenseless prisoners of war. As a nation, we should always take care that the history of this crime is never

---

<sup>8</sup> R. Szubarczyk, *Polscy jeńcy w obozie w Kozielsku, rozstrzelana Polska*, radiomaryja.pl, 16.03.2010 (Szubarczyk, 2010)

<sup>9</sup> T. Kisielewski, *Katyn. Zbrodnia i kłamstwo*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2008, p. 76 (Kisielewski, *Katyn. Zbrodnia i kłamstwo*, 2008)

<sup>10</sup> M. Domżańska, *Archiwum historii mówionej, Henryk Troszczyński „Murarz” 1944.pl* (Troszczyński, 2010)

<sup>11</sup> T. Kisielewski, *Katyn. Zbrodnia i kłamstwo*, Poznań 2008, str. 81–83 (Kisielewski, *Katyn. Zbrodnia i kłamstwo*, 2008)

<sup>12</sup> D. Gorajczyk, *Zbrodnia Katyńska*, Instytut Pamięci Narodowej, Kraków, 2014 (Gorajczyk, 2014)

forgotten. However, what needs to be emphasized, is that no one was ever tried, and no person expressed remorse over this terrible Katyn massacre. The world seems to be silent as if nothing happened.

Russia has so far not paid any compensation to the NKVD victims. Vladimir Putin does not admit to the world any responsibility for the murder of thousands of Poles in the Katyn forest. The Russian government still does not want to cooperate with the families of the victims. As long as the Russians do not plead guilty for the Katyn massacre and condemn Stalin's policies, the Politburo, and all those who for years concealed the criminal truth, Polish-Russian relations will not improve<sup>13</sup>.

Poles' characteristic feature is to have honor, pride, and courage in the fight for historical truth. They have proved it many times by taking actions during 123 years of captivity to regain independence. They took part in uprisings, created a culture of Polish traditions connected with the Catholic religion. Thanks to this, Poland retained its identity and national heritage.

The puzzling fact is why 20% of the officers found in the mass graves were tied up. They had their hands tied behind their backs and their heads with the same rope so that if they tried to free themselves, they would choke at the same time. On June 22, 1941, the Third Reich invaded the USSR. On July 30, 1941, the Sikorski-Majski Agreement was signed<sup>14</sup>. General Władysław Anders was ordered to create the Polish Army in the East. This army was missing 45% of its officers who disappeared without a trace. General Sikorski became involved in this matter. On December 3, 1941, he came to Moscow. In the Kremlin, he talked with Józef Stalin about Polish soldiers in the camps in Kozelsk, Osztakowo, and Starobelsk. The Soviet leader informed him that they had possibly fled to Manchuria. According to a Russian witness's testimony, Polish construction workers employed in Kozia Góra in 1942 learned from residents about mass graves in this region. A group of Poles found the body of a Polish officer buried underground.

During the trial in Nuremberg, one of the Germans testified that in February 1943, information about the body of a man found by a wolf reached the headquarters of the 537<sup>th</sup> Communications Regiment in the Katyn Forest. On April 13, 1943, the German radio reported that Polish officers' mass graves had been found near Smolensk. The Russian Press Agency TASS said that fascists killed Polish prisoners of war working in a nearby forest. The Germans wanted the world to know that the Soviets had murdered Poles in Katyn and nearby towns. The Germans knew about the place where the murdered Polish prisoners of war were buried as early as 1942. The Polish workers from the German Todt organization, working in the vicinity of Katyn, learned from the local population about the graves of Polish soldiers. The German authorities did not take any interest in this case at that time. They returned to it only later during January and February 1943, after the Germans' defeat at Stalin-grad. Nazi propaganda decided to use the information about the crime against Polish officers committed by the Soviets to start a quarrel between the Allies.

---

<sup>13</sup> P. Cizak, *Reparacje wojenne dla Polski. Polacy chcą od Niemców odszkodowania* money.pl 12.09.2019 (Cizak, 2019)

<sup>14</sup> A. Paul, *Katyn*. Wydanie poszerzone, Warszawa 2010, 190 (Paul, 2010)



The first exhumation works began on March 29, 1943, and lasted until April 11, when the Supreme Command of the Land Forces of the Third Reich issued an order to dig up the local mass graves. Professor Gerhard Buhtz headed the exhumation commission. He was a Nazi and a director of the Institute of Forensic Medicine and Forensics at the University of Wrocław. On April 11, a Polish delegation of researchers came to Katyn. Until then, 160 bodies were recovered, including two generals: Bronisław Bohaterewicz and Mieczysław Smorawiński. The Germans wanted as many people as possible to learn about the murder of Poles in Katyn. To provide information, they organized trips to Smolensk for journalists and Wehrmacht soldiers and they held press conferences<sup>15</sup>.

The Germans had control over the Polish Red Cross Technical Commission that came to Katyn. Adolf Hitler ordered that on April 10, 1943, Poles from the territories occupied by the Third Reich should go to Katyn. They were the writers Ferdynand Goetel and Jan Emil Skiwski. Germany exercised a great deal of control over the Polish Red Cross. Interestingly, the Polish Red Cross was invited to participate in the research three hours before the plane's departure to Katyn. Kazimierz Skarżyński, Secretary-General of the Polish Red Cross, was appointed the team leader. Skarżyński prepared the first secret report on the Katyn massacre in June 1943. This document was not released until 1989. The fate of the Secretary-General was challenging after the Red Army entered Warsaw. To conceal his identity, he changed his name, stayed for some time in London and Nuremberg, and eventually moved to Canada for good.

From April 28 to 30, 1943, the International Medical Commission, established on the Germans' initiative, also visited Katyn. It consisted of 12 representatives of forensic medicine from the countries occupied by the Third Reich and Switzerland. The German documentation from the exhumation of „Amtliches Material Zum Massenmord von Katyn” was issued by them in September 1943. There were written testimonies obtained from Russian witnesses from the vicinity of the murder site, a protocol from the International Medical Commission's work, an exhumation report by prof. Gerhard Buhtz, a list of badly decomposed remains of people who were identified and photos<sup>16</sup>.

After the exhumation works were completed, the Polish Red Cross prepared a „Confidential Report” in June 1943, which was sent to the Polish Government-in-Exile in London. Polish and German experts investigating the Katyn massacre found that the cause of death of several thousand Poles was a shot in the back of the head with a German 7.65mm Walther pistol.

In September 1943, after the Germans left the Smolensk area, a unique team of operational and investigated officers of the NKVD and the Soviet military counterintelligence Smiersz begin working in Katyn. This team's head was one of the

---

<sup>15</sup> M. Komaniecka, *Katyn Massacre – Basic Facts*, Kraków ipn.gov.pl (Komaniecka, Katyn Massacre-Basic Facts, 2020)

<sup>16</sup> A. Kruszyńska, *Wydano katyńskie listy ekshumacyjne i dokumenty PCK z lat 1943–1944*, dzieje.pl 25.04.2013 (Kruszyńska, 2013)

foremost perpetrators of crimes against Polish prisoners of war in Katyn and the first deputy of Lavrenti Beria-Vsevolod Merkulov (1895–1953). The NKVD investigation lasted until January 1944<sup>17</sup>. At the end of the research work, the team of the People's Commissariat of Internal Affairs of the USSR issued the document „Information on the preliminary investigation into the so-called Katyn case”.

On January 24, 1944, a special Soviet commission was established by prof. Nikolai Burdenka. It transferred the falsified information to the public after the extraction and examination of 925 bodies of Polish officers murdered in Katyn. His investigation showed that the Germans committed this inconceivable crime between September and December 1941. The Germans reported the discovery of mass graves on April 13, 1943. The USSR tried to hide the truth about this crime and blame Germany. On April 15, the Soviet Information Bureau, to blame the Third Reich, announced that Polish prisoners of war worked on construction works. In the summer of 1941, fascist executioners murdered them. This crime was to take place after the Soviet troops left the Smolensk region<sup>18</sup>. In Nuremberg, in 1945–1949, criminal trials against the Third Reich's main criminals were held before the International Military Tribunal, and then before American military courts. In 1946, at one of the trials before the tribunal, the Soviet Union wanted to blame the Germans for the murder of Polish officers in Katyn. Soviet accusers claimed that the full responsibility for this murder rested with the German 537<sup>th</sup> working battalion staff, commanded by Col. Arnes. The indictment includes a point about the shooting of 11,000 Polish officers in Katyn in September 1941. The shocking fact is that this falsified information was taken from an investigation by the Soviet Burdenko commission in 1944. The Soviet side appointed witnesses who testified in favor of the USSR. One of them was a member of the Burdenka commission's forensic physician, Wiktor Prozorowski. He suggested that the Germans searched the murdered officers' pockets to find documents and valuables in them<sup>19</sup>. Simultaneously, the Polish government in London asked its representative in Switzerland to ask the International Red Cross to examine Katyn's graves. On April 17, the Polish authorities sent a letter to this effect in Geneva. The Soviet Union did not want the Katyn investigation to be conducted by the ICC. On April 19, 1943, an article was written in the Soviet daily Pravda entitled “Polish helpers of Hitler”, harassing Poles<sup>20</sup>.

However, in its verdict issued on September 30, 1946, the Nuremberg Tribunal omitted the murder of Polish officers due to a lack of evidence. It is worth noting that the Soviet judge Iona Timofeevich Nikitchenko rejected the court's decision. Professor Witold Kulesza said the Americans knew that the Soviets were the perpetrators of the Katyn massacre. However, during the Nuremberg trial, the Americans remained

---

<sup>17</sup> M. Komaniecka, *Orędownik Sprawy Katyńskiej*, Biuletyn 4 2010, IPN Kraków (Komaniecka, *Orędownik Sprawy Katyńskiej*, 2010)

<sup>18</sup> S. Kalbarczyk, *Zbrodnia katyńska w kręgu prawdy i kłamstwa*, Warszawa 2010, p. 252 (Kalbarczyk, 2010)

<sup>19</sup> B. Świącicki, *Dziennik Bałtycki*, nr 47, R.II, 17 lutego 1946 – *Katyn – największa zbrodnia wojenna Niemiec przed trybunałem w Norymberdze*, (Świącicki, 1946)

<sup>20</sup> K. Strzyczkowski, *Zbrodnia katyńska – kłamstwa komisji Burdenki*, polskieradio.pl 01.21.2020 (Strzyczkowski, 2020)

silent, allowing Soviet prosecutors to attempt to attribute the Katyn massacre committed by the Soviets to the Germans<sup>21</sup>.

In 1952, in Washington, the United States Congress Special Investigation Commission's report to Investigate the Katyn Massacre, chaired by Ray John Madden of Indiana, was published. He informed that the Soviet Union was entirely responsible for the Katyn massacre. In 1951, the US House of Representatives established a Special Investigative Commission to Investigate the Facts, Evidence, and Circumstances of the Katyn Forest Murder, chaired by the lawyer and Congressman Ray John Madden (1892–1987). For a year, the commission conducted a comprehensive investigation, collecting materials and questioning over 100 witnesses from the USA, Great Britain, Germany, and Italy. The commission's work proved that the Americans withheld the Katyn massacre's historical truth, hiding it from the rest of the world. The Madden report is the only authentic and most relevant evidence confirming the USSR's guilt for 22,000 Poles' genocide<sup>22</sup>. The author of the Katyn report, the pre-war president of the Polish Writers' Union, Ferdynand Goetel, was accused of having the information prepared for the needs of, after his return to Poland, the reptilian press.

In the 1940s and 1950s, the Polish press repeatedly published propaganda articles to conceal the historical truth about the Katyn massacre of 1940. „Głos Warszawy,” posted by „Wiesław,” played an essential role in reproducing untrue information about this crime<sup>23</sup>.

The most vigorous propaganda attacks happened in 1945 at the end of World War II and in 1952. At that time, an investigation by the US Commission was ongoing. For decades, the communists tried to prove that the Nazis were responsible for this genocide, who, like in Auschwitz-Birkenau and many other camps, murdered millions of Poles<sup>24</sup>.

The United States and Great Britain have, for many years, concealed the truth about the murder of 22,000 Polish officers in Katyn by the NKVD. US soldier Lt. Col. John Huff Van Vliet Jr., on May 22, 1945, reported on the exhumation carried out by the Germans in 1943, in which he stated that the responsibility for this genocide rested with the USSR. This document shows that soldiers from the British army also went to Katyn together with German researchers. At that time, the President of the United States was Franklin Delano Roosevelt. He did not reveal the truth about Katyn, because the USSR was an ally of the United States during World War II and the President feared at that time that there would be a collapse of the Allied coali-

---

<sup>21</sup> I. Kozłowska, *Proces norymberski z cieniem hańby*, rozmowa z prof. Witoldem Kuleszą, *Nasz Dziennik*, 09.12.2012 (Kozłowska, 2012)

<sup>22</sup> W. Wasilewski, *Mord w Lesie Katyńskim. Przesłuchania przed amerykańską komisją Maddena w latach 1951–1952*, t. 1, Warszawa 2017, 680 s (Wasilewski, *Mord w Lesie Katyńskim. Przesłuchania przed amerykańską Komisją Maddena w latach 1951-1952*, tom 1, 2017)

<sup>23</sup> W. Wasilewski, *Komunizm: system – ludzie – dokumentacja* rocznik naukowy 5 (2016) Instytut Pamięci Narodowej, Polska (Wasilewski, *Komunizm: system-ludzie-dokumentacja*, 2016)

<sup>24</sup> K. Utracka, *The Katyn Massacre – Mechanisms of Genocide* warsawinstitute.review 18.05.2020 (Utracka, 2020)

tion in the fight against the Nazi Third Reich<sup>25</sup>. The head of the British government, prime minister Winston Churchill like the US president, knew very well that Joseph Stalin had ordered the killing of 22,000 Poles in Katyn. Churchill concealed this truth because he wanted to preserve the unity of the anti-Nazi coalition<sup>26</sup>.

On April 13, 1990, after 50 years of lies, propaganda, and repression, the Russians admitted that the NKVD had murdered Polish officers in Katyn. The Secretary-General of the CPSU Central Committee, Mikhail Gorbachev, invited General Wojciech Jaruzelski, the President of Poland, to Moscow. On April 13, 1990, Gorbachev handed over to the President of the Republic of Poland two files containing a list of Polish prisoners of war in Starobielsk and a description of transports from the camps in Kozelsk and Ostashkov to the places of execution. Jaruzelski did not receive the decision of the Politburo of March 5, 1940, to kill the Polish officers, as this document was lost somewhere for unknown reasons. On April 13, 1990, the Russian press agency TASS reported that the NKVD carried out the Katyn massacre<sup>27</sup>.

On October 14, 1992, there was a breakthrough in reaching the sources of truth. President Yeltsin of Russia gave orders to the chairman of the State Archives Committee, prof. Rudolf Pichoji, to hand over to the then reigning Polish President Lech Wałęsa, as well as to the Russian Constitutional Tribunal, secret documents from a file no. 1 concerning the Katyn massacre. They contained an order to shoot Polish prisoners of war in the USSR, issued by the Politburo on March 5, 1940. In 1991, more remains of victims murdered by the NKVD were discovered at Katyn. On August 2, 1993, a report issued by the Chief Military Prosecutor's Office of the Russian Federation stated that the Katyn massacre was one of the most severe crimes against peace and humanity. Item 6 of this report contained information that the NKVD murdered 14,522 prisoners of war in Starobielsk, Ostashkov, Kozielsk, Kharkiv, and Kalinin<sup>28</sup>. In 2004 the Russian Prosecutor General's Office informed the Polish Institute of National Remembrance that the Katyn massacre not be classified as a crime against humanity. From 1990 to 2004, no one was charged with any crime. The Russian prosecutor's office rejected the provision that the Katyn massacre was genocide. The Russians concluded their investigation into the Katyn massacre on September 21, 2004. They argued that after more than 60 years, those guilty of the Katyn massacre were no longer alive and thus refused to provide Poles with 116 out of 183 volumes of documents describing the course of the genocide of 1940. The Polish side found out about the investigation on September 29, 2004, during the President of the Republic of Poland, Aleksander Kwasniewski's visit to the Kremlin<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> B. Chrabota, *Ameryka odslania Katyń*, 24.08.2012 rp.pl (Chrabota, 2012)

<sup>26</sup> M. Mądrzejewski, *Popołudnie z jedyką, rozmowa z Piotrem Długoleckim, historykiem z MSZ Polskie Radio* 04.09. 2015 (Mądrzejewski, 2015)

<sup>27</sup> K. Krzykowska, 13 kwietnia 1990 r. był końcem kłamstwa katyńskiego dzieje.pl, 13.04.2018 (Krzykowska, 2018)

<sup>28</sup> M. Komaniecka, *The Person and the Challenges*, Volume 3 (2013) Number 2, p. 65–92 (Komaniecka, *The Person and the Challenges*, no 2, Vol. 3, 2013)

<sup>29</sup> D. Boćkowski, A. Dzienkiewicz, *Katyń – zbrodnia (nadal) chroniona tajemnicą państwową*, Władimir Abarinow: *Oprawcy z Katynia*, Kraków 2007, s. 311–327 (D. Boćkowski, 2007)

It is a harrowing matter of not knowing the place of burial of 3,870 Poles. Their names appeared on the so-called Belarusian Katyn list, which has also not been found<sup>30</sup>. The Ukrainian Katyn list contained the names of 3,435 victims. Although their identity is known, archaeologists have found only nine bodies<sup>31</sup>. Russia needs to reveal the truth about Katyn because it could rebuild international relations.

In September 2011, there was a very crucial conference entitled “Katyn – Unfinished Inquiry” on Capitol Hill in Washington, DC. One of the speakers was Professor David Crane. He said that the United States should also issue an apology to the Katyn victims and the Polish people. They should provide compensation to the Katyn families who are US citizens either directly or through the establishment of the Katyn Truth and Reconciliation Research Institute. Frank Spula, President of the Polish American Congress, emphasized that the Katyn massacre is as important to Poles as the Holocaust is to Jews<sup>32</sup>.

Each year, remembering the Katyn massacre anniversaries, Poles must not forget about the second Katyn, the Smolensk tragedy on April 10, 2010, in which 96 outstanding Poles died<sup>33</sup>. They were representatives of the Polish state who wanted to pay tribute to the Katyn massacre victims. Among them, there was the President of the Republic of Poland, prof. Lech Kaczyński with his wife Maria, military commanders, clerics, politicians, patriots and plane crew leaders<sup>34</sup>. Just like the truth about Katyn, also about Smolensk, it should be revealed, and those responsible for this massive loss for the Polish nation be punished. The Smolensk catastrophe has united thousands of Poles in our homeland and around the world. Since that time, many emigrants have become interested in Polish affairs again. Ten years after this tragedy, world still does not know the truth about what happened in Smolensk. Parents and teachers play a huge role in the transmission of knowledge. History lessons in schools should primarily focus on educating students about the historical events of the 20th and 21st centuries’ and sponsor meetings with living witnesses. Parents and teachers play a huge role in the transmission of knowledge. The current generation of young people can learn the truth about the murder of Polish officers in Katyn from eyewitnesses.

In conclusion, this article refers not only to the crime itself, but also to its origin, and to the historical processes, and the lies accompanying the Katyn massacre. Young people may ask why is it necessary to deal with the massacre which happened 80 years ago and with the perpetrators who are no longer alive. Not only every Pole but the world should know the history and struggle for this murder’s circumstances to be disclosed, for all victims of this tragedy to be found, named and duly commemorated. This murder is part of the holocaust in the world memory and at the same time, a warning to all humanity.

---

<sup>30</sup> W. Materski, *Katyn – motywy i przebieg zbrodni (pytania, wątpliwości)*, Zeszyty Katyńskie (nr 12), Warszawa 2000, s. 26–40 (Materski, 2000)

<sup>31</sup> P. Falkowski, *Odczytaliśmy dziewięć nazwisk*, radiomaryja.pl, 4 czerwca 2011 (Falkowski, 2011)

<sup>32</sup> M. Szonert-Binienda, Report from the Capitol Hill Conference “Katyn: Unfinished Inquiry” [librainstitute.org](http://librainstitute.org) (Szonert-Binienda, 2011)

<sup>33</sup> E. Stankiewicz, *Manifest*, [Solidarni2010.pl](http://Solidarni2010.pl) [30.07.2020]

<sup>34</sup> N. Kulish, E. Barry, *Michał Piotrowski Polish President Dies in Jet Crash in Russia*, New York Times 4.10.2010

## BIBLIOGRAPHY

- Chisholm H., (1911), Calvary. In H. Chisholm, *Encyclopedia Britannica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chrabota B., (2012, 08 24), *Ameryka odsłania Katyń*. Retrieved from [www.rp.pl](http://www.rp.pl): <https://www.rp.pl/artykul/927125-Ameryka-odslania-Katyn.html>
- Ciszak P. (2019, 09 12), *Polacy chcą od Niemców odszkodowania*, Retrieved from [www.money.pl](http://www.money.pl): <https://www.money.pl/gospodarka/reparacje-wojenne-polacy-chca-od-niemcow-odszkodowania-6423613020334209a.html>
- Święcicki B., (1946, 02 17), *Katyń-największa zbrodnia wojenna Niemiec przed trybunałem w Norymberdze*, *Dziennik Bałtycki* nr 47, p. 4.
- Boćkowski D., A.D. (2007), *Katyń – zbrodnia (nadal) chroniona tajemnicą państwową*. 311–327. Kraków, Warszawa.
- Falkowski P., (2011, 06 04), *Odczytaliśmy dziewięć nazwisk*. Retrieved from [www.radiomaryja.pl](http://www.radiomaryja.pl): <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/odczytalismy-dziewiec-nazwisk/>
- Gorajczyk D., (2014), *Zbrodnia katyńska*. Retrieved from [www.ipn.gov.pl](http://www.ipn.gov.pl): [https://ipn.gov.pl/pl/publikacje/teki-edukacyjne/27577\\_Zbrodnia-Katynska.html](https://ipn.gov.pl/pl/publikacje/teki-edukacyjne/27577_Zbrodnia-Katynska.html)
- Górkiewicz S., (2020, 07 25), *www.ipn.gov.pl*. Retrieved from *Katyń 1940 Strona poświęcona Zbrodni Katyńskiej*: [https://ipn.gov.pl/pl/edukacja-1/portale-tematyczne/39365\\_Katyn-1940.html](https://ipn.gov.pl/pl/edukacja-1/portale-tematyczne/39365_Katyn-1940.html)
- Kalbarczyk S., (2010), *Zbrodnia katyńska w kręgu prawdy i kłamstwa*. In S. Kalbarczyk, *Zbrodnia katyńska w kręgu prawdy i kłamstwa* (p. 252). Warszawa: IPN.
- Kisielewski T., (2008), *Katyń. Zbrodnia i kłamstwo*. In T. Kisielewski, *Katyń. Zbrodnia i kłamstwo* (p. 76). Poznań : Dom Wydawniczy Rebis.
- Kisielewski T., (2008), *Katyń. Zbrodnia i kłamstwo*. In T. Kisielewski, *Katyń. Zbrodnia i kłamstwo* (pp. 81–83). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Komaniecka M., (2010), *Orędownik Sprawy Katyńskiej*. Biuletyn 4, IPN Kraków.
- Komaniecka M., (2013), *The Person and the Challenges*, no 2, Vol. 3. *Katyn Massacre – Basic Facts*, pp. 65–92.
- Komaniecka M., (2020), *Katyn Massacre-Basic Facts*. Retrieved from [www.ipn.gov.pl/en](http://www.ipn.gov.pl/en): [https://ipn.gov.pl/en/news/3921\\_Katyn-Massacre-Basic-Facts.html](https://ipn.gov.pl/en/news/3921_Katyn-Massacre-Basic-Facts.html)
- Kowalski W., (2015, 05 29), *Stanisław Swianiewicz – ocalony z Katynia*. Retrieved from [www.dzieje.pl](http://www.dzieje.pl): <https://dzieje.pl/artykulyhistoryczne/stanislaw-swianiewicz-ocalony-z-katynia>
- Kowalski W., (2020, 20 07), *www.dzieje.pl*. Retrieved from <https://dzieje.pl/postacie/lawrientij-bيريا-1899-1953>
- Kozłowska I., (2012, 09 12), *Proces norymberski z cieniem hańby, rozmowa z prof. Witoldem Kuleszą*. Retrieved from [www.naszdziennik.pl](http://www.naszdziennik.pl): <https://naszdziennik.pl/polska-kraj/9655.proces-norymberski-z-cieniem-hanby.html>
- Kruszyńska A., (2013, 04 25), *Wydano katyńskie listy ekshumacyjne i dokumenty PCK z lat 1943–1944*. Retrieved from [www.dzieje.pl](http://www.dzieje.pl): <https://dzieje.pl/aktualnosci/wydano-katynskie-listy-ekshumacyjne-i-dokumenty-pck-z-lat-1943-1944>
- Krzykowska K., (2018, 04 13), *13 kwietnia 1990: był końcem kłamstwa katyńskiego*. Retrieved from [www.dzieje.pl](http://www.dzieje.pl): <https://dzieje.pl/aktualnosci/j-szarek-13-kwietnia-1990-r-byl-koncem-klamstwa-katynskiego>
- Kuźniar-Plota M., (2004), *Decision to commence investigation into Katyn Massacre*. Departamental Commission for the Prosecution of Crimes against the Polish Nation.
- Materski W., (2000), *Katyń – motywy i przebieg zbrodni (pytania i wątpliwości)*. *Zeszyty Katyńskie* nr 12, *Warszawa*, pp. 26–40.
- Mądrzejewski M., (2015, 04 09), *Popołudnie z jedyneką, rozmowa z Piotrem Długoleckim*. Retrieved from [www.polskieradio.pl](http://www.polskieradio.pl): <https://www.polskieradio.pl/13/53/Artykul/1417268,Rozmowa-dnia-Piotr-Dlugolecki>
- Paul A., (2010), *Katyń. Wydanie poszerzone*. In A. Paul, *Katyń-wydanie poszerzone* (p. 190). Warszawa: Świat Książki.

- Polskie Radio, I. Murawska, (2020, 04 13), Dzień Pamięci Ofiar Zbrodni Katyńskiej. Warszawa.
- Ray M., (2011), German-Soviet Nonaggression Pact. In M. Ray, *Encyclopedia Britannica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sajdak L., w. (2015, 04 13), *25 lat temu Związek Sowiecki przyznał się do zbrodni katyńskiej*. Polska: dzieje.pl.
- Strzyczkowski K., (2020, 01 21), *Zbrodnia katyńska-klamstwa komisji Burdenki*. Retrieved from www.polskieradio.pl: <https://www.polskieradio.pl/39/156/Artykul/760479,Zbrodnia-katyńska-%e2%80%93-klamstwa-komisji-Burdenki>
- Szonert-Binienda M., (2011, 09 15), *Report from the Capitol Hill Conference „Katyn: Unfinished Inquiry”*. Retrieved from www.librainstitute.org: <http://librainstitute.org/PDFs/Report%20on%20Capitol%20Hill%20Katyn%20Conference.pdf>
- Szubarczyk R., (2010, 06 13), *Polscy jeńcy w obozie w Kozielsku, rozstrzelana Polska*. Retrieved from www.radiomaryja.pl: <https://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/polscy-jency-w-obozie-w-kozielsku-rozstrzelana-polska/>
- Troszczyński H., (2010, 04 20), Henryk Troszczyński „Murarz” . (M. Domżańska, Interviewer)
- Utracka, K. (2020, 05 18). *The Katyn Massacre-Mechanisms of Genocide*. Retrieved from www.warsawinstitute.review: <https://warsawinstitute.review/issue-2020/the-katyn-massacre-mechanisms-of-genocide/>
- Wasilewski W., (2016), *Komunizm: system – ludzie – dokumentacja. Rocznik naukowy 5, IPN*, p. 40.
- Wasilewski W., (2017), *Mord w Lesie Katyńskim. Przesłuchania przed amerykańską Komisją Maddena w latach 1951–1952*, t. 1. In W. Wasilewski, *Mord w Lesie Katyńskim. Przesłuchania przed amerykańską Komisją Maddena w latach 1951–1952*, t. 1 (p. 680). Warszawa: IPN.

Key words: Katyn massacre, stalinism, genocide, NKVD

#### Nota o Autorce

**Malgorzata JAROSZEK** – absolwentka studiów na kierunku Dziennikarstwo i komunikacja społeczna w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie (2021). Obecnie studentka I roku na kierunkach: Komunikacja medialno-marketingowa UKSW oraz Creative management in new media w Szkole Filmowej im. K. Kieślowskiego UŚ w Katowicach. Ukończony staż w amerykańskim wydawnictwie Aquila Polonica w Los Angeles (2018), staż w Fundacji na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris w Dziale Komunikacji i Fundraisingu (2020) oraz praktyka dziennikarska w Instytucie Myśli Schumana, rzeczniczka prasowa organizacji (2021). Współpracownica w Dziale Planowania i Strategii Polskiego Radia S.A. oraz w Departamencie Polskiego Bonu Turystycznego Polskiej Organizacji Turystycznej. Zainteresowania badawcze: dyplomacja, polityka, nowe media, historia Polski XX w., Stany Zjednoczone.

Kontakt e-mail: [gosiajaroszek8@gmail.com](mailto:gosiajaroszek8@gmail.com)





ks. prof. Waldemar Chrostowski, *Dekalog*, Wydawnictwo „Biały Kruk”, Kraków 2020, ss. 255.

W 2020 r., w Krakowie nakładem Wydawnictwa „Biały Kruk”, ukazała się książka ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, *Dekalog*. Składa się ona z trzynastu rozdziałów. Otwiera ją część zatytułowana *Dziesięć prostych słów, od których zależy przyszłość człowieka i społeczeństw* (s. 7–30). Tytuły zaś następnych jedenastu części (od drugiej do dwunastej), zawdzięczają swoje brzmienie: albo treści preambuły do Dekalogu (druga część, s. 31–48), albo – poszczególnych przykazań (trzecia – dwunasta część, s. 49–253). Natomiast ostatniej odsłonie książki Autor nadał tytuł *Najgorsza nęda to brak Boga. Posłowie* (s. 254–255).

*Dziesięć prostych słów, od których zależy przyszłość człowieka i społeczeństw* (s. 7–30) – to tytuł pierwszego rozdziału publikacji. W części tej Autor przypomniał najistotniejsze dane dotyczące Dekalogu. Wspomniał m.in., że wyraz dekalog składa się z dwóch elementów (*deka* = „dziesięć” oraz *logos* = „słowo”) i oznacza „dziesięć słów”. Odnotował również, że w Biblii zachodzą dwie nieco różniące się wersje Przykazań Bożych: starsza, utrwalona na kartach Księgi Wyjścia (20, 1–17), oraz młodsza – w Księdze Powtórzonego Prawa (5, 6–21). Podkreślił przy tym, że młodsza zawiera głębszą refleksję teologiczną, uwzględniającą czasy niewoli babilońskiej.

Drugą część zatytułowano *Ja jestem Pan, Bóg twój, który wyprowadził cię z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (= preambuła do Dekalogu, s. 31–48). W rozdziale tym Biblista przypomniał najpierw, że istnieją trzy drogi poznawania Boga: przez zachwyt nad naturą (1), przez refleksję filozoficzną (2) oraz przez samoobjawienie się Boga (3). Oczywiście dowiódł, że Izraelici poznawali Boga w trzeci sposób – dzięki Jego samoobjawieniu. Następnie Autor przytoczył – na sposób transkrypcji – hebrajski zapis kanoniczny, zawierający wprowadzenie do Dekalogu: *Anoki YHWH Eloheka aszer hoceteka me-erec micrayim mi-bet awadim* („Ja jestem Pan, Bóg twój, który wyprowadził cię z ziemi egipskiej, z domu niewoli”; Wj 20, 1; Pwt 5, 6), oraz przeanalizował go. Warto podkreślić, że w toku ciekawych i przystępnych wywodów odsłonił przed czytelnikami znaczenie najbardziej kluczowych terminów tego passusu, m.in.: *anoki, YHWH i Eloheka*. Objasniając pierwszy z nich, *anoki*, wskazał, że w języku hebrajskim występują dwa zaimki pierwszej osoby liczby pojedynczej, a mianowicie: *ani* i *anoki*. Wyjaśnił, że *ani* to podstawowa forma zaimka „ja”, z kolei *anoki* to forma emfaticzna, rozbudowana, którą w języku polskim należałoby tłumaczyć jako: „właśnie ja i nikt inny”. Prezentując zaś tetragram *YHWH*, Ksiądz Profesor przypomniał, że za tymi czterema spółgłoskami kryje się imię Boga, oznaczające Jego ciągłą i aktywną obecność nie tylko wśród ludzi, ale i – wszystkich stworzeń. Określa Jego niekończący się i bezkresny Byt. Przy tej okazji dodał również, że Żydzi z szacunku dla imienia Bożego nie wymawiali Jego brzmienia, kryjącego się za świętymi literami tetragramu, lecz zastępowali je słowem *Adonaj* (= Pan). Objasniając wyrażenie *Eloheka*, podkreślił, że jego rdzeń tworzy rzeczownik „el”, który we wszystkich językach semickich oznacza „bóstwo” bądź „jedynego Boga”. Wykazał również, że całe wyrażenie *Anoki YHWH Eloheka*, należałoby tłumaczyć albo jako: „Ja jestem Pan, Bóg twój”, albo – „Ja, Pan, jestem twoim Bogiem”.

Trzeci rozdział publikacji nosi tytuł *Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną* (s. 49–68). We fragmencie tym ks. prof. Chrostowski przypomniał m.in., że Dekalog składa się z dwóch części,

z których pierwsza dotyczy relacji między Bogiem a ludźmi (przykazania I – III), druga zaś – stosunków międzyludzkich (przykazania IV–X). Następnie przytoczył hebrajski zapis kanoniczny pierwszego przykazania: *Lo yihye lecha elohim acherim al-panay* („Nie będziesz miał cudzych bogów przede Mną”; Wj 20, 3; Pwt 5, 7) oraz objaśnił go. Warto podkreślić, że uczynił to w sposób niezwykle zrozumiały i przystępny. Szczególnie interesująco wyjaśnił np. takie wyrażenia, jak: *elohim acherim* oraz *al-panay*. Przybliżając pierwszy z nich – *elohim acherim* – przypomniał, że oznacza on „cudzych bogów” (= innych bogów). Dodał przy tym, że Izraelici nie byli pierwotnie monoteistami, a więc wyznawcami jednego Boga, lecz co najwyżej henoteistami – wyznawcami jednego Boga, którego wybrali sobie z grona wielu bogów, bądź monolatrystami, czyli czcicielami jedyne Boga, niewykluczającymi możliwości istnienia innych bogów. Z kolei, analizując wyrażenie *al-panay*, bardzo wyraźnie podkreślił, że jest ono trudne do przełożenia z języka hebrajskiego na polski. Przyznał, że można przetłumaczyć je w kilku alternatywnych wariantach: „przed Mną”, „obok Mnie”, „oprócz Mnie”, „poza Mną”, „ze szkodą dla Mnie”, czy „z ujmą dla Mnie”. Dodał przy tym, że wszystkie one są poprawne. Wypada jeszcze wspomnieć, że dalszą część tego rozdziału Autor przeznaczył na opis współczesnych form bałwochwalstwa.

Czwarta odłona książki nosi tytuł *Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno* (s. 69–86) i poświęcona została modlitwie. W passusie tym teolog przypomniał m.in., że modlitwa to rozmowa człowieka z Bogiem. Wspomniał również, że istnieją trzy rodzaje modlitwy: modlitwa prośby, uwielbienia i dziękczynienia. Dodał przy tym, że każda modlitwa zanoszona do Boga obłudnym, fałszywym sercem jest nie tylko obca i niemiła Bogu, ale wręcz wstrętna. Na dowód tego przytoczył dwa zapisy kanoniczne pochodzące z VIII w. przed Chrystusem: „Krew wołów, kozłów i baranów zbrzydła Mi” (Iz 1, 11) oraz „Nienawidzę waszych świąt i brzydzę się nimi. Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach” (Am 5, 21). Podczas lektury tego rozdziału czytelnik dowie się również, że Bóg po raz pierwszy objawił Żydom swoje imię w XIII w. przed Chrystusem. Wtedy to bowiem przedstawił się Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM» (*Ehye aszer ehye*; Wj 3, 14). Wypada jeszcze wspomnieć, że pod koniec tego rozdziału ks. prof. Chrostowski omówił jeszcze współczesne grzechy przeciwko imieniu Bożemu.

Kolejny fragment nosi tytuł *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił* (s. 87–108). Oczywiście został on poświęcony żydowskiemu szabatowi i chrześcijańskiej niedzieli. Z jego lektury czytelnicy dowiedzą się m.in., że już pierwsza perykopa otwierająca Biblię, a mianowicie opis stworzenia świata (Rdz 1, 1–2, 4a), pochodzący z VI–V w. przed Chrystusem, z tradycji kapłańskiej (P), zawiera nakaz świętowania dnia Pańskiego – szabatu. Z urywka tego wynika bowiem, że Bóg, stwarzając świat, „pracował” sześć dni, a siódmego odpoczywał. A zatem Żydzi, Jego pierwsi czciciele, czytając ten zapis, na pewno czuli się zobowiązani, by tak samo czynić: pracować i odpoczywać w podobnym wymiarze czasu. Następnie Autor przytoczył oryginalne – nieco różniące się – hebrajskie zapisy, zawierające skróconą (= „katechizmową”) wersję trzeciego przykazania: *Zakor et-yom haszabat leqadszo* („Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić”; Wj 20, 8) oraz *Szamor et-yom haszabat leqadszo* („Przestrzegaj dnia szabatu, aby go uświęcić”; Pwt 5, 12). Analizując zaś te fragmenty, skoncentrował się na najistotniejszych ich terminach. Omówił m.in. rzeczownik *szabat* (Wj 20, 8; Pwt 5, 12) oraz dwa czasowniki: *zakor* (Wj 20, 8) i *szamor* (Pwt 5, 12). Objasniając rzeczownik *szabat* (Wj 20, 8; Pwt 5, 12), przypomniał, że określa on „odpoczynek” oraz „wytchnienie”. Wyjaśniając zaś czasownik *zakor*, wspominał, że dosłownie oznacza on „pamiętaj”. Dodał przy tym, że w analizowanym wyjątku Wj 20, 8 ma on wyraźnie duchowy charakter, suponujący wewnętrzne pielęgnowanie pamięci o Bogu w ciągu pierwszych sześciu dni tygodnia, a następnie wielbienie Go w siódmym dniu. Z kolei, analizując drugi z czasowników – *szamor*, przypomniał, że dosłownie oznacza on „przestrzegaj” (Pwt 5, 12). Nadmienił również, że w przeciwieństwie do przytoczonego wcześniej słowa *zakor*, ma on wyraźnie charakter praktyczny, że koncentruje się na zewnętrznych praktykach religijnych (postawach i działaniach) związanych ze świętowaniem szabatu. Na koniec tej części Autor przypomniał jeszcze, że chrześcijanie nie są już zobowiązani do świętowania szabatu. Świętują bowiem niedzielę – dzień zmartwychwstania Jezusa. Dodał także, że wyznawcy Chrystusa, podobnie jak wyznawcy jahwizmu, świętując dzień Pański, muszą nie tylko wznosić swoje modlitwy do Boga: indywidualnie i wspólnotowo, ale i powstrzymać się od prac niekoniecznych.

*Czcij ojca swego i matkę swoją* (s. 109–130) – to tytuł szóstego rozdziału publikacji. Także i w tej części ks. prof. Chrostowski przywołał oryginalne, hebrajskie brzmienie prezentowanego przykazania. Tradycyjnie zacytował tylko skróconą, „katechizmową” jego wersję: *Kabed et-awicha weet-imecha* („Czczij twego ojca i matkę swoją”; Wj 20, 12; Pwt 5, 16). Dodał przy tym, że przytoczony trzon czwartego przykazania jest identyczny w obu wariantach Dekalogu (Wj 20, 12; Pwt 5, 16). Podczas lektury tej części czytelnik przypomni sobie, że życie jest darem pochodzącym od Boga i rodziców oraz że każdy człowiek winien nieustannie dziękować za ten dar zarówno Stwórcy, jak i rodzicom. Pozna także prawdę, że życie rodzinne na wszystkich poziomach: mąż – żona, rodzice – dzieci, dzieci – rodzice, rodzeństwo – rodzeństwo, winno cechować się wzajemną miłością. Wszelkie bowiem wykroczenia przeciwko wzajemnej miłości wewnątrz rodziny są grzechem: albo lekkim, albo ciężkim. Niezbędnie należy jeszcze wspomnieć, że w toku ciekawych i niezwykle rzeczowych wywodów autor zdecydowanie podkreślił, że przeciwko czwartemu przykazaniu grzeszą nie tylko dzieci, godzące w prawa rodziców, ale i rodzice łamiący prawa dzieci.

Następnemu rozdziałowi Biblista nadał tytuł *Nie zabijaj* (s. 131–152). Mocno uwydatnił w nim, że polskie brzmienie piątego przykazania („Nie zabijaj”; Wj 20, 13; Pwt 5, 17) jest równie związane i krótkie jak oryginalne, hebrajskie (*Lo trisach*; Wj 20, 13; Pwt 5, 17) – jednak nie do końca trafne. Przypomniał bowiem, że w języku hebrajskim występują trzy czasowniki oznaczające zabijanie: *harag*, *hemit* i *rasach*. Wyjaśnił, że pierwszy z nich określa „zabić”, „spowodować śmierć”, drugi – „zabić”, „skazać na śmierć”, trzeci zaś – „zamordować”, „zabić”. Oczywiście wyraźnie podkreślił, że właśnie ten ostatni zastał zapisany w obu wersjach piątego przykazania (Wj 20, 13; Pwt 5, 17). Udowodnił zatem, że w języku polskim piąte przykazanie powinno brzmieć: „Nie morduj”, a nie – jak się zawsze tłumaczy – „Nie zabijaj”. Z lektury tego rozdziału czytelnicy dowiedzą się jeszcze, że tylko Bóg jest Panem życia i śmierci (Rdz 9, 1–7); że żadnemu człowiekowi, pod żadnym pozorem, nigdy nie wolno pozbawiać życia żadnej istoty ludzkiej; że prawo do życia jest najważniejszym prawem każdego człowieka przychodzącego na świat.

*Nie cudzołóż* (s. 153–178) – to tytuł ósmej części publikacji. W rozdziale tym Autor przypomniał m.in., że szóste przykazanie (hebr. *Lo tinaf* = pol. „Nie cudzołóż”; Wj 20, 14; Pwt 5, 18) stoi na straży „czystości” człowieka: jego myśli, słów i czynów. Wspomniał także, że grzech nieczysty jest najgroźniejszym z grzechów i że zawsze jest grzechem ciężkim. Udowodnił, że jest on wręcz „ojcem” wszystkich grzechów. Wykazał bowiem, że każdy, kto jest zdolny przekroczyć szóste przykazanie, jest również zdolny przekroczyć pozostałe. Na dowód tego przywołał *casus* króla Dawida (X w. przed Chr.), który najpierw popełnił z Batszebą grzech cudzołóstwa, a następnie, by ten grzech ukryć, uknuł intrygę przeciwko jej mężowi, generałowi Uriaszowi, i w efekcie ten zginął w walce (2 Sm 12, 1–7).

Następna część nosi tytuł *Nie kradnij* (s. 179–196). W rozdziale tym teolog przypomniał m.in., że tylko Bóg jest Panem i Stwórcą świata i że do Niego należy cała ziemia. Dodał przy tym, że słowami: „Zczyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28), przekazał On ją człowiekowi we władanie. A zatem prawo szeroko rozumianej własności jest darem pochodzącym od Boga. Oczywiście w omawianym passusie ks. prof. Chrostowski wykazał, że właśnie siódme przykazanie (hebr. *Lo tignaw* = pol. „Nie kradnij”; Wj 20, 15; Pwt 5, 19) stoi na straży tego prawa. Zaakcentował, że żadnemu człowiekowi, pod żadnym pozorem, nigdy nie wolno pozbawiać drugiego człowieka jego dóbr materialnych: domu, ziemi, pracy, wynagrodzenia za pracę itp. W niezwykle ciekawy sposób dowiódł także, że okradziony człowiek, gwałtownie ubożęje nie tylko w wymiarze materialnym, ale i duchowym. Traci bowiem nie tylko dorobek życia, w całości bądź jego część, ale i poczucie bezpieczeństwa, poczucie własnej wartości oraz godność. Autor udowodnił zatem, że kradzież na równi z morderstwem może w nieodwracalny sposób zniszczyć całe życie ludzkie i że obydwa przestępstwa – w wielu przypadkach – zasługują na równie surową naganę i karę.

Dziesiąty rozdział został zatytułowany *Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu* (s. 197–216). W części tej ks. prof. Waldemar Chrostowski podkreślił m.in., że dwie oryginalne, hebrajskie wersje ósmego przykazania („Nie mów przeciw bliźniemu twemu świadectwa fałszywego”; Wj 20, 16; por. Pwt 5, 20) różnią się między sobą. Oczywiście na dowód tego zacytował je: *Lo-ta' aneh ber' aka ed szaw'* (Wj 20, 16) oraz *Lo-ta' aneh ber' aka ed szaker* (Pwt 5, 20). Objasniając zaś te passusy, najpierw wyraźnie podkreślił, że różnica zachodząca między nimi dotyczy jedynie samych końcowych

ich zapisów: *ed szaw'* (Wj 20, 16) i *ed szaker* (Pwt 5, 20), a następnie przeanalizował każdy z nich. Wykazał, że autor Księgi Wyjścia, posługując się określeniem *ed szaw'* (Wj 20, 16), zaakcentował, że żadnemu świadkowi w sądzie nie wolno składać zeznań „na próżno”, „na czczo” i lekkomyślnie, bo taki sposób zeznań zawsze wprowadza liczne dwuznaczności i powoduje minięcie się świadka z prawdą (= złożenie przez niego fałszywego świadectwa). Udowodnił również, że twórca Księgi Powtórzonego Prawa, używając zwrotu *ed szaker* (Pwt 5, 20), *expressis verbis* zabronił świadkom zeznawać w sposób kłamliwy i fałszywy. W trakcie ciekawych i bardzo przejrzystych analiz Biblista wspomniał jeszcze, że chociaż ósme przykazanie swymi korzeniami sięga środowiska sędziowskiego, to jednak obowiązywało i nadal obowiązuje we wszystkich wymiarach ludzkiego życia – w indywidualnym i wspólnotowym. Omówił także najczęstsze wykroczenia przeciwko temu imperatywowi: kłamstwa, obmowy, oszczerstwa, pomówienia, zniesławienia i plotki. Wspomnił przy tym, że wszystkie one łąmią ład społeczny i niszczą zaufanie w relacjach międzyludzkich.

*Nie pożąday żony bliźniego swego* (s. 217–234) – to tytuł kolejnej odsłony monografii. Z części tej czytelnik dowie się m.in., że dziewiąte przykazanie (hebr. *Welo tachmod eszet reeka* = pol. „Nie pożąday żony bliźniego swego”; Pwt 5, 21a; por. Wj 20, 17) ma wybitnie „wewnętrzny” charakter, że stoi na straży czystości wewnętrznych aktów osoby (pragnień i pożądań) dotyczących sfery seksualnej. Zabrania ono bowiem snucia nieskromnych myśli i nieczystych fantazji. W rozdziale tym ks. prof. Chrostowski mocno wyakcentował, że każdy człowiek zobowiązany jest do dbania o duchową higienę swego serca. Dodał przy tym, że najskuteczniejszym środkiem do osiągnięcia tego celu jest pielęgnowanie cnót: wstydlivosti, skromności i wstrzemięźliwości. Nadto przypomniał, że tylko ludzie czyste go serca będą w wieczności oglądali Boga twarzą w twarz (Mt 5, 8).

Kolejną część autor zatytułował *Ani żadnej rzeczy, która jego jest* (s. 235–253). Najpierw przypomniał, że o ile dziewiąte przykazanie zakazuje „pożądać” cudzej żony (bądź cudzego męża), o tyle dziesiąte – zabrania „pragnąć” szeroko rozumianej własności bliźnich. Oczywiście na dowód tego przywołał odpowiedni zapis kanoniczny: „Ani nie pragnij (hebr. *lo tit'awweh*) domu bliźniego twego, ani jego pola, ani jego sługi, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Pwt 5, 21b; por. Wj 20, 17). Następnie, w ciekawy i rzeczowy sposób, omówił jeszcze najczęstsze wykroczenia przeciwko analizowanemu zakazowi: zazdrość, zawiść – graniczącą z nienawiścią z powodu cudzego sukcesu ekonomicznego, chciwość, skąpstwo i sknerstwo. Nadto zasygnalizował, że każdy człowiek winien czuwać nad swoimi nieuporządkowanymi pragnieniami związanymi z dobrami materialnymi i neutralizować je w zarodku. Powinien więc ćwiczyć się w umiarkowaniu, pokorze i nieustannie pielęgnować w sobie ducha szacunku dla bliźnich i ich własności.

Ostatnia część publikacji (*Najgorsza nędzą to brak Boga. Posłowie*; s. 254–255) zawiera krótkie podsumowanie. W części tej Autor podkreślił m.in., że Bóg, zobowiązując ludzi do przestrzegania Dekalogu, nie uczynił tego po to, by ich zniewolić, ale po to, by ich wychować do pełni człowieczeństwa. Biblista uzmysłowił czytelnikowi również, że każdy, kto odrzuca Boga i Jego Przykazania, odrzuca duchowy kompas i – ze szkodą dla siebie – zaczyna zmierzać donikąd.

Konkludując, należy stwierdzić, że książka *Dekalog* to bardzo wartościowa i interesująca publikacja, jej autor zaś – ks. prof. WALDEMAR CHROSTOWSKI – to wybitny biblista, świetnie władający piórem, potrafiący w prosty sposób pisać o zawilosciach Biblii. Nie pozostaje już nic innego jak tylko zachęcić do lektury jego dzieła.

dr Jarosław Ćwikła<sup>1</sup>

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

<sup>1</sup> **Jarosław ĆWIKŁA** – dr teologii biblijnej, wykładowca biblistyki, promotor i recenzent prac magisterskich, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (1989–1994) oraz Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu (1997–2001) i Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005). Od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i publikuje swoje prace naukowe. ORCID: 0000-0002-4325-1462.

Kontakt e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com

**DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH  
ROK AKADEMICKI 2020/2021**

**2020**

**22 IX** – Powakacyjny zjazd alumnów.

**23–27 IX** – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je o. Wojciech Jędrzejewski OP.

**28 X** – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2020/2021.

**1 X** – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Współpatronki Seminarium.

**2 X** – Delegacja Seminarium wzięła udział w pogrzebie mgr. Tadeusza Pruby († 29 września 2020 r.), lektora j. niemieckiego w latach 1990–2020.

**4 X** – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział w procesji i Mszy świętej ku czci św. Faustyny, Patronki Miasta Łodzi.

**5 X** – Seminarium było miejscem posiedzenia plenarnego Konferencji Episkopatu Polski.

**7 X** – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2020/2021 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w Auli biskupa W. Tymienieckiego na temat *Kościół, który jest w Polsce: narodowy czy powszechny* wygłosił ks. dr Przemysław Szewczyk.

**7–8 XI** – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. prefekt Przemysław Szewczyk.

**13 XI** – Uroczystość św. Stanisława Kostki, Patrona Seminarium.

**5–6 XII** – Miesięczne skupienie ogólne alumnów. Przewodniczył mu ks. Zbigniew Wołkowicz, ojciec duchowny Ogólnopolskiego Seminarium dla Starszych Kandydatów do Świąceń.

**6 XII** – Obrzęd włączenia alumnów IV i V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas Mszy świętej sprawowanej w bazylice archikatedralnej. Uroczystości przewodniczył arcybiskup Grzegorz Ryś, metropolita łódzki.

**22 XII** – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

**23 XII 2020–5 I 2021** – Ferie Bożego Narodzenia.

## 2021

**5–6 I** – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je o. Krzysztof Guzowski, przełożony wspólnoty kontemplacyjnej „Studzy Ducha Poczyciela”.

**16 I** – Zakończenie wykładów I semestru.

**29–7 II** – Ferie zimowe.

**5–7 II** – Rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadpodstawowych „#wypoczęci?” (forma internetowa).

**8 II** – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2020/2021.

**20–21 II** – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. Piotr Mieloszyński, ojciec duchowny Seminarium.

**17–21 III** – Rekolekcje wielkopostne. Prowadził je ks. dr Wojciech Mleczo CR, ojciec duchowny Wyższego Seminarium Duchownego Zmartwychwstańców w Krakowie.

**21 III** – W kościele parafialnym św. Mateusza w Pabianicach, podczas uroczystej Mszy świętej arcybiskup Grzegorz Ryś, metropolita łódzki, udzielił posługi akolity alumnom IV roku.

**1–11 IV** – Ferie wielkanocne. Alumni II, III i IV roku Triduum Paschalne przeżywali w Seminarium w formie rekolekcji.

**24 IV** – Nabożeństwo Drogi Światła w seminaryjnym ogrodzie, pod przewodnictwem arcybiskupa Grzegorza. Po nabożeństwie odbyło się semestralne spotkanie Arcybiskupa z klerykami.

**6 IV** – W Auli biskupa W. Tymienieckiego odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Evangelii gaudium*, zorganizowana przez Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi.

**1–3 V** – Majowe dni wolne.

**14 V** – Obrona prac magisterskich. Podczas egzaminu przeprowadzonego w Seminarium tytuł magistra teologii uzyskali: dn Mateusz MACIEJEWSKI, dn Adrian PIECHOL, dn Krzysztof PIETRZAK, dn Michał STASZEWSKI, dn Alan WĄSOWSKI, dn Bogdan WERECKI.

**15–16 V** – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. Paweł Bogusz, przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa Młodzieży Archidiecezji Łódzkiej.

**22 V** – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolity łódzkiego, święcenia przyjęli:

Krystian FELIĄKOWSKI,

Dawid GAJDA,

Wojciech JÓŻWIK,

Damian KLEPACZ,

Damian KUBIŚ,

Krzysztof MAJDA,

Kamil RUSAK,

Konrad ŚWINOGA.

**29 V** – Święcenia prezbiteratu. Z rąk arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolity łódzkiego, w bazylice archikatedralnej święcenia przyjęli:

dn STANISŁAW CZAJA,

dn MATEUSZ MACIEJEWSKI,

dn ADRIAN PIECHOL,

dn KRZYSZTOF PIETRZAK,

dn MICHAŁ STASZEWSKI,

dn BOGDAN WERECKI.

**31 V** – Prymicje w kaplicy seminaryjnej.

**5 VI** – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

**15 VI** – Wspólnota seminaryjna udała się do Krakowa, aby wziąć udział w pogrzebie † Marii Ryś, matki arcybiskupa Grzegorza Rysia.

**22 VI** – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2020/2021.

**23 VI** – Wyjazd alumnów na wakacje.

**9 IX** – W dużej auli Seminarium odbyło się spotkanie dla księży „Kapłaństwo służebne a «Nawrócenie pastoralne wspólnoty parafialnej»”. Gościem spotkania był arcybiskup Jorge Carlos Patrón Wong, sekretarz ds. Seminariów Duchownych Kongregacji ds. Duchowieństwa. Spotkanie było częścią VI Ogólnopolskiego Kongresu Nowej Ewangelizacji odbywającego się w Łodzi. W Kongresie i towarzyszących mu wydarzeniach (spotkania na Stadionie Orła) brali udział klerycy.

**9 i 10 IX** – Odbyły się spotkania arcybiskupa Jorge Carlos Patrón Wonga z alumnaми naszego Seminarium. Spotkania dotyczyły kwestii rozeznania powołania oraz problemów spotykanych na drodze formacji.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI  
ROK 2021**

- MATEUSZ MACIEJEWSKI – *Uprzywilejowane miejsce Piotra w gronie uczniów na podstawie J 21, 15–19*  
Promotor: ks. dr Arnold Zawadzki
- ADRIAN PIECHOL – *Ideologia gender duchowym zagrożeniem dla katolickiej koncepcji rodziny w świetle współczesnego Magisterium Kościoła*  
Promotor: ks. dr Marcin Pietrzyk
- KRZYSZTOF PIETRZAK – *Kościół wobec problemu ubóstwa na podstawie homilii papieża Franciszka wygłoszonych w czasie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia*  
Promotor: ks. dr Paweł Gabara
- MICHAŁ STASZEWSKI – *Zwierzchnictwo czy pierwszeństwo – prymat Biskupa Rzymu w korespondencji Cypriana z Kartaginy z Kościołem rzymskim w kontekście prześladowania chrześcijan*  
Promotor: ks. dr hab. Janusz Lewandowicz
- ALAN WĄSOWSKI – *Polska Misja Katolicka w Wielkiej Brytanii w latach 1939–1974*  
Promotor: ks. dr hab. Waldemar Gliński,  
prof. UKSW
- BOGDAN WERECKI – *Gest łamania chleba i ryt mieszania Świętych Postaci w Mszałe Rzymskim Pawła VI. Studium historyczno-liturgiczne*  
Promotor: ks. dr Karol Litawa



## SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

### Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:  
S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (\*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stroną tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.