

**bp dr Maciej Małyga**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,  
Polska  
maciej.malyga@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6367-5959

**ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz,  
prof. PWT Wrocław**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,  
Polska  
pietkiewicz@pwt.wroc.pl  
ORCID: 0000-0002-1883-8720

**ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik**

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu,  
Polska  
mrosik@pnet.pl  
ORCID: 0000-0002-1943-8649

**dr hab. inż. Mirosław Rucki,  
prof. UTH Radom**

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny  
im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, Polska  
m.rucki@uthrad.pl  
ORCID: 0000-0001-7666-7686

**dr Monika Szela-Badzińska**

Politechnika Wrocławska, Polska  
monikaszela@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-8882-1978

**dr hab. Kalina Wojciechowska,  
prof. CHAT**

Chrześcijańska Akademia Teologiczna  
w Warszawie, Polska  
kalinawojciechowska@icloud.com  
ORCID 0000-0002-0028-6905

**dr Dominik Tomczyk**

Pentekostalne Seminarium Teologiczne  
w Krakowie, Polska  
dt@dominiktomczyk.com  
ORCID: 0000-0003-0023-9153<sup>1</sup>

## *Nowy Przekład Dynamiczny.* **Na ile nowy? Czy rzeczywiście przekład? W jakim sensie dynamiczny?**

*Nowy Przekład Dynamiczny [New Dynamic Translation]:  
Is the NT Dynamic Translation into Polish Actually New?  
Can it be Considered a Translation? In what Sense is it Dynamic?*

**ABSTRACT:** The purpose of this paper is to provide a comprehensive review of the NT translation *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny*

---

<sup>1</sup> Pomysł przygotowania tekstu zrodził się podczas seminarium dotyczącego przekładów biblijnych. W toku prowadzonych prac autorzy zwrócili uwagę na liczne błędy merytoryczne

*opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* [*The Good News of Rescue in Christ: A New Dynamic Translation with footnotes and reference links for personal study, as well as philological, historical and theological commentaries*]. The content of the publication raises various questions about fundamental issues such as the method used, the potential audience, the purpose of the translation, translation solutions and factual errors, the content of the footnotes and commentaries, and ways of obtaining biblical scholars' reviews; moreover, the lack of information about the translators or the apparent separation from "Vocatio" Publishing House. The paper briefly presents the theory of dynamic equivalence to introduce a description of contradictions with the methodological assumptions, examples of factual errors and misinterpretation of the source text, as well as accounts of teaching in favour of a blurred concept of biblical Christianity. The paper will also include in-depth analyses of selected commentaries, footnotes and excerpts from the target text, which can be construed as an attempt to discourage the readers from the institutional churches and to win them over to a new idea.

**KEYWORDS:** Scripture translation, dynamic translation, dynamic equivalence, targumic style, translation strategies, faulty methodology, ideological translation

**ABSTRAKT:** Celem niniejszego artykułu jest szerokie omówienie publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*. Zawartość publikacji budzi rozmaite wątpliwości dotyczące nie tylko braku informacji o tłumaczach czy pozornego oddzielenia od Oficyny Wydawniczej „Vocatio”, ale kwestii zasadniczych, jak zastosowana metoda, potencjalny odbiorca, cel tłumaczenia, rozwiązania translatorskie i błędy merytoryczne, treści przypisów i komentarzy oraz sposoby pozyskiwania recenzji biblistów. Przedstawiona została pokrótce teoria ekwiwalencji dynamicznej wraz z opisem sprzeczności z przyjętymi założeniami metodologicznymi, przykładowymi błędami merytorycznymi i wadliwymi rozwiązaniami translatorskimi pod kątem nadinterpretacji tekstu źródłowego, wpisywania w tekst docelowy treści nieistniejących lub nieuzasadnionych substratem przekładu oraz odredakcyjnego nauczania na rzecz

---

w publikacji, która jest reklamowana w środowiskach biblijnych. Niniejszy artykuł to pierwsza recenzja naukowa omawiająca całość przedmiotowej publikacji, od dedykacji i założeń metodologicznych po przypisy i komentarze. Strukturę pracy przygotował Mariusz Rosik; następnie każdy z autorów przeprowadził indywidualne analizy tekstu recenzowanej publikacji, przygotował swoją listę błędów merytorycznych i metodologicznych oraz opracował szerzej wybrane tematy. Autorzy oświadczają, że ich wkład w powstanie artykułu można określić szacunkowo w następujący sposób: Maciej Małyga (12%), Rajmund Pietkiewicz (12%), Mariusz Rosik (15%), Mirosław Rucki (12%), Dominik Tomczyk (12%), Kalina Wojciechowska (12%) oraz Monika Szela-Badzińska (25%). Po wymianie spostrzeżeń przystąpiono do ostatecznej redakcji tekstu, której dokonała Monika Szela-Badzińska według założonej wcześniej struktury. Następnie każdy z autorów przejrzał tekst i naniósł poprawki i uzupełnienia. W toku negocjacji ustalono ostateczną wersję materiału, który został przesłany redakcji.

chrześcijaństwa biblijnego. W artykule przedstawionych zostanie kilka szczegółowych analiz dotyczących komentarzy, przypisów i reinterpretacji tekstu źródłowego przez redakcję NPD – tych, które można odczytać jako próbę zniechęcenia czytelników do Kościołów instytucjonalnych i pozyskania dla nowej idei.

SŁOWA KLUCZOWE: przekłady Pisma Świętego, tłumaczenie dynamiczne, ekwiwalencja dynamiczna, stylistyka targumiczna, strategie tłumaczeniowe, błędna metodologia, przekład ideologiczny

## Wstęp

Niniejszy artykuł<sup>2</sup> stawia sobie za cel analizę publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzony przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi*, zwanej popularnie *Nowym Przekładem Dynamicznym* (dalej NPD), wydanej w 2021 przez Wydawnictwo NPD i przetłumaczonej przez Zespół Wydawnictwa<sup>3</sup>. Analizie poddane będą założenia metodologiczne i strategia tłumaczeniowa, jakość przekładu, przypisów i komentarzy oraz ich zgodność z założeniami.

Koncepcja ekwiwalencji dynamicznej, zaproponowana w 1964 roku przez Eugene'a A. Nidę<sup>4</sup> (termin z czasem został zastąpiony pojęciem „ekwiwalencja funkcjonalna”)<sup>5</sup>, „wywarła ogromny wpływ na teorię i praktykę tłumaczenia drugiej połowy dwudziestego wieku”<sup>6</sup>. Powstała w odpowiedzi na zapotrzebowanie na tłumaczenia Pisma Świętego w językach narodowych, zwłaszcza nieeuropejskich<sup>7</sup>, które pojawiło się po odkryciach archeologicznych w Qumran i na skutek decyzji Soboru Watykańskiego II odnośnie do możliwości używania języków narodowych w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego. Potrzeba

<sup>2</sup> Autorzy recenzji reprezentują różne ośrodki akademickie i różne środowiska chrześcijańskie: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół zielonoświątkowy i wspólnoty ewangelikalne oraz Kościół katolicki.

<sup>3</sup> Zob. *PISMO ŚWIĘTE. Nowy Przekład Dynamiczny*, <https://biblianpd.pl/> [dostęp: 7.01.2023].

<sup>4</sup> Dwie główne prace, w których wyłożone zostały podstawy nowej koncepcji, to E.A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, oraz E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.

<sup>5</sup> Por. J. De Waard, E.A. Nida, *From one Language to Another: Functional Equivalence in Bible translating*, Nashville–Camden–New York 1986, s. 7, 36.

<sup>6</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2004, s. 38.

<sup>7</sup> Por. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2009, s. 23.

nowych tłumaczeń, umożliwiającą zapoznanie się z tekstami biblijnymi przez coraz liczniejszych czytelników, również tych bez odpowiedniego przygotowania biblijnego czy aparatu naukowego, postawiła przed tłumaczami konieczność sprostania całkowicie nowym wymaganiom i oczekiwaniom wobec przekładu tekstu starożytnego. Tekst docelowy miał stać się „tekstem żywym dla odbiorcy”<sup>8</sup>, przekazem „wiary, który ma funkcję kerygmaticzną i ewangelizacyjną”<sup>9</sup>, napisanym tak, aby „przemawiał do współczesnego czytelnika jego językiem”<sup>10</sup>. Ekwiwalencja dynamiczna, mająca na celu „całkowitą naturalność wypowiedzi”<sup>11</sup>, przesunęła cele tłumaczenia z prób przybliżania czytelnikowi tekstu źródłowego na reakcję tegoż czytelnika-odbiorcy<sup>12</sup> na tekst docelowy. Reakcja odbiorcy, która powinna być równoważna do reakcji odbiorców tekstu oryginalnego, stała się jednym z kluczowych pojęć koncepcji E.A. Nidy: tekst docelowy powinien oddziaływać na czytelnika „w kontekście jego własnej kultury”<sup>13</sup>, bez zmuszania, „by rozumiał wzorce kulturowe z kontekstu kultury języka wyjściowego”<sup>14</sup> w analogiczny sposób, w jaki tekst źródłowy oddziaływał na czytelników oryginału.

Tłumaczenia określane jako przekłady dynamiczne, nowe przekłady czy współczesne przekłady zaczęły pojawiać się w językach angielskim, niemieckim, francuskim, wywołując entuzjazm i wzmożone zainteresowanie teoriami translatorskimi<sup>15</sup>.

Jednym z bardziej znanych na świecie przekładów tekstu biblijnego z zastosowaniem teorii wypracowanej przez Nidę i Tabera jest angielska wersja NT pt. *Good News for Modern Man* przygotowana przez Amerykańskie Towarzystwo Biblijne pod kierunkiem Roberta G. Bratchera (1920–2010). Projekt zakładał stworzenie takiego przekładu, który byłby zrozumiały zarówno dla osób posługujących się współczesnym angielskim jako językiem ojczystym, jak i dla osób,

<sup>8</sup> M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019, s. 58.

<sup>9</sup> M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>10</sup> M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>11</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>12</sup> W tekście oryginalnym „the response of the receptor”; zob. E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 1.

<sup>13</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>14</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>15</sup> „Bible translation has been and continues to be an area of translation studies that produces most enthusiastic debate. It is not too much to claim that it has been the basis of a 20th century revival in interest in translation studies in the US through the work of Eugene Nida”; *A Companion to Translation Studies*, eds. Kuhiwczak, K. Littau, serie: *Topics in Translation* 34, Clevedon 2007, s. 72–73.

które nauczyły się angielskiego jako drugiego czy kolejnego języka. Od 1964 roku ukazywały się wydania poszczególnych ksiąg. Pierwsze wydanie przekładu całego NT ukazało się w 1966 roku<sup>16</sup>. Edycja całej Biblii wyszła w 1979 roku, pt. *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*<sup>17</sup>. Tłumaczenie otrzymało skrajne oceny: od wprost entuzjastycznych<sup>18</sup> do zdecydowanie negatywnych<sup>19</sup>. Spośród innych tłumaczeń dynamicznych na angielski przywołajmy: *The Living Bible* (1971), *The Catholic Living Bible: Paraphrased – A Thought-for-Thought Translation* (1979)<sup>20</sup>, *God's Word* (1995)<sup>21</sup>, *New Living Translation* (1996)<sup>22</sup> czy uznawane już za parafrazę (ang. *retelling*) jak *The Message: The Bible in Contemporary Language* (1993–2002)<sup>23</sup>.

Przekład niemiecki NT ujrzał światło dzienne w 1968 roku pt. *Die Gute Nachricht*, trafiając na podatny grunt studenckich protestów, które przetoczyły się przez Niemcy w maju tego roku. Pierwsze wydanie było wzorowane na *Good News for Modern Man* i wykonane z wersji angielskiej. Wydanie drugie uwzględniające postulaty młodzieży biorącej udział w protestach z 1968 wyszło w 1971 roku<sup>24</sup>. Tym razem podstawą tłumaczenia był grecki oryginał. Przykładem tłumaczenia dynamicznego może być również *Neue Genfer Übersetzung*<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> W tym samym czasie ukazały się dwa wydania tego tekstu: *Today's English Version of the New Testament: Translation Made by the American Bible Society*, New York 1966; *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version*, New York 1966. Bardziej znana jest ta druga edycja. Tytuł tej edycji przyjął się jako nazwa własna tej wersji.

<sup>17</sup> Por. *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York 1979; wyd. 2: *Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha – Second Edition*, New York 1992.

<sup>18</sup> Por. F.W. Danker, *Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version (New York: American Bible Society, 1966). Translated by Robert G. Bratcher. Pp. iv-599. Paperback \$0.25*, „The Catholic Biblical Quarterly” 29/2 (1967), s. 257.

<sup>19</sup> Por. L.M. Vance, *Good News for Modern Man or... Bad News from the Bottomless Pit*, <http://www.av1611.org/vance/gnb.html> [dostęp: 15.02.2023].

<sup>20</sup> Por. Wstęp to *Holy Bible: New Living Translation. Catholic Edition*, Carol Stream 2017, s. A7, „«dynamic-equivalence», «functional-equivalence» or «thought-for-thought» translation. The goal of this translation theory is to produce in English the closest natural equivalent of the message expressed by the original-language text, both in meaning and in style. [...] A dynamic-equivalence translation, on the other hand, focuses on translating the message of the original language text. It ensures that the meaning of the text is readily apparent to the contemporary reader. This allows the message to come through with immediacy, without requiring the reader to struggle with foreign idioms and awkward syntax”.

<sup>21</sup> Zob. *God's Word to the Nations Mission Society*, <https://godsword.org/> [dostęp: 28.12.2022].

<sup>22</sup> Zob. *The New Living Translation*, <https://www.tyndale.com/nlt/> [dostęp: 28.12.2022].

<sup>23</sup> Zob. *The Message. The Bible in Contemporary Language*, <https://messagebible.com/> [dostęp: 28.12.2022].

<sup>24</sup> Zob. *Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch*, Stuttgart 1971.

<sup>25</sup> Zob. *Neue Genfer Übersetzung*, <https://ngue.info/> [dostęp: 28.12.2022].

Wersja francuska NT tłumaczona z greki ukazała się w 1971 roku jako *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*<sup>26</sup>. Innym znanym francuskim tłumaczeniem jest *La Bible en français courant* (1982)<sup>27</sup>.

W języku polskim motywacją uwspółcześnienia języka tekstu docelowego kierowali się autorzy tłumaczeń znanych jako *Słowo Życia*<sup>28</sup>, *Nowy Testament. Współczesny przekład* oraz autorzy wydawanego od 2012 roku *Nowego Przekładu Dynamicznego*<sup>29</sup>. Realizacji drugiego z projektów podjęło się Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Prace ruszyły w 1972, a zakończyły się w 1991 roku<sup>30</sup>. Ostatecznie w różnych zespołach przygotowujących ten przekład pracowali reprezentanci Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej (Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Methodystycznego, Polskokatolickiego, Prawosławnego, Chrześcijan Baptystów, Zjednoczonego Ewangelicznego<sup>31</sup>) oraz Adwentystów Dnia Siódmego. W pracach nie wzięli udziału przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego<sup>32</sup>.

Podobnie jak twórcy przekładu z 1991 roku<sup>33</sup>, tak i Redakcja NPD wyraźnie odwołuje się do teorii przekładu Eugene'a A. Nidy (NPD 19). Nie wspomina

<sup>26</sup> Por. *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui: Le Nouveau Testament traduit en français courant d'après le texte grec*, il. A. Vallotton, Paris 1971.

<sup>27</sup> Por. *La Bible en français courant*, <https://nfc.bible/la-bible-en-francais-courant/> [dostęp: 28.12.2022]. Na stronie podana jest informacja o popularności tego tłumaczenia: „C'est une des Bibles françaises les plus connues et répandues. Pour donner des chiffres récents: en 2014 plus de 75 000 exemplaires en ont été vendus dans le monde, et plus de 100 000 exemplaires d'éditions partielles comme le NT, les évangiles ou les Psaumes”.

<sup>28</sup> „Celem «Słowa Życia» jest powiedzenie możliwie najdokładniej tego, co mieli na myśli autorzy Nowego Testamentu w sposób prosty i czytelny, z równoczesnym rozszerzeniem tekstu tam, gdzie występowała tego potrzeba, dla lepszego jego zrozumienia przez współczesnego czytelnika”; *Przedmowa*, [w:] *Słowo Życia. Nowy Testament*, Herrljunga 1989, s. 5.

<sup>29</sup> W roku 2012 zostały opublikowane tłumaczenia Psalmów. Nowy Testament, czyli *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, został wydany w 2021 roku.

<sup>30</sup> Zob. *Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, praca zbiorowa, Warszawa 1991.

<sup>31</sup> Zjednoczony Kościół Ewangeliczny rozpadł się w 1987 roku, a więc przed zakończeniem prac nad przekładem (zob. Polska Rada Ekumeniczna, *Historia Rady*, <https://ekumenia.pl/kim-jestesmy/historia-rady/> [dostęp: 27.03.2023]).

<sup>32</sup> Szerzej na temat tego przekładu zob. M. Dul, *Nowy Testament. Przekład z języka greckiego na współczesny język polski (1991) w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2021, s. 29–59.

<sup>33</sup> „W pracy nad nowym przekładem kierowano się zasadą ekwiwalencji dynamicznej. Polega ona na tym, że tłumaczenie stara się dokładnie i wiernie wyrazić sens tekstu oryginalnego w języku zrozumiałym dla każdego. Dzisiejszy czytelnik powinien tak samo rozumieć treść przekazu biblijnego, jak jego poprzednik przed wiekami” (*Nowy Testament. Nowy przekład...*, dz. cyt., s. 3).

jednak wprost ani sztandarowego przekładu dynamicznego *Good News for Modern Man*, ani poprzednich polskich tłumaczeń. Odwołuje się, jako do wzorców, do nowszych tekstów funkcjonujących w świecie anglosaskim: *New Living Translation God's Word*, *The Message* i *Amplified Bible* (NPD 18). Oczywiście NPD w wielu punktach różni się od poprzednich tłumaczeń na współczesny język polski, jednak przekłady te zostały oparte na teorii Nidy. Należało, w imię zwykłej rzetelności naukowej i uczciwości, choćby jednym zdaniem wspomnieć o polskiej edycji z 1989 i 1991 roku, ewentualnie skrytykować poprzednie projekty, ukazać słabe punkty<sup>34</sup>, co stanowiłoby uzasadnienie dla podjęcia nowego projektu. Zachęca do tego choćby sama nazwa: *Nowy Przekład Dynamiczny*. Jednak czytelnik napotyka tylko nie do końca prawdziwe zdanie: „Ponieważ w polskiej literaturze biblijnej nie ma dzieł podobnych do nich [czyli do wymienionych wyżej przekładów anglosaskich – przyp. red.], zdecydowaliśmy się na przygotowanie nowego tłumaczenia Biblii” (NPD 18).

Z pewnością motywacja, aby nie tylko umożliwić „szeroki dostęp do Pisma Świętego”<sup>35</sup> wiernym, ale również zaoferować teksty biblijne „dostosowane także do użytku niechrześcijan i do ich warunków”<sup>36</sup>, aby tłumaczenie było tekstem żywym o funkcji kerygmatacyjnej i ewangelizacyjnej, jest godna pochwały. Przekłady realizowane metodą ekwiwalencji dynamicznej są bardzo obiecujące, jednak koniecznym warunkiem ich publikowania jest to, aby „bezpiecznie i pożytecznie obcować z Pismem Świętym”<sup>37</sup>. Zawartość publikacji *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* – mimo niewątpliwych walorów – budzi rozmaite wątpliwości dotyczące nie tylko braku informacji

<sup>34</sup> Tak uczynił ostatnio Marek Piela, który we wstępie do swojego dynamicznego przekładu Księgi Rodzaju skrytykował NT z 1991, w którym według tłumacza „błędnie zrównano ekwiwalencję dynamiczną z posługiwaniem się współczesnym językiem polskim” (*Księga Rodzaju*, przełożył i opracował M. Piela, Kraków 2020, s. 14, przyp. 19). Piela tak wyjaśnia swoje stanowisko: „[...] przekład dynamiczny bywa bowiem potocznie kojarzony z najbardziej współczesnym, mówionym wariantem języka docelowego. Jeśli jednak przypomnieć sobie definicję ekwiwalencji dynamicznej, czyli podobieństwo sposobu, w jaki oryginał i przekład oddziałują na odbiorców, to jest jasne, że jej istotą nie musi być nowoczesność języka przekładu. Skoro, jak wspomniałem, Stary Testament jest utrzymany w stylu książkowym, a nawet zdarzają się w nim archaizmy, i jego język różnił się od używanej w tamtych czasach mówionej odmiany języka hebrajskiego, to jest jasne, że przekład dynamiczny też ma brzmieć książkowo” (s. 13–14).

<sup>35</sup> *Dei Verbum* 22.

<sup>36</sup> *Dei Verbum* 25.

<sup>37</sup> *Dei Verbum* 22.

o tłumaczach czy pozornego oddzielenia od Oficyny Wydawniczej „Vocatio”, ale kwestii zasadniczych, jak zastosowana metoda, potencjalny odbiorca, cel tłumaczenia, rozwiązania translatorskie i błędy merytoryczne, treści przypisów i komentarzy oraz sposoby pozyskiwania recenzji.

## NPD – opis publikacji (seria, tytuł, podstawa tłumaczenia i struktura)

*Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, czyli przekład *Nowego Testamentu* metodą ekwiwalentów dynamicznych, to nie pierwsza publikacja w ramach serii *Nowego Przekładu Dynamicznego* Oficyny Wydawniczej „Vocatio” i Wydawnictwa NPD. Jako pierwsza, w 2012 roku, światło dzienne ujrzała *Księga Psalmów*, przygotowana „redakcyjnie na podstawie tłumaczenia z języka hebrajskiego dokonanego przez: Annę Horodecką i Jurija Gołowanowa”<sup>38</sup>. Entuzjastyczna recepcja tego tłumaczenia Psalmów stała się bodźcem do realizacji kolejnych przekładów ksiąg Starego i Nowego Testamentu (w kolejności chronologicznej): *List do Rzymian* (2016), *List do Kolosan* (2016, obecnie dostępne już jest wyd. 3), *List do Efezjan* (2017), *Listy Jana* (2017), *Letter to Colossians* (2017), *Pieśń nad pieśniami* (2018), *1 List do Koryntian* (2018), *2 List do Koryntian* (2018), *Listy do Tesaloniczan* (2018), *List do Galatów* (2018), *List do Filipian* (2018, 2020), *Listy Piotra* (2018), *List Jakuba* (2018), *Listy Apostoła Pawła* (2019), *List do Hebrajczyków i List Judy* (2019), *Listy pasterskie i do Filemona* (2019), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Jana* (2019), *Apokalipsa w relacji Jana* (2019), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Mateusza* (2020), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Marka* (2020), *Dobra wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Łukasza* (2020), *Dzieje wysłanników Chrystusa* (2020)<sup>39</sup>, *Księga Koheleta* (2021), *Księga Przysłów* (2022), *Księga Hioba* (2022). Poza księgami Pisma Świętego odrębnie wydane zostały objaśnienia do nich pod tytułem *Komentarz NPD. Komentarz filologiczny, historyczny i teologiczny do Biblii w Nowym Przekładzie Dynamicznym* (2023). Wszystkie wymienione książki zostały również wydane w formie e-booków; wydano także wersję elektroniczną *Ksiąg mądrościowych* (2022) (obejmujących *Księgę Koheleta*, *Przysłów* i *Hioba*), które razem z *Księgą Psalmów* (2012, 2019) oraz *Nowym Testamentem*

<sup>38</sup> Warto też zauważyć, że to jedyny przekład, którego redakcją zajmował się „Zespół Wydawnictwa NPD oraz VOCATIO”; *Księga Psalmów (NPD)*, <https://vocatio.com.pl/pl/p/Ksiega-Psalmow-NPD-/1106> [dostęp: 7.01.2023].

<sup>39</sup> Redakcja NPD taki tytuł nadała *Dziejom Apostolskim*.



(2021) doczekały się formy dźwiękowej – z tekstami czytanyymi przez aktora Andrzeja Seweryna.

Redakcja zdecydowała o zmianie tytułu zbioru ksiąg *Nowego Testamentu* z ustalonego tradycją na rzecz *Dobrej Wiadomości o ratunku w Chrystusie*. Jak pisał redaktorzy w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* (przytoczmy *in extenso*):

Tytuł *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* został wybrany z rozmysłem. Ma bowiem nieść precyzyjne przesłanie czytelnikowi [...]. Tytuły innych przekładów: *Nowy Testament* lub *Nowe Przymierze* nie oddają rzeczywistego charakteru tej Księgi. Jak bowiem wskazuje analiza tekstu Hbr 9,15-20, nie ma w nim mowy o jakimkolwiek testamencie, ale o *przymierzu*, a dokładniej o *Nowym Przymierzu*, które Bóg zawarł z narodem żydowskim [...]. Przymierze to było rzeczywiście nowe, ale tylko dla Żydów. Dla chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego, których *Stare Przymierze* (Mojżeszowe) w ogóle nie dotyczyło i nie dotyczy, nie mogło być *nowe*, gdyż w swej istocie było jedynym, z którym mieli do czynienia. Dlatego Redakcja NPD uznała, że dla odbiorców Słowa, którzy pochodzą z tradycji nieżydowskiej, tytułem bardziej adekwatnym będzie *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* – taki jest bowiem sens wyrażenia *Ewangelia Chrystusa* [...]. Gdybyśmy publikowali ten tekst z myślą o żydowskich czytelnikach, a przynajmniej o Polakach żydowskiego pochodzenia, wówczas z pewnością bardziej uzasadniony byłby tytuł *Nowe Przymierze* lub *Pisma Czasów Mesjańskich* (NPD 17)<sup>40</sup>.

Zadziwić może też użycie jednego ekwiwalentu opisowego – *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* – dla obydwu terminów „Nowy Testament” i „Ewangelia” z etykietą, że jest to „precyzyjne przesłanie”. Wprawdzie przy tytułach Ewangelii pojawia się, jako rozpodobnienie, dodatek „w relacji Mateusza/Marka/Łukasza/Jana”, ale już – przykładowo – w *Liście do Filipian* ekwiwalent *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, bez dodatku, pojawia się dziesięciokrotnie (w Flp 1,5.7.12.16.27a.27b; 2,22; 4,3.15) – dziewięć razy jako tłumaczenie słowa *euaggelion* i raz, w Flp 2,16, jako uzupełnienie frazy *logon dzōēs epechontes* („Trzymajcie się zatem mocno Słowa Życia, to jest Dobrej Wiadomości o ratunku, który jest w Chrystusie”), dodajmy – niewystępującej w tekście źródłowym (w innych przekładach: „Zachowując słowa żywota” [BW] / „Trzymajcie się mocno Słowa Życia” [BT]).

Tytuł ten ma pewną zaletę: akcentuje egzystencjalny wymiar przesłania Jezusa (zob. NPD 17). Z drugiej jednak strony posiada również poważną wadę,

<sup>40</sup> W niniejszej recenzji, po cytatach z Nowego Przekładu Dynamicznego, podajemy po skrócie NPD numer strony w wersji papierowej wydania.

gdyż zaciera pojęcie „Testamentu”, czyli Przymierza. Redakcja NPD uważa, że nazwa ta zakłada uprzednio istnienie Starego Testamentu/Przymierza, które według Redakcji dotyczyło tylko Żydów. Oczywiście chrześcijanie nieżydowskiego pochodzenia nie byli stroną Starego Przymierza i zapewne o tym mówią Autorzy tego tekstu. Czy jednak Stary Testament w ogóle nie dotyczy chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia? Zważmy, że w czasach, gdy powstawały pisma apostołskie stanowiące dziś NT, księgą Kościoła były pisma żydowskie – świadectwo i dzieje Starego Przymierza, gdyż zapowiadały Mesjasza, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie oraz głoszenie Ewangelii całemu światu (Łk 24,44–45). Chrześcijanie czasów NT mieli świadomość, że żyją w czasie wypełnienia tych zapowiedzi, które obejmowały nie tylko Żydów, ale również i pogan (por. Iz 2,2–4; Jr 3,17; Mi 4,2). Radykalne stwierdzenie, że Stare Przymierze nie dotyczyło i nie dotyczy chrześcijan nie-Żydów, może być opatrnie zrozumiane, jakoby chrześcijanie w ogóle nie potrzebowali ST. Sam Jezus w drodze do Emaus uczy innego podejścia, dając swoim uczniom lekcję czytania ST na zasadzie zapowiedź – wypełnienie (Łk 24,25–27; por. 24,44.46–48), w której zawiera się zarówno idea kontynuacji, jak i nowości w relacji między ST i NT.

Zastanawiające wydaje się również odrzucenie terminu „testament”, szczególnie w świetle odwołania się do fragmentu z Listu do Hebrajczyków (Hbr 9,16–17), gdzie w innych tłumaczeniach czytamy: „Gdzie bowiem jest testament, tam musi być stwierdzona śmierć tego, który go sporządził. Bo testament jest prawomocny z chwilą śmierci, a nie ma nigdy ważności, dopóki żyje ten, kto go sporządził” (BW) / „Gdzie bowiem jest testament, tam musi ponieść śmierć ten, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament” (BT)<sup>41</sup>. „Testament” jako rozwiązanie translatorskie na *hē diathēkē* ma szczególnie ugruntowaną tradycję w chrześcijaństwie. Tłumacze Septuaginty użyli tego greckiego terminu przy tłumaczeniu *b'rit ḥadāšā* w Jr 38,31 (LXXRahlfs) (w BHS, BT, BW to Jr 31,31), zmieniając jego wydźwięk z przymierza-umowy na przymierze-testament, konotujące rozporządzenie woli przed śmiercią<sup>42</sup>. Wielu badaczy podkreśla, że właśnie to poszerzenie zakresu semantycznego dokonane

<sup>41</sup> W tłumaczeniu NPD: „Pamiętajmy jednak, że do stwierdzenia ważności każdego przymierza musi najpierw zostać stwierdzona śmierć ofiary, której krwią ma być ono zabezpieczone. Żadne przymierze bowiem nie może wejść w życie, jeśli wcześniej nie zostaną przedstawione zwłoki ofiary, której krwią ma być ono zabezpieczone. Dopóki więc żyje ofiara, dopóty przymierze nie ma żadnej mocy” (NPD, s. 872).

<sup>42</sup> Por. hasła słownikowe: *b'rit*, [w:] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: Prymasowska Seria Biblijna 30, Warszawa 2013; *diathēkē*, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*.

w procesie tłumaczenia przez autorów LXX, *hē kainē diathēkē*, widzimy w jednym z kluczowych dla chrześcijaństwa wersetów – Łk 22,20: „Ten kielich, to nowe przymierze we krwi mojej, która się za was wylewa” (BW) / „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (BT); ponadto w 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6 oraz Hbr 8,8; Hbr 9,15<sup>43</sup>. Trudno uznać, by Pan Jezus mówił o nowym przymierzu tylko do osób pochodzenia żydowskiego.

Mimo redakcyjnych uwag na temat nieadekwatności translatów „przymierze”, „testament” i „ewangelia” księgi biblijne są publikowane z dopiskiem *Nowy Testament we współczesnym języku polskim z komentarzem filologicznym, historycznym i teologicznym*<sup>44</sup> i oferowane do sprzedaży na stronach NPD oraz Oficyny Wydawniczej „Vocatio” w zakładce „Nowy Testament”<sup>45</sup>. Konieczne trzeba tu również dodać, że Mateusz, Marek, Łukasz i Jan są w komentarzach i przypisach NPD nazywani ewangelistami.

Podstawą tłumaczenia jest – zgodnie z informacjami podanymi przez Redakcję – krytyczne opracowanie Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (z lat 1975 oraz 1993) wydane przez German Bible Society w Stuttgarcie oraz *The Greek New Testament*, wydany w 1975 przez United Bible Society w Nowym Jorku, „uzupełnione o wybrane fragmenty (perykopy) z manuskryptów bizantyjskich, uwidocznione w tzw. *tekście większościowym* oraz o perykopy z tzw. *tekstu przyjętego (textus receptus)*” (NPD 16), wydrukowane na niebiesko. Trzeba jednak podkreślić, że pominięto zasady krytyki tekstu dążącej do ustalenia tzw. tekstu krytycznie pewnego. Redakcja zdecydowała się na włączenie do tekstu głównego wariantów mniej pewnych<sup>46</sup>, które są udokumentowane przez niektóre starożytne manuskrypty<sup>47</sup>, np. Mt 17,21; 18,11; 23,14; Mk 7,16; 9,44.46; 15,28; 16,8a; Łk 9,55; 17,36; J 5,3b–4; Dz 8,37; 15,34; 24,6b–7; 28,29; Rz 16,24; dodatki do Mt 18, 15; Mk 10,24; Łk 9,54; J 3,13 (tu bez koloru niebieskiego) czy słynne *comma Johanneum* (1 J 5,7). Wątpliwości budzi uzasadnienie

---

*Wydanie z pełną lokalizacją greckich baseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2006.

<sup>43</sup> Zob. A. Malina, *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 154–155.

<sup>44</sup> Zob. np. *List do Rzymian – e-book*, <https://biblianpd.pl/produkt/list-do-rzymian/> [dostęp: 20.01.2023].

<sup>45</sup> Zob. *NOWY TESTAMENT*, <https://biblianpd.pl/kategoria-produktu/nowy-testament/> [dostęp: 20.01.2023].

<sup>46</sup> Taka praktyka jest zastosowana w *The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland i in., Stuttgart, 2003, s. 3\*.

<sup>47</sup> Por. D. Ewert, B.M. Metzger, *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 1999, s. 1256–1257.

włączenia do tekstu głównego (na niebiesko) wersetu Dz 8,37 (motywytem jego włączenia do NPD była teologiczna użyteczność tego wariantu, choć stosowanie kryterium teologicznego w doborze wariantów tekstowych jest poważnym błędem) czy Dz 15,34 z komentarzem: „[...] werset 40 zawarty w tym rozdziale wyraźnie potwierdza jego autentyczność” (NPD 517). Rzeczywiście, wersety 34 i 40 świetnie się uzupełniają, ale zgodnie z zasadami krytyki tekstu jest to argument za odrzuceniem tego wersetu – koronny, naukowy argument za nieautentycznością wersetu jest przez Redakcję NPD ukazany jako wyraźny argument na potwierdzenie jego autentyczności.

*Nowy Przekład Dynamiczny* został opracowany przez Zespół Redakcyjny NPD. Redakcja postanowiła nie ujawniać nazwisk tłumaczy ani redaktorów, „których było tak wielu, że nie sposób ich wszystkich wymienić. Nie jest zresztą intencją Zespołu NPD, aby ktokolwiek z jego grona był szczególnie eksponowany”. Całość „zebrał, przygotował i zatwierdził do druku” redaktor naczelny (NPD 19).

Omawiana publikacja obejmuje *Wstęp*, *Skróty*, *Wyjaśnienia metodologiczne NPD*, dwadzieścia siedem ksiąg *Nowego Testamentu* (jak już wspomniano, czasem pod zmienionymi nazwami, np. *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie w relacji Mateusza* czy *Dzieje wysłanników Chrystusa*), *Komentarz NPD* i *Dodatki*. *Komentarz* zawiera dwieście osiemdziesiąt cztery hasła z objaśnieniami dotyczącymi osób, np. „Marek ewangelista”, „Szymon (Piotr, Kefas) Apostoł”; miejsc, np. „Jerozolima”, „Jezioro Galilejskie”; pojęć biblijnych, np. „Wieczera Pańska”, „Dusza”, „Przymierze”; świąt, np. „Chanuka”, „Rosz ha-Szana”; obyczajów z okresu powstawania ksiąg biblijnych, np. „Zaślubiny w kulturze hebrajskiej”, „Bazar Annasza”; historii powstawania ksiąg Pisma Świętego, np. „Daty powstania ksiąg Nowego Testamentu”; elementów języka i tłumaczenia „Greka *koine*”, „Targumy”, konkretnych rozwiązań translatorskich, np. „Pornografia”; a także pojęć niezwiązanych bezpośrednio z tradycyjną interpretacją Pisma Świętego, np. „Eon” czy „Teologia sukcesu”. Brakuje haseł o postaciach i pojęciach istotnie wpisanych w Nowy Testament, np. „Maria/Maryja” czy „Zmartwychwstanie”. Niektóre hasła są wysoce polemiczne z wierzeniami znanych denominacji chrześcijańskich, np. „Świątynny model religijności a biblijne chrześcijaństwo”, „Czyściec”, „Święci w Niebiosach” czy „Teoria predestynacji”, lub wprowadzają nowe definicje, np. „Sukcesja apostołska”. Wśród *Dodatków* znajduje się zachęta *W jaki sposób można stać się uczniem Jezusa Chrystusa*, tabela *Chronologia życia i działalności Jezusa Chrystusa*, *Notatki* oraz *Mapy* z miejscami biblijnymi z I wieku i współcześnie.

## Metoda przekładu – ekwiwalencja dynamiczna czy stylistyka targumiczna?

W tytule omawianej publikacji, w nazwie serii oraz we *Wstępie* zwraca uwagę atrybut „dynamiczny”<sup>48</sup>. Jak wspomniano, Redaktorzy *Nowego Przekładu Dynamicznego* powołują się na prace teoretyka przekładu E.A. Nidy – zarówno w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD*, jak i w towarzyszącej broszurze *Informacje na temat przekładu metodą ekwiwalentów dynamicznych* zawierającej artykuł Nidy po tytule *Zasady odpowiedniości*, udostępnionej na stronie Wydawnictwa NPD i zapowiedzianej w *Wyjaśnieniach* jako literatura wspomagająca zrozumienie zasad i metod przekładu NPD<sup>49</sup> (NPD 19). Nie wyczerpując tematu, spróbujemy naświetlić wybrane elementy przyjętej metody, które mogą budzić zastrzeżenia.

Teoria translatoryki przedstawia metodę ekwiwalencji dynamicznej w opozycji do ekwiwalencji formalnej, jako jedną z dychotomii dotyczących preferencji co do ogólnej konwencji (strategii lub procedury) przyjętej na potrzeby przekładu całego tekstu źródłowego. Do takich dychotomii należą również, między innymi, takie pary procedur (metod/strategii/konwencji<sup>50</sup>) translatorskich jak: „słowo za słowo” lub „sens za sens”, tłumaczenie bezpośrednie lub procedur okrężnych, egzotyzacja (przekład wyobcowany) lub udomowienie (przekład oswojony), tłumaczenie syntagmatyczne lub funkcjonalne, przekład semantyczny lub komunikatywny, a także tłumaczenie jawne lub ukryte<sup>51</sup>. Wymienione preferowane procedury postępowania w procesie tłumaczenia sprowadzają się zasadniczo do problemu, czy przybliżyć odbiorcę do tekstu, czy tekst do

<sup>48</sup> *Wstęp* zawiera informację o „potrójnej naturze dynamicznej” ze względu na „Użycie potrójnego kryterium ekwiwalentów dynamicznych (semantycznego, merytorycznego i kontekstualnego” [NPD 5]).

<sup>49</sup> Zob. *NPD – Informacje na temat przekładu metodą ekwiwalentów dynamicznych*, <https://bibliapnd.pl/produkt/npd-informacje/> [dostęp: 10.01.2023].

<sup>50</sup> W publikacjach pojawiają się różne określenia. O próbie uporządkowania terminów zob. K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>51</sup> Więcej o najważniejszych aspektach współczesnej teorii przekładoznawstwa zob. P. Newmark, *A Textbook of Translation*, New York 1988; J.-P. Vinay, J. Darbelnet, *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*, Amsterdam–Philadelphia 1995; *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. M. Baker, London 1998; J. Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London 2001; P. Fawcett, *Translation and Language: Linguistic Theories Explained*, Manchester 2003; K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt.; G. Palumbo, *Key Terms in Translation Studies*, New York 2009; *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2021.

odbiorcy, czy pokazać czytelnikowi w możliwie optymalny sposób strukturę tekstu źródłowego w kontekście kultury źródłowej, czy odwrotnie – stworzyć tekst, który będzie brzmiał naturalnie dla czytelnika, odwoływał się do kultury docelowej i sprawiał, że czytelnik zapomni, iż ma do czynienia z przekładem<sup>52</sup>. Tłumacze decydują się zatem na jedną nadrzędną procedurę dla całości tekstu, na przykład tłumaczenie wyobcowane lub syntagmatyczne, która przekłada się na konkretne rozwiązania (techniki) translatorskie, choć trzeba zaznaczyć, że przekład zawsze jest pewnym kontinuum między dwiema skrajnymi procedurami<sup>53</sup> (przekład dynamiczny może zawierać fragmenty przetłumaczone dosłownie).

Najważniejszym zwrotem we współczesnej translatoryce jest skupienie się na odbiorcach, na analizie ich potrzeb<sup>54</sup> i nowych kryteriach oceny jakości tłumaczenia – nie ma przekładów uznawanych uniwersalnie za dokładne<sup>55</sup>, mogą być tylko udane w odbiorze czytelników. Warto też odnotować kryterium dobrego przekładu jako cechującego się „tym, że oddziałuje na odbiorców w sposób zbliżony do tego, w jaki oryginał oddziałuje na swoich odbiorców”<sup>56</sup>. Stąd oprócz wyboru nadrzędnej procedury i analizy typu tekstu źródłowego tłumacz definiuje również odbiorców tekstu docelowego i cel tłumaczenia – w przypadku NPD odbiorcami są zwykli ludzie, nieobjęci „opieką eklezjalną” (NPD 5), zmagający się nie tylko z tradycyjnymi przekładami, ale też z religijnymi organizacjami, którzy wyrażają pragnienie posiadania przekładu „komunikatywnego” (NPD 15). Celem zaś przekładu metodą ekwiwalencji dynamicznej ma być jego naturalność i adekwatność potwierdzona reakcją zdefiniowanych odbiorców, którzy mają odbierać tłumaczenie starożytnego tekstu jako sformułowane w języku sobie współczesnym i żywym. Pod tym względem, sądząc po opiniach zamieszczanych na stronach Wydawnictwa NPD oraz w broszurze zawierającej wspomniany artykuł Nidy, cel uwspółcześnienia języka został zrealizowany. Pozostaje do rozstrzygnięcia, czy przekład oddziałuje na współczesnych czytelników jak powstające nowotestamentowe teksty na ówczesnych odbiorców<sup>57</sup>. Wydaje się, że Redaktorzy próbują podjąć się tego zadania, słusznie analizując tło „epok i okoliczności, w jakich Słowo Boże

<sup>52</sup> „The best translation does not sound like a translation”, E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>53</sup> *The Routledge Encyclopedia...*, 2009, dz. cyt., s. 26.

<sup>54</sup> *The Routledge Encyclopedia...*, 2009, dz. cyt., s. 26.

<sup>55</sup> Por. E.A. Nida, *Toward a Science...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>56</sup> M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 11; M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>57</sup> O możliwościach ustalenia reakcji pierwotnych odbiorców tekstów biblijnych pisze M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 10–11.

docierało do ówczesnych ludzi [...], aby istotę i główną treść przekazu biblijnego przedstawić bez naleciałości form historycznych” (NPD 18) z odrzuceniem „denominacyjnych przekonań czy interpretacji” (NPD 18), jakie w opinii Redakcji nawarstwiły się przez wieki. Zastanawiać może jednak, przykładowo, czy tłumaczenie takich fragmentów jak początek Ewangelii Marka lub Ewangelii Jana rzeczywiście obecnie wywołuje te same reakcje co u odbiorców tekstu źródłowego, gdy pierwsze zdanie Ewangelii Marka (Mk 1,1) *Archē tou euag-geliou* zatraciło w tłumaczeniu „Oto Dobra Wiadomość o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (NPD) swoje odwołanie do początku Księgi Rodzaju *En archē epoiēsen ho Theos* (LXX Ralphi). Podobnie *Prolog* Janowy czy liczne zdania Apokalipsy wydają się w przekładzie dynamicznym bardziej objaśnieniem niż tekstem oddziałującym na odbiorców swoją mistyką.

Warto tutaj uzupełnić, że Redakcja NPD stawia sobie też dodatkowe cele przekładu, które mogą być przez niektórych czytelników zinterpretowane jako wręcz nadrzędne. Oprócz zapewnienia współczesnego języka tłumaczenia zamierzeniem Redakcji jest również dotarcie do ludzi rozzarowanych jakimkolwiek Kościołem (NPD 15) oraz „pobudzenie czytelników do systematycznego wzrostu w osobistym poznawaniu Chrystusa” (NPD 5). Nowy przekład ma ułatwić „zrozumienie, czym jest BIBLIJNE CHRZEŚCIJAŃSTWO” (NPD 15), zamiast stawać się „platformą studiów egzegetycznych, badań filologicznych, źródłem analiz semantycznych czy gramatycznych zależności” (NPD 15). Jest to podejście zawężające zastosowanie przekładu, choć uzasadnia popularno-naukowy poziom niektórych przypisów i komentarzy.

Tytuł, nazwa serii i zapowiedzi redakcyjne sugerują, że tłumacze przyjęli na potrzeby tłumaczenia tylko założenia ekwiwalencji dynamicznej E.A. Nidy. Jednakże już we *Wstępie* pojawia się informacja o zastosowaniu również „targumicznego stylu translacji”, „znanego z tradycji hebrajskiej”, o funkcji wyjaśniającej jak „w hebrajskich targumach” (sic!) (NPD 5). Warto tutaj przypomnieć, że *targumy* nie są traktowane jako przekład, nie są „*tłumaczeniem* Tory [...], ale *wyjaśnieniem* czytelnikowi, co oznaczają słowa Pisma”<sup>58</sup>. Sam twórca koncepcji dynamicznej podkreślał, że „w tekście może być dodane tylko to, «co językowo istnieje w bezpośrednim otoczeniu problematycznego miejsca»”<sup>59</sup>, zaś

<sup>58</sup> M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>59</sup> C. Schultheiss, *Typy przekładu tekstu biblijnego a jego odbiór – na podstawie tłumaczeń niemieckojęzycznych Biblii*, „Rocznik Teologiczny” 59/2 (2017), s. 242; zob. też E.A. Nida, C.R. Taber, *The Theory...*, dz. cyt., s. 134, „We may then contrast a linguistic translation, which is legitimate, and a cultural translation or adaptation, which is not. This is because we believe in the significance of the historical events and situations just as they occurred. It is the job of the pastor and teacher, not of the translator, to make the cultural adaptation”.

„uzupełnienie tekstu biblijnego o informacje wyjaśniające, lecz pozatekstowe, nie byłoby [...] możliwe”<sup>60</sup>, ze względu na to, że przekład międzyjęzykowy to „<tłumaczenie słowa>”, a nie „<tłumaczenie kultury>”. Adaptacja kulturowa to [...] zadanie dla kaznodziei i nauczycieli”<sup>61</sup>. Wydaje się zatem, że próba połączenia ekwiwalencji dynamicznej ze stylistyką targumiczną nie jest możliwa co do zasady, czego Redaktorzy NPD są świadomi, przyznając słusznie, że

z uwagi na przyjętą stylistykę targumiczną przekład NPD może, według wielu specjalistów z dziedziny teorii przekładów, nie mieścić się w klasycznych definicjach przekładów ekwiwalentnych, jednak zdecydowaliśmy się pozostać przy określeniu „dynamiczny”, gdyż idea klarownego przestania Biblii oraz wzbudzenia w czytelnikach tego samego rodzaju reakcji, jak u jej odbiorców przed wiekami, była najważniejszym celem naszej pracy (NPD 21).

W kolejnych częściach recenzji spróbujemy się przyjrzeć, w jaki sposób realizowane jest to połączenie metody funkcjonalnej z targumicznymi objaśnieniami.

Krytycy ekwiwalencji dynamicznej jako metody wnoszą zastrzeżenia w trzech głównych obszarach problematycznych: dopuszczalności wprowadzania modyfikacji do tekstu sakralnego<sup>62</sup>, protekcyjnego traktowania odbiorców<sup>63</sup> oraz zbyt dużego dystansu kulturowego<sup>64</sup>. Badacze przypominają słowa Hieronima ze Strydonu z listu do Pammachiusza, że w Piśmie Świętym nawet szyk słów jest misterium<sup>65</sup> – ingerencja w ten szyk może być szczególnie niekorzystnie odbierana na przykład przy lekturze *Prologu* do Ewangelii według Świętego Jana. Niektórzy ostrzegają, że „w przypadku tłumaczenia *Biblii* pełna ekwiwalencja dynamiczna nie tylko nie jest możliwa, ale nie jest też pożądana – z powodu bardzo dużego dystansu kulturowego, mentalnego, który dzieli nas od pierwotnych czytelników”<sup>66</sup>.

Podsumowując, wybór metody ekwiwalencji dynamicznej z pewnością wpisuje się w nowoczesne rozwiązania translatorskie i może przynosić wiele korzyści czytelnikom pragnącym zrozumienia biblijnych tekstów. Wstępna analiza metody zastosowanej w *Nowym Przekładzie Dynamicznym* pokazuje

<sup>60</sup> C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt.

<sup>61</sup> C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt.

<sup>62</sup> Por. P. Fawcett, *Translation and Language...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>63</sup> Por. K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>64</sup> Por. M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>65</sup> Por. Hieronim ze Strydonu, *Do Pammachiusza o najlepszym sposobie tłumaczenia*, [w:] *Listy II (51-79)*, tłum. M. Ożóg, red. H. Pietras, Kraków 2010.

<sup>66</sup> M. Piela, *Grzech dosłowności...*, dz. cyt., s. 14.



jednak duże rozminięcie się z założeniami E.A. Nidy w związku z próbą łączenia jego koncepcji ze stylistyką targumiczną. Zasygnalizowaliśmy możliwe obszary problematyczne: niewłaściwie zdefiniowana metoda tłumaczenia, nietypowe cele przekładu, trudności w uzyskaniu tej samej reakcji u czytelnika tekstu źródłowego i docelowego, a nawet pewne wykorzystywanie zaufania kręgu odbiorców zawężonego do osób nieobjętych opieką teologów:

Tłumaczenia zbyt dynamiczne, wynikające często z nadmiernej pewności siebie tłumacza, mogą być znacznie bardziej niebezpieczne, ponieważ nadużycia tłumaczenia funkcjonalnego rzadko są widoczne dla odbiorcy przekładu – do ich wykrycia zwykle konieczne jest porównanie przekładu z oryginałem<sup>67</sup>.

## Przykłady zidentyfikowanych problemów

Doceniając podjęcie się realizacji nowego translatorskiego projektu, chcielibyśmy w niniejszej recenzji przedstawić przykłady problemów zidentyfikowanych w trakcie lektury tekstu zasadniczego, wstępów, wprowadzeń, przypisów oraz komentarzy w następujących obszarach: sprzeczności z wymienionymi założeniami metodologicznymi, błędy merytoryczne i nieścisłości faktograficzne, czasem dyskwalifikujące anonimowych tłumaczy, nieadekwatne rozwiązania translatorskie wynikające z wyboru niewłaściwych ekwiwalentów. W dalszej części przedstawimy nadużycia metody dynamicznej i stylistyki targumicznej do wpisywania w tekst nieistniejących w oryginale treści oraz nadinterpretacje lub niepowiązane, często emocjonalne, przekazy w komentarzach.

Niektóre przykłady będą należały do kilku problematycznych obszarów jednocześnie. Oczywiście Redaktorzy zastrzegają, że „nie było ani zamiarem, ani ambicją Zespołu Redakcyjnego NPD, by niniejszy komentarz stał się wyczerpującym źródłem informacji teologicznych, filologicznych czy historycznych, a już na pewno nie podręcznikiem teologii systematycznej” (NPD 1054), jednak nie może to być usprawiedliwieniem błędów, niespójności lub narzucania interpretacji tłumacza, których swoiście zdefiniowani odbiorcy mogą nie być świadomi.

<sup>67</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria...*, dz. cyt., s. 46.

## Sprzeczności z założeniami i wyjaśnieniami metodologicznymi

*Wyjaśnienia metodologiczne NPD* zawierają następujące sekcje: *Geneza przekładu, Źródła i literatura wspomagająca, Tytuł publikacji, Metoda przekładu, Stylistyka targumiczna, Zastosowanie zasad hermeneutyki biblijnej, Kontekstualność Biblii, Datowanie w NPD* oraz *Semantyka przekładu*. Część z nich (źródła, tytuł, metody tłumaczenia) została już omówiona podczas prezentacji publikacji. Tutaj chcielibyśmy się odnieść do wybranych założeń i wyjaśnień dotyczących genezy, celu i odbiorców przekładu, kontekstualności i datowania.

*Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie*, jak wspomnieliśmy, skierowana jest „do tej części polskiego społeczeństwa, która nie jest związana z jakimkolwiek kościołem [ortografia oryginalna], oraz do tych, którzy – z różnych powodów – nabrali dystansu do organizacji religijnych lub w ogóle przestali się z nimi identyfikować” (NPD 15). W *Wyjaśnieniach metodologicznych* ta teza powtarzana jest w wielu miejscach w sposób eksplicytny oraz implicytny. Z tym ostatnim wiąże się z jednej strony deklaracja, że NPD nie zamierza „konkurować z wyznaniowymi przekładami Pisma św.” (NPD 15), z drugiej mniej lub bardziej dyskretna krytyka przekładów konfesyjnych, które sprzyjają „wrywaniu biblijnych wersetów z kontekstu i swobodnemu ich interpretowaniu, np. wg aktualnych potrzeb lub profilu denominacyjnego” (NPD 21), co stało się „plagą, która dotknęła całe obszary teologii” (NPD 22). Dlatego Redakcja NPD pozwala sobie czasem na porównywanie w przypisach tradycyjnych tłumaczeń wyznaniowych, pokazując wyższość własnych rozwiązań translatorskich (por. NPD 22). Stara się też unikać wyrażen nacechowanych kościelnie, jak np. tłumaczenia gr. *ekklēsia* jako Kościół/kościół, *episkopos* jako biskup, *baptizō* jako chrzest, mając na uwadze właśnie nieidentyfikujących się eklezyjalnie adresatów.

Założona akonfesyjność NPD nie skutkuje jednak neutralnością. W przypisach, we wstępach do poszczególnych ksiąg i w zamieszczonym na końcu komentarzu znaleźć można elementy nawiązujące do tradycji katolickiej i prawosławnej, jak i elementy wyraźnie protestanckie. Czasami nawet w jednym zdaniu. Do tych pierwszych należy np. przekonanie o tym, że Jakub był synem Kleofasa; informacja ta pojawia się zarówno we wstępie do listu (NPD 892), jak i w komentarzu (NPD 1195). Mniej pewności Redakcja ma przy identyfikacji Judy. O ile we wstępie do jego listu powtórzone zostaje apriorycznie, że Juda był synem Kleofasa i bratem Jakuba (NPD 974), o tyle w komentarzu brakuje informacji dotyczącej ojca, pojawiają się natomiast wątpliwości odnośnie do znaczenia wyrażenia „Juda Jakubowy”: „Juda Apostoł był bratem Jakuba (nie ma pewności którego) albo synem bliżej nieznanego Jakuba. Grecki tekst, który

nazywa go Judą Jakubowym, nie jest w tym zakresie precyzyjny” (NPD 1198). Z Kościołami katolickimi, prawosławnymi i z Lutrem Redakcja dzieli przekonanie, że „Jezus nie miał przyrodnych braci. Gdyby bowiem matka Jezusa miała innych synów, to po ukrzyżowaniu Jezusa oni byłiby zobowiązani Prawem Mojżesza [ortografia oryginalna] i obyczajami żydowskimi do opieki nad nią” (NPD 892). Zaraz jednak teza o dziewictwie Marii również po urodzeniu Jezusa zostaje osłabiona stwierdzeniem: „obowiązek ten nie dotyczył córek, co, logicznie rzecz biorąc, nie wyklucza możliwości, iż Maria mogła mieć córki” (NPD 892)<sup>68</sup>. Można to uznać za ukłon w stronę niektórych wspólnot protestanckich nieuznających dziewictwa Marii do końca życia. Ostatecznie kompromisowo orzeczono, że „Biblia nic nie wspomina o przyrodnych siostrach Jezusa ani nie daje żadnych wskazówek analitycznych w tej sprawie. Jednak fakt, że opiekę nad matką Jezus powierzył jednemu ze swoich uczniów [...], dowodzi, że Maria nie miała innych synów” (NPD 892).

Autorzy doskonale zdają sobie sprawę, że NPD trafi przede wszystkim do rąk czytelników wywodzących się z tradycji katolickiej, choć już niezwiązanych i zdystansowanych do Kościoła rzymskokatolickiego. Dlatego, zwłaszcza w końcowym *Komentarzu NPD*, pojawia się tak wiele odniesień do nauki tego Kościoła. W przeważającej mierze mają one charakter konfrontacyjny i polemiczny, jak przytoczenie przepisów rzymskokatolickiego prawa kanonicznego odnośnie do stwierdzenia nieważności zawarcia małżeństwa (NPD 1228–1230). Przytoczenie poprzedzone zostało cenną refleksją, że nawet w Kościołach opowiadających się za nierozzerwalnością związku małżeńskiego, który uznawany jest za związek sakramentalny, „istnieje instytucja orzekania nieważności zawarcia małżeństwa, co czasami prowadzi do skrajnych kontrowersji i pytań o istotę sakramentu” (NPD 1228). Inne Kościoły nie zostały tutaj oszczędzone, ale ich naukę odnośnie do małżeństwa uproszczono i streszczono w jednym akapicie (Kościół prawosławny – NPD 1230) lub w zaledwie dwóch zdaniach (Kościoły protestanckie – NPD 1230).

Bardziej lub mniej zawołowana krytyka i polemika z nauką różnych Kościołów jest zamierzona. Nie tylko dlatego, że założony przez Redakcję odbiorca NPD dystansuje się od Kościołów instytucjonalnych, ale także dlatego, że NPD promuje własną wizję chrześcijaństwa nazwanego tu

<sup>68</sup> Jeśli miała córki, to według żydowskiej tradycji właśnie one powinny zaopiekować się owdowiałą matką. Rabbi Abraham ben David twierdził: „The adult children should look after the demented parent themselves. Who will do a better job than a son or daughter in looking after the needy parent?”; L. Abramowitz, *The Jewish view on caring for aging parents*, <https://www.thefreelibrary.com/The+Jewish+view+on+caring+for+aging+parents-a0321682403> [dostęp: 22.03.2023].

„biblijnym chrześcijaństwem” w przeciwieństwie do „chrześcijaństwa światowego”. NPD buduje fałszywą dychotomię, rozróżniając chrześcijaństwo na „biblijne” i „świątynne”; mają to być dwie odrębne rzeczywistości i jedynie pierwsza z nich byłaby drogą wierności Jezusowi, drugą zaś, bezwartościową, należałoby porzucić. A to poważne oskarżenie i zachęta do zgubnego kroku, ów fundamentalny dla całej publikacji podział jest bowiem fałszywy. W rzeczywistości tzw. chrześcijaństwo świątynne, to znaczy posiadające pewne struktury, jest „biblijne” w sensie budowania osobistej relacji człowieka do Boga. Zaś „chrześcijaństwo biblijne” jest „świątynne”, gdyż ono także posiada pewne ustalone formy, zaangażowane w nie osoby czy własny język. Najlepszym tego przykładem jest sam NPD, który najpierw chce usunąć wszystkich pośredników w relacji człowieka do Boga, ale zaraz potem sam zajmuje ich miejsce, spełniając większość warunków „świątynnego modelu religijności”, wcześniej gorliwie zwalczanego. „Chrześcijaństwo światowe” jest wyrażeniem pejoratywnym, opartym na przeciwstawieniu wspólnoty uczniów Jezusa światu (por. np. J 14,27; 1 Kor 1.20; 2,12; Jk 4,4). Oznacza uwikłanie w istniejące systemy społeczno-kulturowe i „umacnianie ludzi w infantrylnych postawach religijnych” (NPD 5). Nietrudno domyślić się, że przedstawicielami takiego „chrześcijaństwa światowego” są wszystkie Kościoły instytucjonalne, choć ze względu na dominujący w Polsce rzymski katolicyzm posłużono się przykładem obyczajowości katolickiej, aby zobrazować tezę o „umacnianiu infantrylnych postaw religijnych”:

Wiele osób – bez wątplenia szczerze pragnących zbliżenia się do Boga Prawdziwego [ortografia oryginalna] [...], w sprawach wiary zachowuje się po prostu dziecinnie – jakby w procesie poznawania Chrystusa nigdy nie wyszli poza żłobek czy przedszkole. Widoczne jest to choćby w języku, kiedy poważni ludzie mówią o „bozi” albo praktykują behawioralne formy, jakich nauczyli się podczas przygotowań do swej pierwszej komunii (NPD 6).

Później odpowiedzialnością za brak integralności pomiędzy życiem i edukacją świecką a życiem i edukacją religijną obarczani są duchowni różnych denominacji, którzy sami okazują się niedojrzali: „Ten brak integralności osobowej można spotkać niestety w każdym środowisku – nawet wśród duszpasterzy niemal każdej denominacji” (NPD 6).

Redakcja NPD postanowiła zatem zagospodarować grupę „zwykłych Polaków, którzy wskutek różnych okoliczności nie są aktualnie otoczeni opieką jakiegokolwiek kościoła [ortografia oryginalna] czy wspólnoty wiary” (NPD 17), zdając sobie jednocześnie sprawę, że wiele proponowanych rozwiązań

translatorskich oraz interpretacyjnych może nie uzyskać powszechnej akceptacji „szczególnie w środowiskach o tradycyjnej religijności”. Nie wyjaśniono, co kryje się pod pojęciem „tradycyjna religijność”. Można się tylko domyślać, że wiąże się ona *a priori* z Kościołami instytucjonalnymi. Ale – jak jeszcze raz z naciskiem podkreśla Redakcja – „nie do tych kręgów adresowany jest przekład NPD” (NPD 31), ponieważ wpisują się one w „chrześcijaństwo światowe”. NPD ma natomiast kształtować chrześcijan biblijnych.

Z powyższej analizy *Wyjaśnienia metodologicznego NPD*, przypisów i hasła w *Komentarzu NPD* można już próbować wyciągać wnioski odnośnie do wizji „biblijnego chrześcijaństwa” promowanej przez Redakcję. Na pewno jest to wizja alternatywna i konfrontacyjna w stosunku do Kościołów instytucjonalnych, odrzucająca zarówno tradycję katolicką, jak i prawosławną czy ewangelicką w tłumaczeniu oraz interpretacji Pisma św. Redakcja wyraźnie preferuje literalne odczytywanie tekstu, choć sama słusznie przestrzega przed literalizmem, zwanym tu tekstualizmem, który „popycha do niewolniczego, wręcz bezdusznego trzymania się litery Słowa [pisownia oryginalna], co prowadzi najczęściej do paraliżującego dogmatyzmu i formalizmu religijnego” (NPD 22–23). Afirmowana kontekstualność ogranicza się tylko do odczytywania pojedynczych wierszy w „świecie bezpośredniego kontekstu, a akapitów w kontekście całej księgi” (NPD 1175). Oczywiście, zasada jest słuszna, ale kontekstualności nie można ograniczać do samego tekstu, należy ją rozciągnąć na elementy pozatekstowe warunkujące taką, a nie inną postać tekstu.

Literalizm przypisów i *Komentarza NPD* przekłada się na próbę transpozycji obyczajowości i kultury I wieku na współczesne warunki, choć w wyłożonych w NPD zasadach hermeneutycznych pojawia się punkt pozwalający zastosować metody historyczno-krytyczne do interpretacji tekstu: „Pamiętaj, że przesłanie tekstu dotyczy przede wszystkim jego pierwotnych adresatów” (NPD 1175). Literalizm i brak refleksji historyczno-krytycznej widać bardzo wyraźnie w postulatach utrzymania przywódczej roli mężczyzn nie tylko we wspólnotach kościelnych, ale również w rodzinach. Model partnerski jest *a priori* negowany jako „niebiblijny”. Wydaje się jednak, że czasem nawet Redakcja obawia się własnego fundamentalizmu i jego tragicznych skutków. Wprowadza wtedy, zwłaszcza w przypisach, łagodzące ów fundamentalizm dopowiedzenia oparte na „hermeneutyce zdrowego rozsądku”: „Podchodź do tekstu rozumnie. Stosuj zdrowy rozsądek. Życiowe doświadczenie może też być pomocne” (NPD 1175). Tak jest np. w przypadku komentarza do 1 P 3,2–6, gdzie uległość i podporządkowanie kobiet mężczyznom (żon mężom) nie jest absolutyzowane, lecz ograniczane do „zdrowych” relacji: „[autor listu] nie zaleca akceptacji toksycznych lub wyniszczających relacji, w tym przemocy domowej

lub fizycznego czy psychicznego prześladowania” (NPD 920). Dalsze rozważania sprawiają wrażenie cytatów z ulotki Niebieskiej Linii:

Relacje z osobami psychopatycznymi (w tym ludźmi o profilu narcystycznym) zwykle wprowadzają potężny zamęt w procesach myślowych ich ofiar, pozabiając te ofiary trzeźwego myślenia, co często prowadzi do spolaryzowanego odczytywania pojedynczych wersetów bez ich pełnego i kontekstowego rozumienia w perspektywie generalnego przesłania biblijnego (NPD 920).

Za przykład literalizmu i fundamentalizmu może też służyć zastosowana we wstępach do poszczególnych ksiąg chronologia. Od razu trzeba zaznaczyć, że nie jest ona do końca konsekwentna i w przypadku nowotestamentowej epistolografii pomija współczesne ustalenia biblistyczne. Apostołowi Pawłowi przypisywanych jest 13 tekstów, bez rozróżnienia na listy proto- i deuteropaulińskie. To sprawia, że ustalenie ich datowania trzeba było ograniczyć czasowo do roku 67. Redakcja nie zna pojęcia starożytnej pseudonimii oraz nie uwzględnia szkół czy kręgów uczniów apostołskich i dlatego listy katolickie przypisuje Jakubowi, Piotrowi, Janowi i Judzie. Podobnie jak w przypadku *Corpus Paulinum* wiąże się to nie tylko z wczesnym ich datowaniem, ale też datowaniem według kolejności kanonicznej. I tak np. Drugi List Piotra miałby powstać w latach 66–67 przed Listem Judy napisanym według Redakcji NPD w latach 67–69. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewne kuriozum, które pojawia się przy próbie ustalenia daty powstania Listu Jakuba. Zarówno we wstępie do tego pisma, jak i w komentarzu Redakcja podaje, że list został napisany w latach 60–62 (NPD 892). Ale we wstępie rozwija tę koncepcję i stwierdza, że pismo powstało ok. 15 lat po zmartwychwstaniu Chrystusa (NPD 893). Zmartwychwstanie Jezusa tradycyjnie datuje się na 30/33 rok. Rachuba wydaje się więc dość prosta:  $30-33 + 15 = 45-48$ , ale niezgodna z poprzednimi danymi. Być może tę najwcześniejszą datację wprowadzono, aby uprawdopodobnić fałszywe twierdzenie, że w czasach powstawania listu „lokalne kościoły składały się jedynie z nawróconych Żydów” (893)?

Wydaje się, że to wczesne datowanie oraz niechęć – wbrew deklaracjom z *Wyjaśnienia metodologicznego* – do sięgania po ustalenia współczesnej biblistyki jest również elementem konfrontacji z „chrześcijaństwem światowym”, które ulega różnym teoriom, hipotezom, modom metodologicznym i egzegetycznym. Wiadomo bowiem, że Biblie używane najczęściej w polskich Kościołach katolickich, prawosławnych i ewangelickich (Biblia Tysiąclecia, Biblia paulistów, Biblia ekumeniczna) we wstępach do poszczególnych ksiąg zawierają dużo więcej uwag krytycznych odnośnie do autorstwa i daty powstania tekstów.

Podsumowując, należy stwierdzić, że NPD, zgodnie z deklaracją Redakcji, nie jest przeznaczony do użytkowania przez osoby identyfikujące się z istniejącymi Kościołami instytucjonalnymi. Adresatami są osoby dystansujące się od tych wspólnot i zniechęcone do nich z różnych powodów. NPD zdaje się utwierdzać odbiorców w tym dystansie i niechęci poprzez konfrontację swojej wizji „chrześcijaństwa biblijnego” – fundamentalistycznego, opartego na literalnym odczycie tekstu biblijnego, ekskluzywnego, wrogo nastawionego do istniejących i wciąż rozwijających się tradycji interpretacyjnych, z „chrześcijaństwem światowym” sięgającym do tych tradycji i wykorzystującym nowoczesne narzędzia i metody egzegetyczne do lepszego zrozumienia przesłania tekstu.

### Błędy merytoryczne i faktograficzne

Z przykrością należy odnotować, że do tekstu publikacji wkradły się liczne błędy merytoryczne oraz nieznanujące potwierdzenia informacji. Wprawdzie Redaktorzy NPD uprzedzają, że ich komentarze „mają charakter popularno-informacyjny, a nie naukowo-dogmatyczny” (NPD 16), jakby chcieli pewien poziom nieścisłości z góry usprawiedliwić, jednak niektóre błędy, zwłaszcza z zakresu przekładu, są dyskwalifikujące. Już na początku publikacji, w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* dotyczących metod tłumaczenia, w zdaniu „Słowo, które Bóg przez wieki kierował do ludzi, było początkowo Słowem mówionym [ortografia oryginalna] (hebr. Rhema – por. Hbr 1,1-2), przekazywanym ustnie, a spisany dopiero po pewnym czasie” (NPD 19) zaskakuje informacja, że *rhēma* jest rzeczownikiem hebrajskim, który można odnaleźć w początkowych wersetach Listu do Hebrajczyków (rzeczywiście formę *rhēmāti* możemy odnaleźć, ale dopiero w Hbr 1,3; można przy okazji zastanawiać się, czy fraza *ferōn te ta panta tō(i) rhēmāti tēs dynamēōs autou* jest słusznie przetłumaczona jako „wcielone Słowo Boga podtrzymujące wszystko potęgą swej oczyszczającej z grzechów mocy”). Ten sam błąd pojawia się jeszcze w przypisie 4 do 2 Tes 2,8 – „Dośl. «tchnieniem wychodzącym z Jego ust» – jest to klasyczny hebraizm opisujący słowo mówione (hebr. *rhema*), a szczególnie słowo wypowiedane przez Boga” (NPD 796), gdzie oprócz niewłaściwego przypisania języka zastanawia jeszcze użycie terminu „hebraizm”. *Wielki słownik języka polskiego* definiuje ten termin jako „wyraz, zwrot lub konstrukcja składniowa przejęte z języka hebrajskiego lub na nim wzorowane”<sup>69</sup>. Klasyczny hebraizm

<sup>69</sup> Por. *Hebraizm*, [w:] *Wielki słownik języka polskiego*, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/109759/hebraizm> [dostęp: 15.01.2023].

byłby zapożyczeniem z języka hebrajskiego, jednak *rhēma* nie jest słowem hebrajskim, tylko greckim, co zresztą tłumacze niekonsekwentnie uznają w innych przypisach<sup>70</sup>. Wzorowanie natomiast na języku hebrajskim występuje wtedy, gdy omawiany transland – jak podaje *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* – jest tłumaczony na przykład jako „sprawa” czy „rzecz” na wzór hebrajskiego *dābār* (WSGP „Jako hebraizm: sprawa, rzecz, wydarzenie: Mt 18,16; Łk 1,37.65; 2,15.19.51; Dz 5,32; 10,37; 13,42; 2 Kor 13,1”)<sup>71</sup>. Jak widzimy, w 2 Tes 2,8 Autorzy przekładu tłumaczą *rhēma* jako „słowo”. Podobnie jest w Dz 5,32, choć inne przekłady stosują tam ekwiwalent „rzecz” lub domyślnie „wydarzenie” (NPD: „W pełni zaświadczamy o prawdziwości tych słów!”, BW: „A my jesteśmy świadkami tych rzeczy”, BT: „Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni”).

Podobny błąd niewłaściwej identyfikacji języka widoczny jest na stronie 20: „Takich tłumaczy zwano meturgemanami (hebr. *meturgemanim*), a zakres i formę ich służby regulowały drobiazgowo przepisy synagogałne”. Przypisuje się tu hebrajskie pochodzenie słowa, które jest z innego języka, tym razem aramejskiego. Do tej samej grupy nieściśłości zaliczyć też można notkę: „Gr. *synagoge* – słowo to jest pochodzenia hebrajskiego (od hebr. *qahal*)” (Łk 20:46; przyp. 5, NPD 335), sugerującą, że greckie słowo jest etymologicznie związane z hebrajskim.

Błędem merytorycznym, szczególnie zadziwiającym we wstępie o metodach przekładu, będzie również tłumaczenie imienia Boga za pomocą zaimka względnego „jaki”: „[...] On sam, zapytany przez Mojżesza o imię, odpowiedział w sposób opisowy: JESTEM, JAKI JESTEM (por. hebr. EHJE ASZER

<sup>70</sup> Por. inne fragmenty zawierające rzeczownik *rhēma* (warto zwrócić uwagę na niekonsekwentną pisownię wielką i małą literą): „[...] kluczowym wyrazem tutaj użytym jest gr. *Rhema* (Słowo mówione, tzn. wyrażane w dynamiczny sposób). Apostoł podkreślił w ten sposób żywe oddziaływanie Bożego przekazu na słuchacza” (Rz 10,17; NDP, przyp. 9, s. 596); „I chociaż w przekładzie na język polski w tekstach Pawła i Jana używany jest wyraz «Słowo», to jednak po grecku Paweł użył (w wersetach 17 i 18) określenia *Rhema* (Słowo wyrażane w dynamiczny sposób), a Jan określenia Logos (Słowo jako nośnik sensu i treści – w wersetach 1 i 14 w J 1)” (Rz 10,6; NDP, przyp. 5, s. 595); „I chociaż w przekładzie na język polski w tekstach Pawła i Jana używany jest wyraz «Słowo», to jednak po grecku Paweł użył (w wersetach 17 i 18) określenia *Rhema* (Słowo wyrażane w dynamiczny sposób), a Jan określenia Logos (Słowo jako nośnik sensu i treści – w wersetach 1 i 14 w J 1)” (Rz 10,6; NDP, przyp. 5, s. 595); „Od gr. *rhema* – «słowo» mówione (wypowiadane dynamicznie)” (Dz 5,20; NDP przyp. 4, s. 477); z nieco zaskakującą uwagą dotyczącą poprawności zapisu: „Dośl. «słowa» (wypowiedziane) – gr. *bremata* (l. mn. od *brema*, co inni zapisują w mniej poprawny sposób *rhema*). Rzeczownik ten oznacza ciąg wypowiedzianych słów połączonych w myśl (zdanie) i pochodzi od czasownika *breo* (w formie wydłużonej *ereo*), które literalnie opisuje «wydawanie z siebie mowy»” (J 17,8; NDP, przyp. 5, s. 438).

<sup>71</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt.



EHJE)” (NPD 19–20). W innym miejscu natomiast Autorzy zdecydowali się na zaimiek względny „kim”: „Gr. EGO EIMI – jest to greckie tłumaczenie hebrajskiego EHJE ASZER EHJE (JESTEM, KIM JESTEM)” (Mk 13,6, przypis 5, NPD 217), choć oba tłumaczenia, pomijając niespójność, nie odpowiadają przyjętemu znaczeniu zaimka względnego *ášer*. Innym problemem związanym z imieniem Boga jest błędne przypisanie samogłosek do tetragramu. W hasło „Imię Boga” Redaktorzy zamieścili następującą informację:

Masoreci (grupa żydowskich znawców Tory) między VI a XI w. stworzyli dla alfabetu hebrajskiego system zapisu samogłosek. Wtedy pojawiły się pierwsze połączenia *JHWH* z samogłoskami – albo ze słowa (a) *Elohim* (325 wystąpień), co zaowocowało słowem „Jehowa” (JeHoWaH – tę wersję wymyślił w roku 1303 Porchetus a Salvaticis), a po polsku można interpretować jako „Pan BÓG” lub „BÓG Panujący” – albo ze słowa (b) *Adonai* (6525 wystąpień), co zaowocowało słowem „Jahwe” (JaHWeH), które można interpretować jako „PAN Bóg” lub „PAN, Który Jest Bogiem” (NPD 1177).

W rzeczywistości jest odwrotnie – to rekonstruowana wymowa „Jehowa” wynika z nałożenia samogłosek z rzeczownika „Adonai” (*szewa* złożone, *hōlem* i *qāmeš*; *szewa* złożone pod zwykłą spółgłoską staje się *szewa* prostym, stąd w transkrypcji pierwsze „a” z „Adonai” zamienia się w „e” w „Jehowa”)<sup>72</sup>.

Autorzy tłumaczenia NPD wprowadzają do wyjaśnień, przypisów i komentarzy informacje niepotwierdzone, nieściśle, chciałyby się wierzyć, że tylko nam nieznanne, a stosowne odniesienie do wiarygodnych źródeł rozwiałyby wątpliwości. *Wyjaśnienia metodologiczne NPD* zawierają przykładowo taką wzmiankę o aramejskim: „Mniej więcej tysiąc lat przed Chrystusem język aramejski stał się uniwersalnym narzędziem komunikowania się zwykłych ludzi od Indii aż po północno-zachodnie wybrzeże Afryki” (NPD 20). Zarysowany zasięg terytorialny jest nieuzasadniony. Podobnie hasło „Greka *koine*” zawiera nieznajdującą nigdzie potwierdzenia informację, że „*Koine* to uproszczona i przemodelowana wersja klasycznego języka starogreckiego. Została ona stworzona sztucznie przez Aleksandra Macedońskiego na użytek jego armii, w której służyli żołnierze o różnym pochodzeniu etnicznym i różnych językach narodowych” (NPD 1169).

<sup>72</sup> Por. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids 1974, s. 501; por. *Jehovah*, [w:] Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Jehovah-2108642>; oraz *Jehovah (Yahweh)*, [w:] New Advent, <https://www.newadvent.org/cathen/08329a.htm> [dostęp: 25.01.2023].

Niektóre objaśnienia prowadzić mogą czytelnika do niewłaściwego zrozumienia omawianego zagadnienia. W haśle „Targumy” czytamy, że:

W synagogach teksty święte odczytywano w języku hebrajskim, ale prezentowano również ich przekład i interpretację w języku aramejskim. [...] Naturalną częścią tego procesu było wstawianie do tłumaczonego tekstu rozszerzeń i uzupełnień. [...] W czasach apostołskich rolę podobną do *Targumów* spełniała → *Septuaginta* – przekład Biblii hebrajskiej na język grecki. Udostępniła ona tekst Biblii hebrajskiej nie tylko zhellenizowanym Żydom, ale i całemu greckojęzycznemu światu (NPD 1348–1349).

Sekwencja zdań sugeruje, że Septuaginta spełniała dwie funkcje: wyjaśniała tekst hebrajski tak jak targumy za pomocą „rozszerzeń i uzupełnień” i umożliwiała poznanie Biblii hebrajskiej greckojęzycznym czytelnikom. Jak wiemy, w przeciwieństwie do targumów Septuaginta była traktowana jako przekład, a część ksiąg, np. Tora, tłumaczona była bardzo wiernie wobec oryginału. Uznaje się, że Księga Rodzaju „leksykalnie i syntaktycznie jest [...] ścisłym i dokładnym odpowiednikiem jej tekstu źródłowego”<sup>73</sup>, wręcz „niewolniczo wierny[m] hebrajskiemu tekstowi”<sup>74</sup>, a księgą, która zawiera *de facto* dodatki, jest Księga Hioba<sup>75</sup>. Absolutnym błędem jest również stwierdzenie z hasła o LXX, że „ok. 40% cytatów z Biblii Hebrajskiej, jakie znajdują się w NT, ma brzmienie według Septuaginty” (NPD 1329), gdy na ogół badacze podają, że ponad 90% to cytaty z ST w wersji Biblii greckiej<sup>76</sup>.

Odrębnym zagadnieniem jest kwestia oryginalnej pisowni. Wiele słów jest arbitralnie pisanych wielką literą, a nawet samymi kapitalikami, według własnych interpretacji Redakcji, na przykład:

słowo „życie” oznacza obecną, cielesną rzeczywistość fizycznej egzystencji (gr. bios), natomiast „Życie” (gr. Dzoē) odnosi się do odwiecznej i nieskończonej rzeczywistości istnienia Boga [...]. Podobnie jest ze słowem „śmierć”, które w NPD oznacza koniec fizycznego istnienia w tym cielesnym, podczas gdy „Śmierć” odnosi się do całkowitego, wiecznego oddzielenia od Boga [...]. Życie i Śmierć

<sup>73</sup> Za: B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 103.

<sup>74</sup> B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>75</sup> Por. B. Strzałkowska, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>76</sup> Zob. L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody MA, s. xvii, 123.

(zapisane wielkimi literami) są więc dwoma przeciwstawnymi sobie wiecznymi stanami (NPD 29).

Takie rozwiązanie może być uznane przez wielu czytelników za ciekawe, jednak zdecydowanie jest wbrew polskim normom ortograficznym.

Zastrzeżenia natury merytorycznej należy zgłosić również do komentarza do Ap 1,10. Pojawia się tam termin *hē kyriakē hēmera* (dosł. 'Pański dzień'). NPD tłumaczy: „pewnego dnia” i dodaje przypis:

Dosł. 'w dniu pańskim' – najprawdopodobniej chodzi o dzień, w którym cesarz Domicjan żądał od obywateli Cesarstwa Rzymskiego wyznania, że to on jest „panem i bogiem” (*dominus et deus*). Odnoszenie tego do niedzieli nie ma żadnego uzasadnienia, gdyż jako święto chrześcijańskie (i dzień wolny od pracy) ustanowił ją dopiero w roku 321 n.e. cesarz Konstantyn. Co prawda wcześniej chrześcijanie zbierali się w pierwszy dzień po szabacie w celu czytania Bożego Słowa, sprawowania *agapy* i wielbienia Chrystusa, jednak w tym czasie, jak opisuje to Justyn Męczennik w swej *Pierwszej Apologii* (napisanej ok. roku 155 n.e. dla cesarza Antonina Piusa), dzień ten był wtedy ciągle jeszcze zwany Dniem Stońca jako spuścizna rzymskiego kultu Stońca lub Mitry. Prawdopodobnie z tej pogańskiej tradycji pochodzi angielska nazwa niedzieli *Sunday* oraz niemiecka *Sonntag*, podczas gdy rosyjska *Woskresienije* (Zmartwychwstanie) nawiązuje do chrześcijańskiego przesłania święta. Niektórzy interpretatorzy identyfikują ten dzień z szabatem.

Z punktu widzenia gramatyki greckiej niepoprawny jest przekład zwrotu, w którym znajduje się rodzajnik określony, przez „pewnego dnia”. Zastosowanie rodzajnika określonego oznacza, że czytelnik wie, o jaki dzień chodzi. Nie jest to więc „pewien dzień”, ale raczej dzień szczególny, znany i dokładnie identyfikowany przez czytelnika.

Ponownie czytelnik wyczuwa, że Redakcja NPD podążając za wyznaczoną sobie linią ideologiczną (biblijne, nieinstytucyjne chrześcijaństwo *versus* religia i świątynny model religijności), stara się za wszelką cenę uniknąć skojarzeń zwrotu *en tē(i) kyriakē(i) hēmera(i)* („w Pańskim dniu”) z instytucją świętowania niedzieli i w tym celu poszukuje użytecznych argumentów.

W tej nocie cieszy to, że Redakcja NPD odwołuje się do dzieł pozabiblijnych z pierwszych wieków chrześcijaństwa (św. Justyn Męczennik [ok. 100–między 163 a 167]), uznając ich historyczną wartość jako argumentu w dyskusji wokół interpretacji tekstu NT. Warto więc podążać tym śladem. Otóż zachowały się jeszcze starsze pisma chrześcijan niż *Pierwsza Apologia*. Najstarszym z nich jest

*Nauka dwunastu Apostołów* znana jako *Didache*, które choć do kanonu<sup>77</sup> nie weszło, posiadało ogromny autorytet wśród chrześcijan, znajdowało się nawet na niektórych wykazach ksiąg NT (np. w kanonie Klemensa Aleksandryjskiego). W *Didache* 14,1 czytamy: „W Pańskim [dniu] (gr. *kata kyriakēn de kyriou*)<sup>78</sup>, gromadząc się razem, łamcie chleb (*klasate arton*) i składajcie dziękczynienie (*eucharistēsate*) po wyznaniu grzechów waszych, aby wasza ofiara (*thysia*) była czysta” (przekład własny, RP). Przyimek *kata* z biernikiem tłumaczy się w sensie czasowym dystrybutywnie: „każdego Pańskiego dnia” lub „w Pański dzień” (w znaczeniu: każdego Pańskiego dnia; podobnie jak w Dz 17,11; 1 Kor 16,2). Anna Świderkówna przełożyła na język polski jako: „W dniu Pana, w niedzielę”. Warto również zauważyć, że łamanie chleba (*klasate arton*) i dziękczynienie (*eucharistēsate*) w rozumieniu autora *Didache* – reprezentanta najwcześniejszego okresu historii chrześcijaństwa nie są zwykłym posiłkiem, agapą, jak chce NPD (Dz 2,46; 20,7; komentarz do Ap 1,10), ale posiadają wymiar ofiarniczy (*thysia*).

Kolejne źródło, tym razem list św. Ignacego z Antiochii (ok. 30–ok. 107) do Magnezjan, podaje: „Tak więc nawet ludzie żyjący dawniej w starym porządku rzeczy doszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabatu, ale obchodzą Dzień Pański (gr. *kata kyriakēn dzōntes*)<sup>79</sup>, w którym to przez Jezusa Chrystusa i przez śmierć Jego także i nasze życie weszło jak słońce” (9,1).

Następne starożytne źródło, apokryficzna Ewangelia św. Piotra datowana na ok. połowę II wieku (a więc na okres, z którego pochodzi *Pierwsza Apologia* św. Justyna Męczennika), którą traktujemy jako źródło historyczne, wyraźnie używa określenia *hē kyriakē* na określenie dnia zmartwychwstania, czyli niedzieli:

<sup>77</sup> Zob. W. Kania, *Didache*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, s. 1302–1303; *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, seria: *Biblioteka Ojców Kościoła* 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 25–40.

<sup>78</sup> W tym miejscu znajduje się pewna trudność pod względem krytyki tekstu. Wydaje się, że tekst w procesie ręcznego przepisywania został uszkodzony i w dosłownym przekładzie brzmi: „w Pański zaś Pana”. Badacze i tłumacze są zgodni, że kopista musiał opuścić tu słowo *hēmeran* ‘dzień’. Zauważmy, że przymiotnik *kyriakēn* jest w tym samym rodzaju (żeńskim) co słowo *hēmera* ‘dzień’. Rozwiązanie tego problemu utrudnia fakt, że *Didache* zachowało się tylko w jednym rękopisie.

<sup>79</sup> W tym miejscu tekst jedyne go greckiego rękopisu z tym listem jest uszkodzony. Tekst grecki brzmi dosłownie: „ale [każdy] Pański życia”. Badacze starożytnych tekstów posługując się zasadami krytyki tekstu, naprawiają ten błąd i tłumaczą jak wyżej. Zachował się łaciński przekład tego tekstu, który ma w tym miejscu tak, jak podaliśmy wyżej (zob. *Ignatius to the Magnesians*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-magnesians-roberts.html> [dostęp: 25.02.2023]).

Ale w nocy, gdy świtał dzień Pański (*hē kyriakē*), a grobu strzegły straże kolejno po dwóch, odezwał się wielki głos w niebie, i ujrzeli, jak otwarto się niebo i dwu mężów zstąpiło stamtąd odzianych wielkim blaskiem i zbliżyło się do grobu, a ów kamień, który zamykał wejście, stoczywszy się sam odsunął się na bok, grób się otworzył i obydwaj młodzieńcy weszli doń. [...] W dniu Pańskim o świącie (*orthou de tēs kyriakēs*) Maria Magdalena, uczennica Pana [...] (9,35-37; 10,50)<sup>80</sup>.

Około 170 roku n.e., a więc zaledwie kilka lat po śmierci św. Justyna Męczennika, Dionizy biskup Koryntu (zm. ok. 170) napisał list do papieża Sotera (ok. 166–174) i do kościoła w Rzymie. Fragmenty tego listu cytuje historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei (ok. 264–ok. 340): „Dzisiaj obchodziliśmy święty dzień Pański (*kyriakē hagia hēmera*) i czytaliśmy List Wasz, a będziemy go ku zbudowaniu naszemu zawsze odczytywali [...]”<sup>81</sup>.

Jak wynika z tych źródeł, chrześcijanie w I i II wieku znali taką instytucję jak dzień Pański. Był to dla nich ten dzień tygodnia, w którym Jezus zmarł i zmartwychwstał (pierwszy po szabacie). W tym dniu gromadzili się i sprawowali Eucharystię. Był on nazywany *hē kyriakē hēmera* („Pański dzień”), *kyriakē hagia hēmera* („Pański święty dzień”) lub po prostu *hē kyriakē* („Pański”). Zauważmy, że wyrażenie *hē kyriakē* został ukute jako termin techniczny na oznaczenie funkcjonującej już instytucji niedzieli. Słowo *kyriakē* jest bowiem przymiotnikiem, który został tu urzeczownikowiony (przez używanie z rodzajnikiem) i był używany jako nazwa własna niedzieli. Nie może dziwić użycie przez św. Justyna pogańskiej nazwy dnia Pańskiego (Dzień Słońca), na co powołuje się Redakcja NPD, skoro adresował on swoją apologię do cesarza. Brał zapewne pod uwagę także popularne użycie przymiotnika *kyriakos*, które odnoszono do rzeczywistości imperialnych.

W kontekście świętowania niedzieli warto jeszcze zwrócić uwagę na niekonsekwencję w tłumaczeniu tych samych zwrotów. Greckie wyrażenie *tē(i) de mia(i) tōn sabbatōn* w J 20,1 przetłumaczono przez „Pierwszego poranka po szabacie” (NPD) i dodano przypis: „Według naszej rachuby dni tygodnia – w niedzielę”. Prawie identyczny zwrot (*en de tē(i) de mia(i) tōn sabbatōn*) w Dz 20,7, gdzie jest mowa o świętowaniu przez chrześcijan epoki NT pierwszego dnia po szabacie, przełożono w NPD przez „w szabat”, dodając naiwny komentarz, że liczebnik

<sup>80</sup> Tekst zob. Apologetyka, <https://www.apologetyka.info/inne-tematy/harmonie-biblijne/ewangelia-piotra-a-ewangelie-kanoniczne,1474.htm#Zmartwychwstanie> [dostęp: 4.03.2023].

<sup>81</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, seria: *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924, IV,23,11 (s. 183). Zob. też Dionysius of Corinth, *Fragments from a Letter to the Roman Church*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/dionysius.html> [dostęp: 25.02.2023].

„pierwszy” należy rozumieć jako pierwszy szabat po przybyciu Pawła do Troady (NPD 533) – ciekawa niekonsekwencja. Widać wyraźnie, że Redakcja NPD miała jakąś awersję do niedzieli jako świętego dnia pierwszych chrześcijan.

### Błędne, nieadekwatne lub niekonsekwentne translaty

Przy analizie przekładu najważniejszym elementem jest ocena przykładowych rozwiązań translatorskich. Część takich rozwiązań została już przedstawiona w poprzednich punktach recenzji, np. ekwiwalenty do takich terminów i określeń jak *euaggelion*, *hē kainē diathēkē*, *apostolos* jako „wysłannik”, *rhēma* czy zaimek względny *āšer*. Przyjrzyjmy się jeszcze Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa oraz kluczowym terminom nowotestamentowym związanym z Nowym Przymierzem i Wieczerzą Pańską (Eucharystią).

W Ewangelii Dzieciństwa nieścisłości w tłumaczeniu wydają się korelować z niechęcią wobec tradycyjnych tłumaczeń wyznaniowych. „Zanim jednak odbyło się ich wesele i zamieszkali razem” (NPD 125) to typowy przypadek wpisywania do tłumaczenia własnego wyobrażenia o rzeczywistości (a miało tego nie być w NPD, jeśli wierzyć deklaracjom podanym we wstępie). Otóż w rzeczywistości uczta weselna mogła mieć miejsce zarówno przy pierwszym (*erusin*), jak i przy drugim etapie (*nissuin*) zawierania małżeństwa. Skrót myślowe, często spotykane w literaturze, a zwłaszcza w kaznodziejskich opracowaniach, niestety wprowadziły anonimowych autorów w błąd, a oni wpisali ten swój błąd do tekstu tłumaczenia, mającego być dynamicznym i wywoływać reakcje u czytelnika.

Analogiczny problem pojawia się w zdaniu „Józef – jej oblubieniec\* – postanowił rozwieść się z nią po kryjomu” (NPD 125). Jeśli rzeczywiście pojęcie „narzeczony” użyte „na opisanie sytuacji prawnej młodych ludzi po pierwszym etapie małżeństwa nie byłoby dokładne, bowiem legalnie byli już mężem i żoną”, to podobnie nie pasuje „oblubieniec”. W rzeczywistości, gdyby anonimowi autorzy byli konsekwentni, to normalnie przetłumaczyliby słowo *anēr* jako „mąż, małżonek”, gdyż legalnie Józef był już mężem Maryi (jak stwierdzono w przypisie).

W przypisie brzmiącym: „Zgodnie z Prawem Mojżeszowym za domniemaną zdradę małżeńską Marii groziło nie tylko uznanie jej za nierządnicę, ale nawet publiczne ukamienowanie” pojawia się oczywista nieprawda: Prawo Mojżeszowe nie uznawało za nierządnicę kobiety, która zdradziła męża. Publiczne ukamienowanie nie było przewidziane „nawet”, to była normalnie przepisana w Prawie kara za cudzołóstwo (Kpł 20,20).

Przyjrzyjmy się też przykładowi tłumaczenia spójnika w Mt 1,25. Jako argument przeciw dziewictwu Maryi często wysuwa się cytat o tym, że Józef „[jednak] nie współżył z nią do czasu, aż porodziła Syna, którego nazwał imieniem Jezus” (Mt 1,25), sugerując, iż po narodzeniu Jezusa mogło dochodzić do zbliżeń między małżonkami. W komentarzu NPD do tego wersu czytamy: „Ta fraza wyraźnie sugeruje, że Józef i Maryja już po narodzeniu Jezusa podjęli współżycie jako małżeństwo. Zgodnie ze świadectwem biblijnym i tradycją żydowską współżycie seksualne w małżeństwie jest wielkim błogosławieństwem danym ludziom przez Boga, a nie grzechem. Grzechem jest cudzołóstwo (gr. *moicheia*)”. Po pierwsze rodzi się pytanie, skąd w ogóle pomysł, że współżycie małżeńskie jest grzechem? Czy anonimowi tłumacze NPD wyczytali to gdzieś w tej (lub innej) perykopie? Dlaczego o tym wspominają? Po co odnosić się do czegoś, czego po prostu nie ma w tekście, sugerując tym samym, że ktokolwiek twierdzi, że współżycie w małżeństwie jest grzechem? A jeśli już taka sugestia się pojawia, czy nie należałoby wskazać, kto tak twierdzi?

Po drugie – i ważniejsze – termin „aż” (gr. *heos*) bywa używany w Biblii w kontekstach, które wykluczają taką interpretację. Przytoczmy tylko dwa przykłady: „Mikal, córka Saula, była bezdzietna aż (gr. *heos*) do czasu swej śmierci” (LXX: 1 Sm 6,23) oraz „Odtąd już Samuel nie zobaczył Saula, aż (gr. *heos*) do czasu swej śmierci” (1 Sm 15,35). Trudno przypuścić, aby po swej śmierci córka Saula urodziła dzieci, a Samuel fizycznie zobaczył Saula. Badacze języka greckiego, na których podręcznikach wychowały się całe pokolenia biblistów katolickich i protestanckich, wyraźnie stwierdzają, że grecki termin *heos* wcale nie oznacza zmiany czynności opisywanej przez czasownik po wskazanym czasie<sup>82</sup>; inaczej mówiąc, brak współżycia Józefa i Maryi przed narodzeniem Jezusa wcale nie oznacza zmiany sytuacji po Jego narodzeniu.

Przejdźmy do opisu Ostatniej Wieczerzy. W Łk 22,19–20 oraz 1 Kor 11,23–25 znajdujemy trzy problematyczne propozycje przekładu. Pierwsza dotyczy tłumaczenia czasownika *klaō*, druga dotyczy *anamnēsis* i trzecia – kielicha Nowego Przymierza. Pierwszy transland tłumaczony jest w dotychczasowych przekładach czasownikiem „łamać”<sup>83</sup>, drugi rzeczownikami „pamiętka”, „przypomnienie”, „wspomnienie”, zaś *potērion* tłumaczone jest w polskich Bibliach zazwyczaj jako „kielich”, rzadziej „kubek” lub „czasza”. W NPD czytamy:

<sup>82</sup> „[...] until (the time when) but not excluding continuation of action beyond the time indicated”; M. Zerwick, M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996, s. 2. Zob. także: M. Zerwick, *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Roma 2014, s. 17.

<sup>83</sup> Por. Biblię Polskie, [http://bibliępolskie.pl/zsteksty\\_vers\\_por.php](http://bibliępolskie.pl/zsteksty_vers_por.php) [dostęp: 12.02.2023].

Potem wziął chleb i po dziękczynnej modlitwie porozrywał go na kawałki i rozdzielając między uczniów, powiedział: – Oto moje ciało [tak zostanie rozdarte i] za was wydane. Wy zaś wydajcie owoc trwania we mnie! Później – już po wieczerzy – wznosząc toast, powiedział: Wznoszę ten toast za Nowe Przymierze, które zostanie zapieczętowane przelaniem mojej krwi za was (Łk 22,19–21; NPD 341)

oraz

To bowiem, co wam przekazałem, otrzymałem od PANA, a mianowicie, że Jezus, nasz PAN, tej nocy, której był wydany, wziął chleb i złożonywszy dziękczynienie, porozrywał go na kawałki i rozdając je uczniom, powiedział: „Tak właśnie moje ciało zostanie za was rozdarte. Podobnie i wy, dzielcie się chlebem, trwając we mnie”. A po spożyciu wieczerzy wziął kielich i powiedział: „Oto wznoszę toast za Nowe Przymierze, które zostanie zapieczętowane moją krwią. Ilekroć zatem po moim odejściu będziecie się gromadzić, czyńcie to samo, w jedności trwając we mnie” (1 Kor 11,23–24; NPD 651–652).

Propozycja używania w pierwszym przypadku czasownika „rozdziarać” i jego form pochodnych może wydawać się akceptowalna, jednak w kontekście Święta Przaśników trzeba mieć na uwadze, że chleb bez zakwasu był wypiekany w specjalny sposób. To drożdże (zakwas) powodują, że chleb staje się miękki i można go rozrywać, zaś bez zakwasu można upiec jedynie cienkie placki, które wysychają i dają się tylko łamać (można sprawdzić, kupując dostępne w marketach mace). Słów „Tak właśnie moje ciało zostanie za was rozdarte” Pan Jezus nie mógł wypowiedzieć, ponieważ wiedział, że nie będzie Jego ciało rozdarte. Według Pisma św. nawet kość Jego nie została połamana.

Bardziej problematyczny jest drugi transląd – w rozwiązaniu opartym na wyrażeniu „trwać w kimś” tłumacze odchodzą od tekstu źródłowego i porzucają konotacje związane z upamiętnianiem i uobecnianiem. W przypisie 7 znajdujemy następujące wyjaśnienie:

Niektórzy tłumaczą całe to zdanie: „Czyńcie to na moją pamiątkę”. Jednak taki przekład jest sptyczeniem znaczenia słów Jezusa, nie oddaje bowiem głębokiego sensu Jego wypowiedzi. Komentowane słowo gr. *anamnesis* składa się z przedrostka dystrybucyjnego *ana-* («w», «pomiędzy», «pośród») oraz rdzenia pochodzącego od słowa *meno*, które znaczy «trwanie» lub «pozostawanie». Słowo to jest różne od *mnemosynon* (pamiątka), które zostało użyte np. w Mt 26,13 oraz Mk 14,9. O ile więc Jezus podczas tamtych wydarzeń mówił o upamiętnieniu czynu



kobiety (pamiętce tamtego wydarzenia), o tyle w tej sytuacji mówił o wytrwaniu w Przymierzu zapieczętowanym Jego krwią (NPD 341).

Jednakże *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* podaje, że rdzeń *anamnēsis* nie pochodzi od *meno*, tylko od *mimnēskomai*<sup>84</sup>, oznaczającego „przypominać sobie”, „pamiętać”, „być wspominanym”. Mamy zatem do czynienia z błędnym rozumieniem podstawy tłumaczenia, którego nie da się uzasadnić ekwiwalencją dynamiczną i kontekstem. Podobnie zdumiewa trzecie rozwiązanie translatorskie. Słowo *potērion* zostało przetłumaczone jako „toast”, czym odrzucono tradycję tłumaczenia tego fragmentu. Redakcja usprawiedliwia tę decyzję w przypisie, podając informację: „Dosl. «kielich». W tradycji żydowskiego sederu kolejne toasty nazywano kielichami. Miały one identyczne znaczenie jak wznoszenie toastów w polskiej kulturze” (przypis 8, NPD 341). Takie tłumaczenie budzi jednak wątpliwości. *Nowy słownik języka polskiego* – żeby uniknąć zarzutu powoływania się na normy języka niewspółczesnego – definiuje „toast” jako „wychylenie kielichów za czyjeś zdrowie, za pomyślność kogoś lub czegoś, na czyjąś cześć poprzedzone krótką przemową; także ta przemowa”<sup>85</sup>. Tłumaczowi nie wolno pod pozorem dynamiczności i uwspółcześniania tłumaczenia tworzyć nowych znaczeń i związków frazeologicznych. Trudno przyjąć wyjaśnienie, że Pan Jezus wychylał kielich za zdrowie i pomyślność Nowego Przymierza.

W relacji Mateusza tłumacze NPD z niewiadomych powodów uznali, że w trakcie wieczerzy kielich przekształcił się w dzban lub odwrotnie. Ten sam wyraz *potērion* przetłumaczyli w relacji Mateusza jako „dzban” (Mt 26,27), a w relacji św. Pawła jako „kielich” (1 Kor 10,21): „Potem wznosił dzban wina i po dziękczynnej modlitwie podał im, mówiąc: Pijcie z niego wszyscy. Oto moja krew [zostanie wkrótce wylana dla przypieczętowania] Nowego Przymierza” (Mt 26,27–28 – NPD). Wtrącenie w kwadratowych nawiasach sprawiałoby wrażenie sensownego dodatku, gdyby nie fakt, że tłumacze musieli dokonać niedopuszczalnego zabiegu: pominąć słowo *estin* „jest”. W tekście greckim są słowa Jezusa: *touto gar estin to haima*, czyli „to jest bowiem krew” – w czasie terażniejszym. Jeśli więc Jezus mówi, że to jest tu i teraz krew, ta sama, która zostanie wylana na Golgocie, nie można udawać, że Jezus stoi z dzbanem wina i opowiada o abstrakcyjnym przypieczętowaniu lub wznosi toasty za Nowe Przymierze.

<sup>84</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 37, 400.

<sup>85</sup> *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2003, s. 1034.

Podobnie wygląda „dynamiczny” przekład mowy Jezusa Chrystusa z J 6,52 wraz z komentarzami i powiązаныmi wersetami. Tłumacze dodali słowa, w nawiasach kwadratowych: „[Lecz Żydzi nie zrozumieli, że Jezus mówi o sobie jako o zstępującym z Niebios wcielonym Bożym Słowic]”, a w przypisie wyjaśnili:

Tego wtrąconego zdania nie ma w oryginalnej treści greckiego tekstu, ale zostało – w ramach stylu targumicznego – wstawione przez Redakcję<sup>86</sup> NPD jako myśl wyjaśniająca istotę braku zrozumienia słów Jezusa u Żydów. Oni bowiem odbierali Jego słowa literalnie, jako wezwanie do kanibalizmu, chociaż kontekst wypowiedzi Jezusa wskazywał na inne znaczenie.

Problem polega na tym, że gdyby Jezus miał na myśli coś innego niż to, co powiedział, użyłby zupełnie innego zestawu wyrazów i przenośni, odwołałby się do bardzo znanego wersetu, użytego w dyskusji z szatanem: „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8,3), co, nie wywołując kontrowersji, byłoby zgodne z lansowanym przez tłumaczy NPD poglądem wyrażonym w przypisie, „że w celu pozyskania odwiecznego Życia, jakie jest w Nim, muszą wgryźć się w Jego Słowo (tzn. w Jego naukę)<sup>87</sup> i nasycić się Życiem (symbol krwi), które On ma w sobie”. W kontekście wydarzenia realnego nakarmienia pięciu tysięcy mężczyzn realnym chlebem, który realnie się rozmnożył w sposób niezgodny z prawami przyrody, po czym pozostało jeszcze 12 koszów resztek – nie ma mowy o przenośni. Jezus mógłby użyć słów „pokarm duchowy” i wyjaśnić, że to jest „przenośnia”, jednak odwrotnie, mówi „chleb prawdziwy” (J 6,32), „ciało moje jest prawdziwym pokarmem”, „krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6,55). W komentarzu do przeinaczonego wersetu J 6,53 (zamiast „ciało” tłumacze NPD napisali „istota”) możemy przeczytać: „Jezus, nauczając po aramejsku, użył pewnego określenia, do którego oddania Jan ewangelista zastosował greckie słowo *sarks*, a nie *sōma*.

<sup>86</sup> Uważne przestudiowanie zasad użycia wielkiej litery w języku polskim nie pozwala na uzasadnienie pisowni słowa „redakcja” wielką literą; zob. *Wielki słownik ortograficzny PWN*, red. E. Polański, Warszawa 2008, s. 40–59. Jedynym przypadkiem, w którym przepisy ortograficzne pozostawiają dużą swobodę, są względy uczuciowe, więc pozostaje tylko sądzić, że anonimowi tłumacze są niezwykle mocno przywiązani emocjonalnie do swojej redakcji, a także do śmierci, którą też nieraz piszą w NPD wielką literą (np. J 5,24 czy Rz 5,12).

<sup>87</sup> Pozostaje niejasnym, dlaczego słowo „nauka”, użyte jako synonim terminu „słowo”, napisano małą literą, podczas gdy „słowo” wielką. Wygląda na to, że jednak nie chodzi o jakieś szczególne przywiązanie do słowa i brak przywiązania do nauki, tylko o nowe, ukryte przed niewtajemniczonym czytelnikiem, zasady pisowni wielkich liter wprowadzone przez anonimowy zespół tłumaczy NPD.

Znaczenie tego słowa ewoluowało na przestrzeni wieków”. Najwyraźniej tłumacze nie zadali sobie trudu dowiedzieć się, w jaki sposób ono ewoluowało, ani tym bardziej sprawdzić, jakie słowo aramejskie mogło tu być użyte. *Peszitta* oddaje je jako *fagro*, ‘ciało’ (ang. *the body, the flesh, a carcass*)<sup>88</sup>, analogiczne słowo *peger* funkcjonowało w tym samym znaczeniu w dialekcie żydowskim języka aramejskiego<sup>89</sup>. Nie da się tu wpisać znaczenia „istota”<sup>90</sup>, chyba że po prostu odrzuci się sens tekstu oryginalnego.

Przyjrzyjmy się jeszcze innym wybranym rozwiązaniom translatorskim, między innymi propozycjom z *Komentarza NPD* zamieszczonym przy hasle „Wyznanie grzechu”:

Greckie słowo *homologeō* w kontekście grzechu zwyczajowo tłumaczy się na język polski jako „wyznanie” [grzechu]. W Polsce najczęściej jest kojarzone ze spowiedzią indywidualną w konfesjonale (a więc w miejscu konfesji, czyli wyznania). [...] We współczesnym języku być może lepszym terminem niż „wyznanie grzechu” byłoby wręcz określenie: „homologowanie się wg Bożych standardów” lub „uzyskanie Bożej homologacji” (NPD 1378–1379).

Za każdym razem, gdy w zdecydowanej większości przekładów *homologeō* tłumaczone jest jako wyznanie grzechów (Mt 3,6; Mk 1,5; Dz 19,18; Jk 5,16), autorzy NPD wyjaśniają w przypisie, że absolutnie nie chodzi o wyznanie grzechów. Gdy jednak ten sam czasownik pojawia się w Mt 11,25 i Łk 10,21, tłumaczą go swobodnie jako „wysławiać”; w Łk 22,6 – jako „uzgadniać”; w Rz 14,11 – odchodzą całkowicie od tekstu rzekomo na rzecz cytatu z Iz; w Rz 15,19 – jako „sławić”, w Flp 2,11 – „uznać” – już bez żadnego komentarza. Mogliby się bronić, że przecież w tych tekstach nie ma dopełnienia „grzech” (gr. *hamartia*), jednak w Dz 19,8 również nie ma, a jednak, ponieważ kontekst wyraźnie wskazuje na wyznanie grzechów, to na wszelki wypadek pojawia się nieuzasadnione wyjaśnienie, że nie może chodzić o wyznanie grzechów.

<sup>88</sup> Zob. *A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. Payne-Smith, Winona Lake 1998, s. 434.

<sup>89</sup> Zob. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1–2, London 1903, s. 1136.

<sup>90</sup> W języku aramejskim funkcjonują też inne wyrazy, które odnoszą się do istoty Chrystusa (*kjono* ‘być’, *qnumo* ‘istota’, *farsufo* ‘osoba’), z których żadne nie bywało tłumaczone na grecki jako *sarks*. Więcej szczegółów można znaleźć w opracowaniu M. Rucki, M. Abdalla, Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?*, [w:] *Wpływ ideologii na naukę i życie społeczne*, red. M. Rucki, Warszawa 2018, s. 55–71.

Za przykład nieadekwatnych, w opinii recenzujących, translatów niech jeszcze posłuży Łk 3,22 („Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w którym złożyłem całość moich planów”), w którym *eudokēsa*, forma czasownika *eudokeō*, została oddana frazą „w którym złożyłem całość moich planów”. To tłumaczenie wydaje się zaskakujące, mimo wyjaśnień w przypisie 7: „Gr. eudokeo – «upodobanie», «usatysfakcjonowanie», «zadowolenie». Słowo to może jednak również oznaczać wyraz uznania czegoś za dobre i słuszne, z podkreśleniem zamiarowości takiego wyboru” (NPD 256). Ani znaczenie słowa, ani objaśnienia w przypisie nie uzasadniają takiego rozwiązania.

Z niewiadomego powodu tłumacze NPD zapisali Jezusa na służbę<sup>91</sup> w Galilei i na początku 19. rozdziału Ewangelii Mateusza umieścili dziwne stwierdzenie: „Gdy Jezus zakończył swoją służbę w Galilei” (Mt 19,1). Dynamiczne wrażenie jest takie, że go stamtąd zwolnili albo w jakiś inny sposób zakończyła się umowa, w ramach której pełnił On tam jakąś służbę. W rzeczywistości jednak Jezus zakończył nauczanie lub przemawianie w Galilei, bo tak należy rozumieć tekst grecki. Słowo *logos* rzeczywiście ma wiele znaczeń, lecz jak dotąd nie miało znaczenia „służba”.

Warto przedstawić propozycję tłumaczenia terminu *porneia* jako „pornografii”. W *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD* pojawia się następująca uwaga:

Absolutną nowością w skali światowej translatoryki biblijnej jest wprowadzone przez NDP współczesnienie greckiego terminu *porneia* (a także pochodnych:  *pornos*, *porne*), zrealizowane za pomocą dynamicznych ekwiwalentów bazujących (w zależności od kontekstu) na określeniach: „pornografia i wyuzdanie seksualne”, „rozpasanie seksualne i pornografia” oraz pochodnych (NPD 29).

We współczesnym języku polskim „pornografia” oznacza „pisma, filmy, zdjęcia itp. mające wywołać podniecenie seksualne”<sup>92</sup>. Trudno znaleźć podobne znaczenie słowa *porneia* w jakimkolwiek słowniku starożytnej greki, choć Redakcja zarzeka się, że „używanie przez Greków słowa «pornografia» jest udokumentowane od II/ III w. n.e., znajdujemy je bowiem w pismach Atenajosa z Naukratis. Z dużą dozą pewności można stwierdzić, że było ono w użyciu

<sup>91</sup> Dwa pierwsze znaczenia słowa „służba” w języku polskim to ‘służenie, spełnianie pracy służącego (służącej)’ oraz ‘praca w urzędzie państwowym, instytucji użyteczności publicznej’ (por. *Służba*, [w:] *Słownik języka polskiego*, <https://sjp.pl/služba> [dostęp: 24.06.2023]); inne znaczenia to praca instytucji (np. służba wojskowa) lub określone godziny pracy w instytucji (zob. *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 2002, s. 244). Zatem pierwsze skojarzenie zdecydowanie nie pasuje do tego, co działo się w Galilei za czasów Jezusa.

<sup>92</sup> Zob. *Pornografia*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/pornografia;2572137> [dostęp: 10.01.2023].

znacznie wcześniej” (NPD 1281–1282). Słownik Merriam-Webster podaje natomiast, że pierwsze zarejestrowane użycie słowa „pornography” datuje się na rok 1842<sup>93</sup>. Co prawda zjawisko pornografii było obecne z świecie starożytnym, ale posiadało ono zdecydowanie inny wymiar i zakres oddziaływania. Wprowadzenie do zjawiska pornografii technik fotograficznych i filmowych, poprzez realizm odwzorowania aktów seksualnych, zdecydowanie wpłynęło na siłę jej oddziaływania, a co za tym idzie na uwikłanie czy uzależnienie od pornografii. W świecie starożytnym zjawisko pornografii ograniczało się z konieczności do tworzenia statycznych obrazów lub rzeźb, które często posiadały także różne walory artystyczne mieszczące się w pogańskim pojęciu seksualności i sztuki. Wyjaśniając tę problematykę, Redakcja dodaje: „Redakcja NPD nie widzi żadnego sensownego powodu unikania w tekstach biblijnych tego tak oczywistego pokrewieństwa semantycznego [tzw. słowa *porneia* ze współczesnym uwikłaniem w pornografię – przyp. red.]”. W naszym odczuciu użycie translatu „pornografia” jest całkowicie nieuzasadnione w kontekstach Nowego Testamentu, a wpisywanie w wypowiedzi Pana Jezusa słów (Mt 19,9): „każdy mężczyzna, który oddała swoją żonę z innego powodu niż jej rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstępstwo od wiary, wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą” nie jest usprawiedliwione żadnym współczesnym językiem. Ponadto Redakcja NPD prezentując swój pomysł ekwiwalentnego przekładu słowa *porneia*, przytoczyła dane dotyczące uwikłania współczesnych ludzi w pornografię, z którą problemy ma 80% mężczyzn chodzących do kościoła, 30% kobiet deklarujących się jako wierzące, a nawet 50% duszpasterzy młodzieżowych (NPD 30). Z tego by wynikało, że ogromna liczba wierzących czy deklarujących się jako wierzący mogłaby bez problemu uzyskać rozwód w majestacie Bożego słowa.

Również w innych miejscach tłumacze NPD zastosowali swoją metodę „ekwiwalencji semantycznej” i „kontekstualnej” w stosunku do słowa *porneia*. W Dz 15,20 NPD czytamy: „[...] by trzymali się z dala od plamienia samych siebie haniebnym czczeniem posągów i obrazów, które są niczym innym jak bożkami, a oddawaniem im czci jest duchowym cudzołóstwem, oraz by unikali spożywania krwi i tego, co zostało uduszone”. BT ma w tym miejscu: „[...] lecz napisać im, aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi”. Tłumacze i komentatorzy NPD kilka razy korzystają tu z opracowanych przez siebie zasad przekładu dynamicznego. Po pierwsze wprowadzają motyw czczenia posągów i obrazów, twierdząc, że jest

<sup>93</sup> Zob. *Pornography*, [w:] *Merriam-Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/pornography> [dostęp: 10.01.2023].

to „dynamiczne rozwinięcie słowa «bożków» (*gr. idolon*)” (NPD 515). Samo pojęcie „dynamicznego rozwinięcia” budzi już spore zdziwienie. Komentator odwołuje się tu do Wj 20,4 (LXX), gdzie słowo *eidōlon* (‘obraz’, ‘idol’) występuje w kontekście zakazu czynienia rzeźb i obrazów. Ponadto zauważa, że w wersji hebrajskiej w tym miejscu pojawia się słowo *pesel* jako odpowiednik *eidōlon*, a obok niego *ṭmūnā* (‘obraz’, ‘odwzorowanie’), co LXX oddała jako *homōioma* (‘podobieństwo’, ‘forma’, ‘wygląd’). Na tej podstawie wprowadza do przekładu słowa „posągów i obrazów”. Jest to dość karkołomny zabieg i wydaje się, że nie na tym polega idea przekładu dynamicznego. Redakcja NPD usiłuje ratować się tu zabiegiem zastosowania tzw. dynamicznego rozwinięcia – wydaje się, że jest to kategoria stworzona przez Redakcję NPD na użytek własnego przekładu. Z translatorycznego punktu widzenia zdziwienie budzi też dodanie w tym wersecie przymiotnika „haniebnym”, który nie ma żadnego odpowiednika w tekście oryginalnym. Słowo to zdecydowanie wzmacnia przekaz – jego użycie w tym miejscu nie znajduje jednak uzasadnienia. Wydaje się, że tłumacz odszedł tu zbyt daleko od sensu tekstu oryginalnego, zagubił bowiem motyw pokarmów składanych w ofierze bóstwom, co było ważkim i różnie interpretowanym problemem w pierwszych wspólnotach (zob. 1 Kor 10,20–21, ale też 1 Kor 8,4–12, gdzie Paweł podchodzi dość liberalnie do tej sprawy; zob. też Ap 2,14.20). Czytelnik ma wrażenie, że Redakcja NPD usiłowała wywołać skojarzenie opisanej tu sytuacji z czcią wizerunków praktykowaną przez prawosławnych i katolików, naruszając przy tym zasady translatoryki, nawet tej dynamicznej.

## Stylistyka targumiczna – dodawanie treści bez podstawy w tekście źródłowym

W procesie tłumaczenia przyjęte jest stosowanie technik eksplicytacji, dodawanie koniecznych dla zrozumienia treści słów, objaśnień leksyki bezekwiwalentnej, zastępowanie terminu źródłowego dłuższym opisem w języku docelowym, zamiany idiomu tekstu źródłowego innym idiomem funkcjonalnym używanym w równoważnej sytuacji w kulturze docelowej, zmiany struktury zdania i interpunkcji. Wprowadzanie dodatkowych objaśnień nie jest zatem rozwiązaniem nowym w translatoryce pod warunkiem, że nie wpisuje się w tekst treści nieistniejących w substracie i nieuzasadnionych sensem zdania, co szczególnie podkreślał E.A. Nida, twierdząc, że „w tekście może być dodane tylko to, «co językowo istnieje w bezpośrednim otoczeniu problematycznego miejsca»”<sup>94</sup>.

<sup>94</sup> C. Schultheiss, *Typy przekładu...*, dz. cyt., s. 242.

Redakcja *Nowego Przekładu Dynamicznego* twierdzi, że „znany z tradycji hebrajskiej targumiczny styl translacji”, całkowita nowość w polskiej tradycji przekładów biblijnych, nadaje tekstowi „wyraźny odcień wyjaśniający” (NPD 5, 18), „interpretacyjny” (NPD 19). Czytelnik *Wyjaśnień metodologicznych NPD* otrzymuje w tej kwestii następujące uzupełnienie: „Przekłady te [tzn. targumy – przyp. red] często wplatały w tekst pewien zakres wyjaśnień, które miały pomagać czytelnikom rozumieć znaczenie i sens przekazu zawartego w hebrajskim oryginale” (NPD 20). Tłumaczeniu NPD nadano charakter targumiczny do tego stopnia, że „[w] pewnym momencie zaistniał nawet pomysł, by zmienić nazwę przekładu na Nowy Przekład Targumiczny, jednak idea ta upadła z uwagi na wyraźną obcość określenia ‘targumiczny’. Większość polskich Czytelników nie rozumiałaby w ogóle takiego tytułu” (NPD 20–21).

Jak ocenić tę nowość w tradycji polskich przekładów Biblii? W naszej opinii jest ona nie do zaakceptowania. Przemawiają za tym następujące argumenty: 1) Targumy aramejskie rzeczywiście posiadały pewien odcień wyjaśniający i interpretacyjny, ale były one osadzone w konkretnej tradycji interpretacyjnej judaizmu przełomu starej i nowej ery, szczególnie w tradycji synagogałnej liturgii. Rodzi się tu ważne pytanie: jaką tradycję interpretacyjną reprezentują „targumiczne” dodatki do tekstu NT powprowadzane przez Redakcję NPD? Zastosowanie targumicznej stylizacji w przekładzie NT może stać się źródłem arbitralnego dopisywania dowolnych glos interpretacyjnych. 2) Metoda targumicznego przekładu Biblii była używana przez Żydów w stosunku do pism Biblii hebrajskiej, które chrześcijanie traktują jako część ST. W ograniczonym zakresie techniki i metody targumistów były wykorzystywane przy tłumaczeniu LXX i Peszitty. Uważa się, że począwszy od I wieku n.e., środowiska chrześcijańskie, szczególnie żydowskiej proveniencji, mogły mieć jakiś wpływ na powstanie targumów oraz że targumy z pewnością miały wpływ na powstanie NT, gdyż jego autorzy znali Biblię w jej targumicznej, aramejskiej postaci, co da się wykazać na wielu przykładach z NT, szczególnie jeśli chodzi o pisma Janowe<sup>95</sup>. Nigdy jednak technik i metod targumicznych nie wykorzystywano w tłumaczeniu NT. W stosunku do takiej metody przekładu wykorzystującej wplatanie w tekst natchniony własne komentarze interpretacyjne chciałoby się zacytować fragment z Apokalipsy: „Każdemu zaś, kto wsłuchuje się w proroctwo, jakie zawarto w tej księdze, oświadczam: Gdyby ktoś dołożył cokolwiek do tego proroctwa, temu Bóg dołoży plag opisanych w tej księdze” (Ap 22,18; NPD 3). Tekst NT zawiera wiele trudnych fragmentów, których krytyka tekstu, składnia, a co

<sup>95</sup> Szerzej zob. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, seria: *Biblia Aramejska*, Lublin 2017, s. 37, 47, 50–52, 57, 265–333.

za tym idzie – interpretacja i przekład sprawiają tłumaczom wiele kłopotów. Wybór danego rozwiązania tych trudności, dokonywany spośród wielu propozycji, jest zawsze ze strony tłumacza aktem interpretacji tekstu. Czy słusznej? Z powodu tego wahania mówi się, wykorzystując grę słów w języku włoskim, że tłumacz – *traduttore* jest równocześnie zdrajcą – *traditore*, ponieważ każdy przekład w jakimś stopniu wypacza myśl autora albo formę utworu<sup>96</sup>. Jednak tę przypadłość tłumaczeń powszechnie uważa się za ich wadę, którą należy w miarę możliwości ograniczać. W założeniach NPD przyjęto, ku zdziwieniu czytelnika, zasadę odwrotną: zdecydowano się na tłumaczenie, które świadomie ma mieć charakter interpretacyjny i wyjaśniający. Jest to rzeczywiście całkowita nowość z tradycji polskich przekładów NT, ale nowość stanowiąca swego rodzaju kuriozum! Takie „targumiczne” dodatki, rozszerzenia i dopowiedzenia można znaleźć np. w Mt 5,31, 12,36, 25,31; Mk 2,1; J 6,52; Dz 11,15.

Z drugiej strony Redakcja NPD twierdzi, że

Wyrwanie biblijnych wersetów z kontekstu i swobodne ich interpretowanie, np. wg aktualnych potrzeb lub profilu denominacyjnego, stało się niestety plagą, która dotknęła całe obszary teologii – świetnie obrazując zasadę, że tekst wyrwany z kontekstu staje się jedynie pretekstem do manipulacji i przemycania różnych podtekstów (NPD 77).

Jeżeli jednak tłumacze chcą przekazać jedynie bezpośredni (prosty) sens napisanego przed tysiącami lat tekstu, to powinni odciąć się w ogóle od kontekstu kulturowego i językowego. Spory dogmatyczne brały się właśnie stąd, że odczytywano w tekście inne znaczenie niż dotąd przyjmowano – więc wygląda na to, że zamiarem Autorów jest odrzucenie wszystkich znaczeń dotychczas przyjętych i wprowadzenie jakiegoś swojego, dotąd nieznanego, co jest dokładnym powtórzeniem krytykowanej przez nich postawy.

Przykładem swobodnej interpretacji wynikającej z postawy światopoglądowej niech będą wersety Łk 21,3–4, przetłumaczone jako „Zobaczcie! Od tej ubogiej kobiety udało się im wyłudzić więcej niż od innych! Tamci bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, ona zaś dała ze swego niedostatku! Na utrzymanie świątyni i kapłanów dała wszystko, co miała na przeżycie” (NPD 336). Zwraca uwagę użycie frazy „udało się wyłudzić” w miejscu *hē chēra autē hē ptōchē pleion pantōn ebalen*, tłumaczonym na ogół jako „ta uboga wdowa wrzuciła więcej niż

<sup>96</sup> Por. *Traduttore, traditore*, [w:] *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl> [dostęp: 18.02.2023].



wszyscy” (BW) / „Ta uboga wdowa wrzuciła więcej niż wszyscy inni” (BT). W przypisie do tych wersetów również padają mocne słowa:

wszelkie próby interpretacji Jego (Jezusa) wypowiedzi o rzekomym „poświęceniu się ubogiej wdowy” z pominięciem kontekstu sytuacyjnego, w jakim PAN wypowiedział te słowa, są zwykłą manipulacją w zakresie interpretacji tekstu. Cały komentowany fragment jest ostrym wystąpieniem Jezusa przeciwko praktykom chciwych kapłanów, którzy, manipulując nauczaniem [...], zwyczajnie żerowali na biedzie ludu, który im ufał i uważał za swoich przewodników w wierze (NPD 336, przyp. 3).

W podobnym duchu Redaktorzy formułują oskarżenia w sekcji *Komentarze NPD* w haśle „Pieniądze”: „por. Mk 12,41–44; Łk 21,1–4, gdzie Jezus mówi o ubogiej kobiecie, która zmanipulowana przez kapłanów wrzuciła do skarbony świątynnej dwa miedziaki” (NPD 1276). Niezależnie od prawdziwości zarzutów manipulacji ze strony kapłanów tego rodzaju wpisywanie poglądów Redakcji w zdanie, w którym nie ma podstawy tekstowej do takiego translatu, jest całkowicie sprzeczne z koncepcją ekwiwalencji dynamicznej E.A. Nidy.

Przyjrzyjmy się innym fragmentom, gdzie tłumacze dodają słowa, wyjaśnienia, uzupełnienia, aby uzasadnić swoją interpretację, wyobrażenia lub oczekiwania wobec fragmentu Pisma Świętego. W dziewięciu miejscach NPD w tekstach, w których Jezus zwraca się do Ojca lub uczy modlitwy, wprowadzono obok greckiego słowa *patēr* („ojciec”) aramejskie *Abba* (Mt 6,9, 11,25, 26,39.42; Łk 10,21, 11,2, 22,42; J 11,41, 12,28). Autor komentarza tak tłumaczy tę decyzję: „Słowa *Abba* („Tatus”, „Tata”) nie ma w oryginalnym tekście greckim w tym miejscu. Wiemy jednak, że właśnie tak po aramejsku Jezus rozpoczął swe modlitwy do Ojca (por. Mk 4,36<sup>97</sup>)”. Podobne wyjaśnienia znajdują się również w innych miejscach wskazanych powyżej. Zauważmy jednak, że w tych dziewięciu tekstach Jezus zwraca się do Ojca słowem *patēr* (po hebrajsku *’āb*, po aramejsku *’ab*), a tylko jeden raz, w Mk 14,36, *Abba ho patēr*. I to właśnie na podstawie tego jednego użycia w Ewangeliach (oraz dwóch w listach św. Pawła – Rz 8,15; Ga 4,6 – są to podane przez Pawła przykład modlitwy chrześcijan) tłumacz zdecydował się na dziewięciokrotne wprowadzenie do przekładu aramejskiego *Abba*. Wydaje się, że z tych proporcji płyną raczej przeciwne wnioski. Ciekawe, skąd autor ma taką pewność, że za każdym razem w tych wypowiedziach Jezus posługiwał się słowem *Abba*? Tłumacz, nawet przekładu dynamicznego,

<sup>97</sup> W tym miejscu w komentarzu NPD znajduje się błąd, gdyż powinno być Mk 14,36. Błąd ten został poprawiony w komentarzach do pozostałych miejsc.

powinien trzymać się greckiej podstawy – tekstu natchnionego, a nie bazować na domysłach. Przecież Jezus mógł posługiwać się obiema formami (również zamiennie), jak to czyni właśnie w Mk 14,36. Skąd Autor komentarza wie, że ucząc modlitwy *Ojciec nasz*, Jezus nie posłużył się hebrajskim *'ābīnū* czy aramejskim *'abūn*, które są odpowiednikami greckiego *patēr hēmōn* ('Ojciec nasz'): Jako ciekawostkę w tym miejscu można podać, że przekłady NT na język hebrajski mają w tym miejscu właśnie *'ābīnū* (Delitzsch, Salkinson-Ginsburg Hebrew NT), a *Peszitta* (przekład syryjski/aramejski) ma *'abūn*<sup>98</sup> – żaden z tłumaczy na hebrajski czy syryjski/aramejski nie odważył się aż tak mocno interweniować w tekst oryginału, choć miałby ku temu większe racje, choćby ze względu na język przekładu.

Przy okazji krytycznej oceny nieuzasadnionego wstawiania w tekst słowa *Abba* warto zwrócić uwagę na przekład pierwszej prośby modlitwy *Ojciec nasz* (w tradycyjnej formie: „święć się imię Twoje”; „niech się święci Twoje imię!” [BT 5]), która w NPD przybrała formę „tylko Ty jesteś Święty!” (Mt 6,9; Łk 11,2). Czy przekład ten jest wierny? Czy oddaje sens oryginału? Czy wywołuje we współczesnych odbiorcach podobny efekt jak tekst grecki w starożytnych czytelnikach? Z całą pewnością nie! Wersja oryginalna ma w tym miejscu czasownik *hagiasthētō*. Jest to tryb rozkazujący strony biernej aorystu, a więc jest to polecenie (prośba) odnoszące się do sytuacji, która ma nastąpić w przyszłości. Zdanie to ma charakter dynamiczny, a nie statyczny jak w NPD. Z czym kojarzyli sobie to wezwanie pierwotni słuchacze i czytelnicy Ewangelii? Idea święcenia i bezczeszczenia Bożego imienia pojawia się w ST, w tekstach dobrze znanych w środowisku działalności Jezusa i apostołów:

W ten sposób przyszli do ludów pogańskich i tam, dokąd przybyli, bezcześcili święte imię moje, podczas gdy mówiono o nich: To jest lud Pana, musieli się oni wyprowadzić ze swego kraju. Wtedy zatroszczyłem się o święte me imię, które oni, Izraelici, zbezczeszcili wśród ludów pogańskich, do których przybyli. Dlatego mów do domu Izraela: Tak mówi Pan Bóg: Nie z waszego powodu to czynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia mojego, które bezcześciliście wśród ludów pogańskich, do których przysłżicie. Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan – wyrocznia Pana Boga – gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami (Ez 36,20-23). Natomiast imię moje święte ogłoszę pośród mego ludu izraelskiego; nie pozwolę już bezcześcić

<sup>98</sup> Por. *The New Covenant: Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*, ed. The Bible Society, Jerusalem 2005, s. 7.

świętego mojego imienia w przyszłości, aby narody pogańskie poznały, że Ja jestem Pan, Święty w Izraelu (Ez 39,7).

A więc tym, co bezcześci Boże imię, są złe czyny narodu wybranego. Tym, co je uświęca, są przede wszystkim wielkie dzieła dokonane przez Boga w historii zbawienia (Iz 29,22–24) oraz dobre czyny Jego wyznawców (zob. też Mt 5,16). Po czynach wyznawców poganie osądzają bowiem ich Boga (por. Iz 52,5). Uświęcenie lub bezczeszczenie w świecie Bożego imienia zależy zatem nie tylko od autonomicznego działania Boga, ale również od postawy Jego ludu (zob. też Rz 2,24) wyrażającej się w zachowywaniu lub łamaniu przykazań (Kpł 22,31–33). Pierwsza prośba *Modlitwy Pańskiej*, która w NPD straciła nawet formę prośby, jest więc wyrażeniem pragnienia, aby Bóg był uwielbiony w świecie poprzez swoje dzieła oraz przez postawę jego wyznawców. W wezwaniu tym prosimy także w pewnym sensie za nas samych, abyśmy potrafili żyć wiarą oraz zdołali uniknąć wszystkiego, co mogłoby w złym świetle stawiać Boga, w którego wierzymy. W porównaniu w tymi treściami przekład NPD jest płaski, statyczny, nie oddaje ani sensu, ani efektu tego wyrażenia. Zaproponowany przekład jest dokładnie antytezą przekładu dynamicznego.

Ze zbyt daleko posuniętą interpretacją mamy do czynienia w Łk 9,27: „I to wam jeszcze powiem, że niektórzy z was tutaj zgromadzonych nie doświadczą wiecznej Śmierci [pisownia oryginalna], lecz ujrzą Boże Królestwo” (dla porównania BT 5: „Zaprawdę, powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą królestwo Boże”). Jest to trudny tekst, różnie wyjaśniany: „[...] Jezus zapowiada bardzo rychle założenie królestwa Bożego, tj. Kościoła”<sup>99</sup>; „Niektórzy otrzymają przedsmak tego królestwa już tu, np. gdy trzej Apostołowie będą świadkami przemienienia Jezusa na górze”<sup>100</sup>; „Chodzi tu prawdopodobnie o uczniów, którzy po Zmartwychwstaniu Jezusa zrozumieli istotę królestwa Bożego”<sup>101</sup>. Grecki oryginał ma tutaj „nie poznają śmierci”. Dodanie słowa „wiecznej”, którego brak w oryginale, oraz interpretacja spójnika *heōs* przez „lecz” jest nadinterpretacją, którą tłumacze pozostawili bez słowa komentarza. W ten sposób uciekli od dyskusji nad problemami związanymi z interpretacją tego trudnego tekstu.

<sup>99</sup> F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 196.

<sup>100</sup> T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011, s. 681.

<sup>101</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008, s. 2282.

W Łk 11,29b w NPD mamy następujący przekład: „Tylko ludzie zdeprawowani i pozbawieni wiary szukają cudów i znaków z Niebios”. Grecki oryginał ma w tym miejscu dosłownie: „To pokolenie, pokoleniem złym jest. Znak szuka, a znak nie będzie dany mu, jeśli nie znak Jonasza”. Do słowa „wiary” tłumacz NPD dodaje przypis, twierdząc, że w tym miejscu występuje greckie słowo *moichalis*, czyli „cudzołożni” – co jest nieprawdą. Słowo to znajduje się w tekstach paralelnych w Mt 12,39 oraz w Mt 16,4, ale w Łk 11,29b go nie ma. Redaktorzy NPD nie zauważyli tej różnicy i bezkrytycznie we wszystkich trzech miejscach dali to samo tłumaczenie („Tylko ludzie zdeprawowani i pozbawieni wiary [...]”) i ten sam przypis. Jeśli chodzi o Łk 11,29b, to opierając się na niepojawiającym się tam słowie *moichalis*, Autorzy budują argumentację, że przy pomocy idei cudzołóstwa

w *Biblii Hebrajskiej* Bóg określał także duchowe odstępstwo człowieka od relacji z Nim samym. Oddawanie czci bożkom (posągom, obrazom i innym przedstawieniom ludzi czy zwierząt) zawsze było, jest i będzie duchowym cudzołóstwem (por. Ps 106,39). [...] Duchowe cudzołóstwo, czyli odstępstwo od Boga Żywego, polegające na oddawaniu czci komukolwiek lub czemukolwiek innemu, jest obok duchowej pychy i hipokryzji największym grzechem. Występuje ono przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu. Niestety wszystkie te trzy grzechy można spotkać na porządku dziennym we wszystkich systemach religijnych, także tych, które same siebie zowią chrześcijańskimi (NPD 295).

Abstrahując już od tego, że cały ten komentarz jest zbudowany na nieistniejącym w tekście słowie *moichalis*, oraz od tego, że ma się on nijak do komentowanego tekstu, należy stwierdzić, że oddawanie czci obrazom (jak to ma miejsce np. wśród katolików czy prawosławnych) jest dla anonimowych Autorów „największym grzechem”. Katolicy i prawosławni, czcząc obrazy (ale nie oddając im boskiej czci adoracji, która jest zarezerwowana dla Boga), kierują się konsekwencjami płynącymi z tajemnicy Wcielenia. Wiara w ST była oparta na słowie objawienia, a nie na obrazie (zob. Pwt 4,9–24). Zmieniło się to jednak w NT, gdy Bóg sam uczynił swój materialny obraz, którym był Jego Syn (Kol 1,15; 3,10).

Kolejnym obszarem licznych nadinterpretacji są fragmenty związane z wieczerzą paschalną. Została ona całkowicie spłycona przez tłumaczy NPD, którzy przypisują Jezusowi słowa: „Podobnie i wy, dzielcie się chlebem, trwając we mnie” (1 Kor 11,24). Wyobraźmy sobie na chwilę, że Jezus rzeczywiście tak powiedział. Jak zachowaliby się wówczas uczniowie? Zapewne trwaliby, „wgrzyzając się w naukę Jezusa”<sup>102</sup>, i dzieliliby się chlebem. Nie byłoby żadnego

<sup>102</sup> Zob. J 6,54.5 z przypisami.

powodu spotkania się dla specjalnej czynności „łamania chleba” w każdą niedzielę ani dywagowania na temat terminu obchodów Wielkanocy. Tymczasem czynność łamania chleba od początku istnienia Kościoła uważano za czynność liturgiczną, a dzień wykonania tej czynności za niezmiernie istotny element owej „pamiętki”, *anamnesis*, czyli urzeczywistnienia, jeśli odwołamy się do żydowskiego rozumienia Paschy i szabatu. Uczniom i wyznawcom Jezusa nie przyszłoby do głowy, że w czasie paschalnej wieczerzy Chrystus Pan po prostu kazał dzielić się chlebem.

Z analizy użycia zwrotu „łamanie chleba” wynika, że od samego początku oznaczał on w środowisku apostołskim spotkanie eucharystyczne<sup>103</sup>. Eucharystia od początku stanowiła centrum życia chrześcijańskiego, o czym świadczą Dzieje Apostolskie (2,46), choć początkowo nie stosowano nazwy specjalnej (jak w języku polskim „msza”), a nawet w X wieku w aramejskojęzycznym Kościele sprawowanie Eucharystii nazywano co najmniej na sześć różnych sposobów. Użyty w Dziejach Apostolskich zwrot „łamiąc chleb”<sup>104</sup> był w czasach apostołskich najprawdopodobniej jedynym określeniem nazywającym sprawowanie liturgii eucharystycznej. Przynajmniej w tekstach biblijnych nie spotykamy żadnego innego. Uczniowie w Emaus poznali Jezusa w łamaniu chleba (gr. *en tē klasei tou artou*, Łk 24,35), po czym trwali w jedności, łamiąc chleb (gr. *tē klasei tou artou*, Dz 2,42). Nie poznali Go w „spożywaniu posiłku” i nie trwali w „spożywaniu posiłków”, choć słów oznaczających posiłek w grece jest wiele, np. *aleton*, *ariston*, *daitys*, *deipnon*, *trofē* czy *eranos*. Notabene, ten ostatni wyraz najlepiej pasowałby do tego, co lansują anonimowi tłumacze NPD, gdyż chodzi tu o wspólny posiłek, do którego każdy się dokłada. Lecz żaden z autorów Nowego Testamentu tego słowa nie użył, jak nie użył też słowa *syndeipnon* ‘wspólny posiłek’, bo w „łamaniu chleba” nie chodziło jedynie o posiłek.

Rzecz w tym, że normalnie w czasie posiłku nie ma konieczności łamania chleba, dlatego też Żydzi nie nazywali żadnych posiłków „łamaniem chleba”. Jeśli w Ewangeliach spotyka się zwrot „łamanie chleba” nie w znaczeniu „liturgia eucharystyczna”, dotyczy on wyłącznie podziału jednego kawałka na kilka. Połamane kawałki rozdawane są np. uczniom w czasie wieczerzy (np. Mt 26,26) albo tysiącom słuchaczy (np. Mt 14,9), lecz sam posiłek (czyli zjedanie połamanego chleba) nie został nazwany „łamaniem chleba”. Ściśle mówiąc, łamanie chleba

<sup>103</sup> Takiej analizie dokonano w rozprawie doktorskiej M. Rucki, *Analiza pojęć związanych z jednością i miłosierdziem Bożym w syriackim tekście anafory św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Adama Mickiewicza (2018), s. 111–113.

<sup>104</sup> Chodzi o płaski bochenek chleba, szczególnie ten używany jako hostia; zob. *A Compendious Syriac Dictionary...*, dz. cyt., s. 460.

nie musi towarzyszyć posiłkom. Również w Starym Testamencie nie używa się określenia „łamanie chleba” na oznaczenie posiłków. W Księdze Izajasza 58,7 można spotkać zwrot *lehem p̄aras*, dosłownie oznaczający dzielenie chleba na pół. I choć prorok zachęca, by się dzielić z ubogimi, zachęta zdecydowanie nie oznacza spożywania wspólnych posiłków z tymi ubogimi. Również w pracach rabinicznych takie określenie nie oznacza spożywania posiłków, a wskazuje na czynność rozdzielania chleba między dziećmi, które usiadły, by jeść chleb<sup>105</sup>. W tym kontekście nie da się użyć zwrotu „zebrali się na łamanie chleba”, jak to ma miejsce w Dz 20,7, gdyż, jak wspomniano wyżej, posiłek mógł równie dobrze odbyć się bez łamania chleba.

Przy tym trzeba pamiętać, że łamanie chleba musi nastąpić w czasie rodzinnej liturgii wieczerzy paschalnej<sup>106</sup>. Ta czynność nosi nazwę *jaḥaš* i następuje zawsze po symbolicznym spożyciu pietruszki, ale przed rozpoczęciem opowiadania o wyjściu z Egiptu<sup>107</sup>. Niemniej sama liturgia ani włączony do niej świąteczny posiłek nigdy nie były nazywane „łaniem chleba”, gdyż rytuał *jaḥaš* nie stanowił jej głównego elementu.

Odprowadzona przez Jezusa ostatnia wieczerza przeniosła akcent z opowiadania właśnie na połamanie chleba i ściśle związane z nim spożycie Ciała i Krwi. W ten sposób, zamiast „upamiętnienia” lub lepiej „urzeczywistnienia” wyjścia z Egiptu kościelna liturgia „łamania chleba” skupiła się na urzeczywistnieniu zbawczej męki Chrystusa tu i teraz dzięki realnej Jego obecności w przemienionym winie i chlebie. Właśnie dlatego łamanie chleba stało się dla apostołów synonimem sprawowania tejsze „pamiętki” (gr. *anamnesis*, hebr. *zikkaron*), która była wykonywana dokładnie zgodnie z poleceniem i wskazówkami samego Jezusa Chrystusa, który łamał chleb, rozdawał i nakazał „to czynić”<sup>108</sup>. Właśnie o tym mówi wyraźnie św. Paweł w 1 Kor 10,16 i 11,24, i właśnie z tego powodu można mieć pewność, że nie chodzi o zwykły posiłek w Dz 20,7. Najwyraźniej Kościół zebrał się, by „łamać chleb” zgodnie z nakazem Chrystusa w ramach

<sup>105</sup> Fragment Gemary z traktatu *Taanit* przytacza w swoich rozważaniach B. Brown: [https://www.tora.co.il/parasha/15\\_ruti\\_epshtein/kurs\\_mezoraz.doc](https://www.tora.co.il/parasha/15_ruti_epshtein/kurs_mezoraz.doc) [dostęp: 12.09.2016].

<sup>106</sup> Przebieg żydowskiej liturgii paschalnej i wszystkich związanych z nią obrzędów został przeanalizowany szczegółowo w rozprawie doktorskiej: M. Rucki, *Liturgia rodzinna w świetle księgi „Sefer habrachot”*, praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Opolskim (2020), s. 57–102.

<sup>107</sup> Zob. np. *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedza 1927, s. 5.

<sup>108</sup> W starożytnym chrześcijańskim dokumencie *Didache* 9,1–4 podany jest tekst modlitwy dziękczynnej (gr. *peri de tēs eucharistias*), wypowiedzianej „przy łamaniu [chleba]” (gr. *peri de tou klasmatos*) – nazwa każdej z tych czynności (dziękczynienie i łamanie chleba, *eucharistia* i *klasmata*) mogła być użyta też w specyficznym znaczeniu.

zgromadzenia eucharystycznego w pierwszy dzień po szabacie, czyli w niedzielę – dzień zmartwychwstania Pana.

W tym kontekście przekład NPD należy uznać za świadome podanie nieprawdziwej informacji. Anonimowi tłumacze bowiem pogwałcili wszelkie zasady, przypisując specjalistycznemu zwrotowi „łamanie chleba” ogólne znaczenie „dzielenie się chlebem”, a dodatkowo przekłamali znaczenie zwrotu *mia(i) tōn sabbatōn*, podając je jako „w szabat”. Tymczasem normalnie, kiedy coś działo się w szabat, autorzy Nowego Testamentu używali zwrotu *en sabbatō* (np. Mt 12,2), *en tois sabbasin* (np. Mk 2,23 czy Łk 4,31) lub *tois sabbasin* (np. Mt 12,10 czy Mk 2,24), podczas gdy dzień po szabacie określili mianem *mian sabbatōn* np. w opowiadaniu o Marii Magdalenie, która przyszła do pustego grobu po zmartwychwstaniu Jezusa zdecydowanie nie w szabat, lecz następnego dnia (Mt 28,1 czy Mk 16,2; zob. też wyżej, punkt 3, s. 220–221).

Zatem w rzeczywistości św. Paweł, kiedy pisze do Koryntian o sprawowaniu Eucharystii, używa zwrotu „łamanie chleba” w znaczeniu ściśle liturgicznym: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,15–16). Nie ma potrzeby udowadniania, że nie każdy chleb przełamany przez św. Pawła był dla niego udziałem w Ciele Chrystusa.

Notabene, gdyby Jezus rzeczywiście powiedział: „Ilekcroć zatem po moim odejściu, będziecie się gromadzić, czyńcie to samo, w jedności trwając we mnie” (1 Kor 11,25 – NPD), należałoby się spodziewać, że na każdym zgromadzeniu chrześcijańskim po odejściu Chrystusa będą wznoszone toasty za nowe przyzmięcie<sup>109</sup>. Skoro jednak w całej historii chrześcijaństwa nie zachowało się ani jedno świadectwo takiego wznoszenia toastów, mamy pewność, że nic takiego Jezus nie powiedział. Natomiast wobec licznych świadectw odprawiania Eucharystii od samego początku istnienia Kościoła na całym Wschodzie i Zachodzie<sup>110</sup> możemy mieć pewność, że w czasie paschalnej wieczerzy Jezus ustanowił Eucharystię, a św. Paweł dokładnie to ustanowienie opisał, jak mu przekazano.

Dalsze partie tekstu 1 Kor są równie niezgodne z oryginałem, jak i sam opis ustanowienia. Na przykład w wersecie 11,27 anonimowi tłumacze napisali

<sup>109</sup> Problem toastów omówiony został powyżej.

<sup>110</sup> Ciągłość takiego rozumienia od pierwszych wieków aż do dziś została przeanalizowana w artykułach: M.S. Moses, M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22/1 (2016), s. 43–67; M. Rucki, M. Abdalla, *Eucharystyczna obecność Chrystusa – świadectwa pierwszych wieków*, „Liturgia Sacra” 49/1 (2017), s. 73–94; oraz Z. Jacyna-Onyszkiewicz, M.E. Sobaniec-Łotowska, S.T. Sulkowski, A. Kakareko, M. Rucki, *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i człowiek” 43/3 (2018), s. 81–98.

„grzeszy przeciwko Ciału i Krwi PANA, czyli przeciwko Bożemu ludowi”. Nazwanie Ciała i Krwi Pana „Bożym ludem” to ciekawa inwencja twórcza tłumaczy NPD. Kłopot w tym, że św. Paweł nie napisał „grzeszy przeciwko”, tylko „będzie winny Ciała i Krwi” (gr. *enochos estai tou sōmatos kai tou haimatos*). Ani po grecku, ani po polsku nie ma sensu powiedzenie „być winnym ludu Bożego”. Po grecku *enochos* użyty z dopełniaczem może wskazywać albo na przestępstwo, albo na karę za to przestępstwo. Najprościej można rozumieć, że „kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie (przelania) Ciała i Krwi Pańskiej” – czyli poniesie taką karę, jak gdyby przelał niewinną krew Jezusa Chrystusa. Kiedy natomiast mowa o popełnieniu grzechu przeciwko bratu lub Chrystusowi, w języku greckim używany jest biernik (np. 1 Kor 8,12). Podmiana dopełniacza biernikiem to zabieg zniekształcający słowo Boże i wprowadzający czytelnika w błąd.

Podobnie nieuprawnioną twórczością jest przypisanie Jezusowi wymienienia całego szeregu działań, które mają według tłumaczy NPD stanowić powód do rozwodu:

każdy mężczyzna, który oddał swoją żonę z innego powodu niż jej rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstąpienie od wiary, wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą. Zatem każdy mężczyzna oddalający swą żonę bez wspomnianych powodów i biorący sobie inną, dopuszcza się cudzołóstwa (Mt 19,9).

Tu mamy kilka problemów: tłumacze NPD najwyraźniej nie zrozumieli, o co chodzi w dyskusji, następnie zmienili obiekt wypowiedzi (zamiast „oddalonej kobiety” przenoszą wypowiedź na tego, który „oddalił kobietę” z pogwałceniem gramatyki), potem zmienili znaczenie wyrazów, a dodatkowo w przypisach przedstawili samego Boga jako rozwodnika.

W przypisie do wersetu 9 zaznaczono, że „Słowo Boże z Jr 3,8 mówi, że z powodu duchowego cudzołóstwa (gr. *moicheia*) Bóg odrzucił Izraela, dając mu list rozwodowy (biorąc z nim rozwód)”. Według anonimowych tłumaczy NPD z tego wersetu wynika, że Bóg jest rozwodnikiem, który odprawił swoją żonę Izrael z powodu cudzołóstwa. Właściwie oznaczałoby to, że jeśli ktoś chce rozwieść się z żoną, to powinien najpierw cudzołożyć, by zaistniał „przypadek cudzołóstwa” (*porneia*), i wtedy może się rozwieść zgodnie z wolą Jezusa – a nowy związek nie będzie już cudzołóstwem. Mówiąc prościej, popełnione cudzołóstwo uprawnia do cudzołóstwa, które w przypadku cudzołóstwa już nie jest cudzołóstwem. Jest to oczywista bzdura, w logice nazywana błędnym kołem.



Z rozumieniem Boga jako rozwodnika na podstawie Jr 3,8 mamy kilka poważnych problemów, gdyż mogłoby to zostać zinterpretowane, że Bóg nie przestrzega Prawa Mojżeszowego, które nakazuje kamienować żonę przyłapaną na cudzołóstwie (Pwt 22,22 oraz J 8,5), że Bóg ożenił się z własnym synem (według Wj 4,22: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael”) albo że Bóg ożenił się z dwiema siostrami – Izraelem i Judą, bo Jr 3,8 mówi o dwóch cudzołożnych żonach Boga, siostrach Judzie i Izraelu (tymczasem wg Kpł 18,18 nie wolno brać jednocześnie za żony kobiety i jej siostry). Tłumacze muszą zatem uznać, że Bóg notorycznie łamie własne Prawo (tj. popełnia bezprawie) albo że to rozumowanie jest dalekie od rzeczywistości. Biorąc pod uwagę stwierdzenie Sofoniasza, że „Pan sprawiedliwy jest wśród niego, nie popełnia bezprawia” (3,5 – BW), wnioskowanie anonimowych tłumaczy nie wygląda przekonująco. Innymi słowy, możemy mieć pewność, że Bóg nie jest rozwodnikiem, mimo że Jeremiasz posłużył się obrazem małżeństwa, cudzołóstwa i rozwodu, ilustrując miłość Boga i niewierność Izraela.

Wobec tego należy przyjąć, że słowa *mē epi porneia* nie oznaczają tych wszystkich dziwnych rzeczy, które wymieniają tłumacze NPD, tylko są odpowiednikiem hebrajskiego *erwat dawar*. Jak przedstawiono w artykule, zarówno odstępstwo od wiary, jak i zaniedbanie domowych obowiązków to interpretacje rabiniczne pojęcia *erwa* (przełożonego w Mt 19,9 jako *porneia*)<sup>111</sup>. Znowu, konsekwentnie wkładając w usta Jezusa koncepcje rabiniczne, tłumacze NPD powinni też dodać „spotkanie ładniejszej niż żona kobiety”, „jakikolwiek powód” oraz „brak powodu” – w taki bowiem sposób w Talmudzie wyjaśnia się legalne powody do rozwodu, ujęte w pojęciu *erwat dabar*. Jeśli przyjmiemy, że Jezus uznał je wszystkie za ważne do zburzenia związku małżeńskiego, to całość wypowiedzi traci sens. Bo przecież pytanie brzmiało: „Czy wolno mężczyźnie oddalić żonę z jakiegokolwiek przyczyny?” – a odpowiedź Jezusa ewidentnie była przecząca.

Niestety, anonimowi tłumacze NPD jeszcze bardziej gmatwają sprawę, zaciemniając sens odpowiedzi Jezusa. Normalnie badany tekst wygląda następująco: „A powiadam wam: Kto oddał (*apolyō*) swoją żonę – chyba w wypadku nierządu (*porneia*) – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo (*moichaomai*). I kto oddaloną (*apolelymenēn*) bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo (*moichaomai*)” (Mt 19,9 – BT). Można mieć wiele zastrzeżeń do wydania Biblii Tysiąclecia (BT), niemniej trzeba przyznać, że nie dodaje ono nic do tekstu greckiego. Przypomnijmy, że słowo *porneia* w NPD przetłumaczono jako „rozpusta, uwikłanie w pornografię, wyuzdanie seksualne lub odstępstwo od wiary”, choć

<sup>111</sup> Por. M. Rucki, *Czy Jezus akceptował rozwód?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22/1 (2014), s. 67–86.

Jezus nic z tych rzeczy nie wymienił i w żadnym dokumencie napisanym po grecku słowo *porneia* nie oznacza „uwikłania w pornografię”. Dobrze jeszcze, że tłumacze NPD nie zaglądali do słownika starożytnej greki, w którym można też znaleźć znaczenie słowa *porneia* ‘prostytycja’<sup>112</sup>. Wtedy wyszłoby bardzo ciekawe tłumaczenie, że jeśli żona podejmie pracę w charakterze prostytutki, można z nią się rozwieść, powołując się na ten werset Mt 19,9. Działaloby to też w drugą stronę: jeśli chcesz legalnie się rozwieść i pozostawać w zgodzie ze słowem Bożym, niech żona zajmie się prostytucją, i Bóg-rozwodnik będzie z Ciebie zadowolony. Czy na tym polega owe „biblijne chrześcijaństwo”, które przybliżają nam anonimowi tłumacze NPD?

Z kolei słowo *moichaomai* tłumacze NPD przełożyli jako „wystawia jej opinię na szwank. Publicznie bowiem sugeruje, iż jest osobą rozwiązłą”. Nie jesteśmy pewni, czy jakikolwiek słownik języka greckiego zawiera takie znaczenie tego wyrazu.

Kolejne pogwałcenie tekstu oryginalnego to *apolymenēn* przetłumaczone jako „oddalający swą żonę bez wspomnianych powodów”. Biorąc pod uwagę, że jest to *participium* w formie biernej rodzaju żeńskiego, ewidentnie nie chodzi o mężczyznę, tylko o rozwiedzioną (oddaloną, odprawioną) kobietę, która otrzymała list rozwodowy (gramatycznie i kontekstowo nie jest istotne, z jakiego powodu). Różnica jest zasadnicza, więc tekst NPD nie oddaje sensu zdania ujętego w Biblii.

Dalej następuje zaskakujący zwrot akcji tłumaczeniowej. Polega on na tym, że drugi raz występujące w tym samym wersecie słowo *moichaomai* tym razem jest przetłumaczone normalnie jako „dopuszcza się cudzołóstwa”. Biorąc pod uwagę ogólny brak konsekwencji i logiki w wywodach anonimowych tłumaczy NPD, taka radykalna zmiana znaczenia już nie dziwi, choć wnosi zamieszanie. W normalnym natomiast tekście schemat jest prosty i przejrzysty: mężczyzna popełnia cudzołóstwo i wtedy, gdy po odprawieniu żony ponownie się żeni, i wtedy, gdy poślubi odprawioną. Wniosek: dynamiczny przekład dopisuje do tekstu coś, czego tam nie ma, przeinacza znaczenie słów i sugeruje, że Pan Jezus miał takie poglądy, jakich w rzeczywistości nie miał.

Na osobną uwagę zasługuje hasło „Małżeństwo według Bożego planu” w *Komentarzu NPD*: „Zgodnie z Biblią małżeństwem jest związek dwojga osób płci odmiennej (por. Rdz 1,27), dla których seks jest darem Bożym (por. Rdz 1,28)” (NPD 1224). W sposób oczywisty zdanie to implikuje relatywność małżeństwa – jeśli bowiem dla kogoś seks nie jest darem Bożym

<sup>112</sup> Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon: Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.

(z powodów jakichkolwiek), to dana osoba nie kwalifikuje się do małżeństwa. Biorąc pod uwagę, że nie ma osobnego przykazania traktowania seksu jako daru Bożego ani biblijnego wyjaśnienia, na czym takie traktowanie miałyby polegać, zaproponowana definicja prowadzi do logicznego błędu. Błąd pogłębia się przez to, że anonimowy tłumacz-komentator podaje jako fakt swoje własne wyobrażenie o tym, „że pierwszy dobrowolny akt współżycia seksualnego (zarówno w odniesieniu do mężczyzny, jak i kobiety) konstytuuje w Bożych oczach małżeństwo” (NPD 1224). W tym układzie to, co tłumacz-komentator uważa za „boski punkt widzenia”, w ogóle się nie styka z rzeczywistością. Ani z boską rzeczywistością, ani z ludzką. Przy tym przypisuje swoje wyobrażenia Jezusowi, pisząc: „Zgodnie z nauczaniem Jezusa dar seksualności był od początku Boską pieczęcią zawartego związku i to jego skonsumowanie konstytuowało związek kobiety i mężczyzny” (NPD 1226). Nic takiego nie znajdziemy w nauczaniu Jezusa.

## Pozatekstowy przekaz w opisie metodologicznym i komentarzach

Przypisy i komentarze w publikacji NPD zawierają wiele fragmentów nienawiązujących bezpośrednio do danego wersetu biblijnego. Wśród nich pojawiają się opinie krytyczne ogólnie wobec różnych chrześcijańskich denominacji lub wobec poszczególnych elementów ich teologii; znaleźć można komentarze, które można by uznać za prozelityzm na rzecz enigmatycznego „chrześcijaństwa biblijnego” albo bliżej nieokreślonych wierzeń. Jedna z takich krytycznych opinii znajduje się w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD*:

Użycie tytułu *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie* ma jeszcze jeden głębszy sens, który wynika z porównania przesłania NT z przesłaniem ksiąg i filozofii wielkich religii świata. O ile systemy te dają swoim wyznawcom „porady”, co powinni czynić, aby osiągnąć przychylność ich bóstwa, o tyle biblijne chrześcijaństwo w ogóle się tym nie zajmuje. Ono jedynie KOMUNIKUJE (ogłasza niczym herold) to, czego Bóg dokonał w Chrystusie, by przyciągnąć ludzi do siebie. [...] Tymczasem przekazy wszystkich światowych religii można co najwyżej nazywać „dobrymi radami”, przy czym większość z nas doskonale wie, jaka jest wartość „dobrych rad” zastyszanych od osób niekompetentnych i jakie są skutki stosowania się do takich zaleceń (NPD 17–18).

Podobne przesłanie zawiera hasło w części *Komentarz NPD*:

istnieją środowiska teologiczne, które wywodzą z Biblii przekonania prowadzące do praktykowania obrzędowości formalnej i czynią z chrześcijaństwa, wbrew woli Jezusa (por. J 4,21–23), typowy system religijny. To właśnie reprezentanci tych środowisk, na potrzeby swoich systemów doktrynalnych, rozpropagowali koncepcję „mistycznego Ciała Chrystusa”, sprawiając, że przeciętny współczesny czytelnik Pisma św. przestał rozumieć, iż społeczność wierzących jest faktycznym i rzeczywistym Ciałem Chrystusa (NPD 1105).

W rekonstrukcji wizji tego „biblijnego chrześcijaństwa według NPD” szczególnie pomocne okazują się hasła zawarte w *Komentarzu*. Choć Redakcja nie chce, aby *Komentarz* stał się „podręcznikiem teologii systematycznej” (NPD 1054), to elementy teologii systematycznej, a nie biblijnej, są w nim dominujące. Często zresztą – co Redakcja przewidziała – niektóre tezy powtarzają się w różnych hasłach, inne zostały niemal *in extenso* przeniesione z przypisów. Na pierwszy rzut oka *Komentarz* sprawia więc wrażenie spójnego wykładu, w szczegółach jednak ta spójność nie zawsze jest zachowana.

Za przykład niech posłuży hasło „Kobieta w kościele” (ortografia oryginalna) (NPD 1206–1208). Już słowo „kościół” budzi wątpliwości, czego hasło będzie dotyczyć. Po pierwsze zdumiewa samo użycie słowa „kościół”. We *Wprowadzeniu metodologicznym NPD* dużo miejsca poświęcono rozważaniom na temat tłumaczenia greckiego terminu *ekklēsia*. Tam termin *ekklēsia* definiuje się jako „lud wierzący”, społeczność (wspólnota) ludu wierzącego, „który odpowiadając na Boże wezwanie, świadomie składa swoją nadzieję w Chrystusie” (NPD 27). Można więc przypuszczać, że nie będzie tu mowa o roli kobiety we wspólnocie wierzących. Wątpliwości te podsyca ortografia. Według *Pisowni słownictwa religijnego* Renety Przybylskiej i Wiesława Przyczyny:

Nazwę *Kościół Chrystusowy*, oznaczającą wspólnotę bosko-ludzką, ustanowioną przez Jezusa Chrystusa, piszemy wielkimi literami. Wielką literą zapisujemy nazwy jednowyrazowe *Kościół*, *Cerkiew*, *Zbór* w znaczeniu „ogół wiernych, wspólnota religijna, instytucja”<sup>113</sup>.

I samo użycie terminu „kościół”, i jego ortografia zdają się zatem sugerować, że hasło będzie dotyczyć miejsca, jakie kobieta powinna zajmować w budynku kościelnym. Ale trzeba wziąć jeszcze pod uwagę użycie terminu „kościół” w *Wyjaśnieniach metodologicznych NPD*, przypisach oraz innych hasłach *Komentarza*

<sup>113</sup> R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2018, s. 38–39.

NPD<sup>114</sup>. Okazuje się, że wbrew ortografii pojęcie to odnosi się do instytucji konfesyjnych, od których – jak wspomniano – dystansuje się adresat NPD i które tworzą „chrześcijaństwo światowe”. Być może to brak szacunku Redakcji dla instytucji uwikłanych w systemy społeczno-kulturowe i „światowość” sprawia, że Kościół w znaczeniu instytucjonalnym pisany jest w całym NPD małą literą. Czyżby więc hasło „Kobieta w kościele” miało dotyczyć krytyki miejsca i funkcji sprawowanych przez kobiety w Kościołach instytucjonalnych? A jeśli tak, to czy krytyka ta obejmowałaby w takim samym stopniu Kościoły, które nie uznają kapłaństwa urzędowego kobiet, jak i Kościoły ordynujące kobiety na duchownych?

Lektura hasła wyprowadza jednak czytelnika z błędnego oczekiwania. Okazuje się, że hasło dotyczy miejsca kobiety w społeczności chrześcijańskiej. Oczywiście jest to wspólnota „biblijnych chrześcijan”. Jej przedstawienie wydaje się opierać na dwóch wizjach. Z jednej strony jest to wizja społeczności egalitarnej, z drugiej patriarchalnej z niepodważalną przywódczą rolą mężczyzn.

Hasło rozpoczyna się odniesieniem do Ga 3,25–28, będącym jednym z najbardziej inkluzywnych i egalitarnych tekstów NT<sup>115</sup>. Redakcja tekst z Ga uznała za ważny i radykalnie zmieniający sytuację kobiet (NPD 1206–1207). Aby uwypuklić tę radykalną zmianę, przedstawiono najpierw sytuację kobiet w starożytnym Izraelu w czasach ST. W ówczesnej hierarchii społecznej kobieta zajmowała o wiele niższą pozycję niż mężczyzna, ale nie można tej pozycji określić „samym dnem struktury społecznej” (NPD 1206), zwłaszcza że jako żona i matka kobieta cieszyła się w tej patriarchalnej społeczności sporym poważaniem, a nakaz okazywania szacunku zarówno ojcu, jak i matce znalazł się w dekalogu.

Zapewne tak drastyczne określenie zastosowano, aby na tym tle wyeksponować niecodzienny stosunek Jezusa do kobiet: „On zrównywał je z mężczyznami także w kwestii nauczania” (NPD 1207). Za ilustrację służy odniesienie do Łk 10,39, gdzie w przypisie Jezus – emfaticznie i na wyrost – nazwany jest „prekursorem edukacji kobiet” (NPD 291). Szkoda, że powołano się tylko na ten przykład. Po innej odesłano czytelnika do Ewangelii Łukasza, „gdzie znajdujemy najwięcej zapisów o tym, jak Jezus odnosił się do kobiet” (NPD 1207), nie podając

<sup>114</sup> W *Komentarzu NPD* znalazły się też samodzielne hasła „Kościół” (NPD 1208–1212), „Ciało Chrystusa” (NPD 1104–1107) oraz „Społeczność wierzących w Chrystusa” (NPD 1332–1333).

<sup>115</sup> Przy okazji można się zastanawiać, czy słuszne jest pominięcie Greków w przekładzie NPD: „W Nim zaś nie ma już znaczenia, czy ktoś jest Żydem, czy nim nie jest” i wprowadzenie bardziej uniwersalnego sformułowania, które jednak nie oddaje antagonizmów pomiędzy Żydami a Grekami, co – bardzo słusznie – zaznaczono w przypisie do Ga 3,28 (NPD 718).

jednak nawet odnośników. Mimo bardzo ograniczonego zasobu przykładów Redakcja wyciąga wnioski, że „Jezus przywrócił kobietom taką godność, jaka się im od początku należała – równą godności mężczyźni” (NPD 1207). To wyraźnie tranzycyjne zdanie ma z jednej strony podsumowywać bardzo powściągliwe wskazania Jezusowego „przywracania godności kobietom”, z drugiej wprowadzać do kluczowej dla hasła refleksji opartej na biblijnych opisach stworzenia i uzasadnić androcentryzm wizji Kościoła/wspólnoty wierzących promowanej w NPD.

Autorzy słusznie zauważają, że „równość w godności była [...] oryginalnym planem Bożym”, o czym czytamy w pierwszym opisie stworzenia człowieka w Rdz 1,27 (NPD 1207). Ale zaraz potem przytoczony jest drugi opis i podkreślono, że to „mężczyzna otrzymał przywódczą rolę, a kobieta wspierającą” (NPD 1207), a dalsza refleksja ma służyć umocnieniu tej tezy.

Redakcja przyznaje, że „wiele dziedzin życia kościelnego bez kobiet nie istniałoby” (NPD 1208) i wymienia przykładowe pola aktywności kobiet – duszpasterstwo (ale tylko wśród kobiet), opieka nad potrzebującymi, nawet nauczanie, zwłaszcza jeśli są „znakomitymi mówczyniami i znawczyniami Pisma” (NPD 1208). Kobiety powinny wykorzystywać przy tym stereotypowo przypisywaną im wrażliwość oraz – to akurat słusznie – inny sposób komunikowania (NPD 1208). Nie sposób nie zauważyć, że proponowane kobietom aktywności nie są funkcjami pierwszoplanowymi ani eksponowanymi. Te są zarezerwowane dla mężczyzn. Pomocnicze funkcje kobiet mają wynikać z faktu, że kobieta została stworzona jako pomoc dla mężczyzny. Hebrajskie wyrażenie *ezer k'negdô* z Rdz 2,18 zostało przetłumaczone jako „silny sprzymierzeniec”. Tradycyjnie tłumaczy się je jako „pomoc odpowiednia dla niego”, dosłownie oznacza jednak „pomoc (stojąca) przed nim”, „pomoc (stojąca) naprzeciw niego” lub „pomoc (stojąca) z nim ramię w ramię”. Ten ostatni wariant najlepiej oddaje ideę komplementarności oraz równości, którą Redakcja dostrzega tylko w pierwszym opisie stworzenia, nazywanym w NPD jakościowym lub godnościowym. Drugi opis stworzenia, określanym jako funkcjonalny, ma rzekomo konstytuować podporządkowanie kobiet mężczyznom. To on miał wyznaczać porządek społeczny oraz męskie i żeńskie role w starożytnych społeczeństwach patriarchalnych. On też – zdaniem Redakcji – powinien kształtować relacje mężczyzn i kobiet we wspólnotach chrześcijańskich i współczesnych rodzinach. Jeśli tak miałyby być rzeczywiście, to należy zapytać, gdzie podziela się „radikalna zmiana sytuacji kobiet” przyniesiona przez Jezusa i równość w Chrystusie postulowana przez apostoła Pawła?

Aby wzmocnić wizję chrześcijańskiej społeczności opartą na patriarchalnym i androcentrycznym modelu małżeństwa wywodzonym z drugiego opisu

stworzenia, przytoczono teksty z 1 Tm, które – jak to pryncypialnie stwierdzono – „pokazują jasno, że przywódcza rola mężczyzn była w pierwszych kościołach [ortografia oryginalna] standardem” (NPD 1207). Z dalszego wywodu wynika, że jeśli kobiety obejmowały taką funkcję, to tylko nad wspólnotami dysfunkcyjnymi, „w których mężczyźni nie chcą brać na swe barki odpowiedzialności, jaka nieodłącznie wiąże się z przywództwem”. Teza ta ilustrowana jest literalnym odczytaniem Ap 2,20–23 i uogólniającą mizoginiczną oceną, że przywództwo kobiet jest zawsze świadectwem słabości czy to wspólnoty rodzinnej, czy lokalnego Kościoła.

Choć wcześniej wspomniane są „pojedyncze obrazy wybitnych kobiet, które Bóg powołał do różnych wielkich zadań” (Debora i prorokini Anna) (NPD 1207), tym razem Autorzy nawet nie zająknęli się o kobietach, które pełniły jakiegokolwiek eksponowane funkcje w pierwotnym Kościele. Nie ma mowy o apostołkach, takich jak choćby Maria Magdalena. Funkcja Febe z Rz 16,1 w ogóle została pominięta w tłumaczeniu (grecki tekst *synistēmi de hymin Foibēn tēn adelfēn hemōn ousan kai diakonon tēs ekklesias tēs en Kenchreais* w NPD przetłumaczono jako „Polecam wam Febe, naszą siostrę w wierze z tutejszej wspólnoty w Kenchrach), więc uznano, że nie potrzeba wymienić Febe w hasle. Z Junii, która wraz z Andronikiem cieszyła się wielkim poważaniem wśród apostołów, uczyniono Juniasa (Rz 16,7)<sup>116</sup>, który siłą rzeczy nie pasuje do hasła „Kobieta w kościele”. Na próżno szukać jakiegokolwiek komentarza odnośnie do roli i funkcji Lidii z Tiatyry (Dz 16,13–15), która najprawdopodobniej stała na czele Kościoła domowego. Zdumiewa też przypis do Dz 21,9, gdzie wymienione są prorokujące córki diakona Filipa. Redakcja zdaje się dyskredytować ich prorocki charyzmat, pisząc: „nie ma (on) dla nas dzisiaj większego znaczenia” (NPD 536). Łukaszowe dopowiedzenie o prorokowaniu miało służyć tylko weryfikacji zapisu, bo Filip mógł być znany nie tylko ze względu na swoją służbę diakonijną (charytatywną), ale także dlatego, że miał „na wydaniu cztery wierzące córki” (NPD 536).

Ta niechęć do kobiet zauważalna jest nie tylko w hasle „Kobieta w kościele”. Przekłada się ona systemowo na wybór haseł do *Komentarza*. Choć pojawiają się w nim jako hasła imiona męskie, to nie ma ani jednego hasła poświęconego kobiecie. Odbiorca nie odnajdzie więc w *Komentarzu* haseł odnoszących się

<sup>116</sup> Trzeba przyznać, że zdania biblistów, jak tłumaczyć *accusativus Iouinian* w Rz 16,7, do dziś są podzielone. W polskich przekładach spotkać można zarówno formę męską – Junias/ Juniasz (tak np. Biblia brzeska, NT Czechowica, NT Rakowski, Biblia gdańska, Biblia tysiąclecia, Biblia warszawsko-praska, Biblia ekumeniczna), jak i formę żeńską – Junia (tak np. NT Budnego, Biblia Wujka, NT Kowalskiego, Biblia poznańska, Biblia warszawska, Biblia paulistów, EPP, EIB).

do Anny, Elżbiety, Joanny, Marii Magdaleny, Zuzanny, Salome, Tabity. Co więcej – nie odnajdzie również hasła poświęconego Marii, matce Jezusa.

Kolejnym obszarem naszego zainteresowania była koncepcja „biblijnego chrześcijaństwa” z perspektywy definicji religii. NPD opiera się na jednostronnej definicji religii, gdzie istotą wcale nie jest relacja z Bogiem, lecz jakiś z Nim kontrakt: „religią jest zespół przekonań i obrzędów, które człowiek powinien praktykować w celu zyskania przychylności swojego bóstwa wyrażającej się w postaci błogosławieństwa wiecznego życia lub innych oczekiwanych i pożądanых korzyści” (*Dedykacja*, NPD 2). Co więcej, religia wyklucza trwanie „dzień po dniu w osobistym związku z Najwyższym” (NPD 1343). To ujęcie religii jest według NPD naukowe i obiektywne, stąd stwierdzenia: „w ujęciu religioznawczym” (NPD 2) czy spełnianie „podstawowych definicji religioznawczych” (NPD 5) (więcej na temat religii Redakcja zamieszcza w hasle „Religia”).

Trudno jednak nazwać tę definicję religii naukową i obiektywną. Pomijając sprawę niejasnej etymologii tego pojęcia, należy zdefiniować religię najpierw jako odniesienie człowieka do Absolutu, doświadczenie więzi z Sacrum, związek ze Świętością:

Czy nazwę religii przyjmie się od częstszego odczytywania, czy od ponownego wybieranie tego, co zostało stracone przez niedbalstwo, czy też wreszcie od nawiązania – to religia właściwie pojęta oznacza stosunek do Boga. On bowiem jest tym, do którego winniśmy się przede wszystkim przywiązać, jak do nieustającej zasady, do której także ma się ustawicznie kierować nasz wybór, jako do celu ostatecznego, który tracimy przez grzech niedbalstwa, lecz odzyskujemy ponownie przez przyjęcie i wyznanie wiary<sup>117</sup>.

NPD zupełnie pomija istotę religii – „stosunek do Boga” – i redukuje ją do czysto zewnętrznych rytów.

Sprecyzowaniem definicji religii jest w NPD koncepcja „świętynnego modelu religijności”; w gruncie rzeczy te dwa pojęcia są rozumiane jako synonimy. „Świątynny model religijności” ma być zaprzeczeniem „bezpośredniej i naturalnej” relacji do Boga i tylko „osiąganiem przychylności bóstwa, które (ludzie) jakoś sobie wyobrażają” (hasło „Świątynny model religijności a biblijne chrześcijaństwo”). Publikacja precyzuje tam sześć cech „modelu świątynnej religijności”: 1) sprawowany kult, w tym miejsca i przedmioty, 2) „kapłani” i „szamani”, sprawujący ów kult, 3) własny język, 4) przepisy liturgiczne, 5) obowiązujące

<sup>117</sup> Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, 2-2,81,1.



prawdy wiary, 6) „niesakralny laikat (reprezentujący sferę profanum)”, bezwzględnie akceptujący ustanawiane odgórnie zasady.

Obiektywnie patrząc, są to elementy religii, choć NPD pominął element pierwszy, konstytutywny, czyli stosunek do Boga. Ponadto są one przedstawione w sposób, który czytelnika ma do nich zniechęcić. Tymczasem są one rzeczywistością naturalną i konieczną, zarówno z racji antropologii (człowiek jako jedność ciała i duszy, istota społeczna, posługująca się językiem), jak i z racji teologii (transcendencja Boga, analogiczny charakter stwierdzeń teologicznych).

Na tle takiego rozumienia religii NPD umieszcza chrześcijaństwo, dokonując konstytucyjnego dla siebie rozróżnienia na „chrześcijaństwo świątynne” („światowe”) i „chrześcijaństwo biblijne”. „Życie chrześcijańskie powinno być zatem codziennym, prostym i szczerym, osobistym związkiem ze zmartwychwstałym Chrystusem, a nie systemem pielęgnującym obrzędowy ceremonializm” (NPD 5). Jest to przemyślane, programowe założenie, gdzie wyraźnie zaakcentowana jest „odrębność” obu modeli:

Redakcja NPD używa określenia „światowe chrześcijaństwo” w sposób całkowicie przemyślany, aby podkreślić odrębność tego, co świat nazywa „religią chrześcijańską”, od tego, co w NT zostało nazwane chrześcijaństwem (por. Dz 11,26), a Jezus i Jego apostołowie zwali „uczniostwem” (przypis 2, NPD 15).

Idzie za tym poważna ocena przynależności do Jezusa w charakterze Jego uczniów.

„Chrześcijaństwo świątynne”, inaczej określane jako „religijne”, „światowe” (NPD 5), spełnia wymienione wyżej kryteria religii i dlatego nie może być ono drogą uczniów Jezusa. NPD zastrzega, że adresatem publikacji są osoby nieobjęte „jakąkolwiek opieką eklezjalną” (NPD 5). Ale logika publikacji wymaga, aby także katolicy porzucili „chrześcijaństwo świątynne” Kościoła i przeszli na stronę prawdy. Czyli czego?

Autentyczne chrześcijaństwo według NPD nie może mieć cech „religii”. Czytelnik odkryje to już w pierwszym zdaniu *Dedykacji*; jest to więc rodzaj manifestu programowego całej publikacji: „Chrześcijaństwo w ujęciu biblijnym nie jest koncepcją etyczną, doktrynalną czy zorganizowanym systemem religijnych obrzędów, nakazów czy zakazów. Jego sensem oraz najgłębszą istotą jest osobisty związek człowieka z Chrystusem” (NPD 2). To stwierdzenie powtarzane jest wielokrotnie: „Biblijne chrześcijaństwo, jako jedyne, wykazało, iż nie jest żadną koncepcją doktrynalną ani zorganizowanym systemem religijnych obrzędów, nakazów czy zakazów, lecz że jego sensem oraz najgłębszą istotą jest osobisty związek człowieka z Chrystusem, PANEM Niebios i Ziemi” („Świątynny model

religijności a biblijne chrześcijaństwo”). Nadawane są mu pozory naukowości: „w ujęciu religioznawczym biblijne chrześcijaństwo nie jest religią” (NPD 2);

chrześcijaństwo w swej źródłowej, biblijnej formie nie jest religią – nie spełnia bowiem podstawowych definicji religioznawczych. Nie powinno być więc obciążane typowym dla systemów religijnych zbiorem obrzędów i ceremonii. Oddawanie czci Jedynemu Bogu powinno – zgodnie ze słowami Jezusa – odbywać się „w duchu i prawdzie” (NPD 5).

Chrześcijaństwo należy zakwalifikować jako religię (Ojcowie Kościoła mówili o *religio vera*). Ale nie oznacza to zamknięcia na więź z Bogiem. Osobisty związek z Jezusem nie wyklucza kultu, obecności Credo i innych elementów religijnych. A religijny język i struktury nie wykluczają bliskiej więzi z Bogiem. To fałszywa dychotomia, pozbawiona rozumnych podstaw. Obie rzeczywistości się uzupełniają, zgodnie z antropologią i teologią. Rzekome „chrześcijaństwo świątynne” jest „biblijne”. To, co NPD gorliwie podkreśla, Kościół (symbol religii) powtarza do dziś: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”<sup>118</sup>. Dychotomię chce widzieć tylko NPD. Jakie są tego motywy? Rzekome „chrześcijaństwo biblijne”, czyli skupione na relacji z Jezusem, także staje się „świątynne”, czyli posiadające pewne zewnętrzne formy. Najlepszym tego przykładem jest sama publikacja. Fundamentalnym założeniem NPD jest „bezpośrednia i naturalna” (NPD 13.42), „osobista” (NPD 2) relacja człowieka do Boga, do Chrystusa. Nic nie powinno stać między człowiekiem a Bogiem i Jego słowem. Wychodząc z tego fundamentalnego założenia, NPD krytykuje wszystko, co ową bezpośredniość ma zakłócać, a co określa pojęciem „religii” z jej sześcioma kryteriami. Tymczasem sama publikacja już spełniła większość z nich i jest na dobrej drodze, by wypełnić wszystkie. Nie oceniamy tu, czy publikacja uczyniła to prawdziwie czy fałszywie; podkreślimy jedynie sam fakt wejścia na drogę „świątynną”, zresztą naturalną dla relacji człowieka z Bogiem. Nie jest więc zarzutem wobec NPD, że to robi. Problemem jest, że wcześniej zabronił tego robić.

Religijną funkcję „kapłanów” przyjął – a właściwie sam sobie nadał – „Zespół Wydawnictwa NPD”. To właśnie grono podjęło się roli pośrednika między Czytelnikiem a tekstem natchnionym słowa Bożego, dokonując w wielu miejscach nie tyle przekładu, co interpretacji. Zespół ma swoją strukturę; na

<sup>118</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

jego czele stoi „redaktor naczelny tej publikacji, który ostatecznie ją zebrał, przygotował i zatwierdził do druku” (NPD 19). Posiada on więc niejako prawo wydawania „imprimatur”, a nawet rozeznawania kanoniczności tekstu. Ponadto Zespół przyznaje się do inspiracji postaciami „meturgamanów”, czyli specjalnie wyznaczonych tłumaczy, którzy przybliżali ludowi słowo Boże (NPD 20).

Tu pojawia się drugi element „religii”, czyli podział na pośredników i resztę ludzi uczestniczących w „religii”. NPD zauważa „współczesnego czytelnika, który nie ma przygotowania egzegetycznego czy teologicznego” (NPD 2). To „zwykły czytelnik”, który sam nie jest w stanie dotrzeć do istoty tekstu, więc Zespół Redakcyjny tę istotę mu przedstawia (NPD 18).

Ewidentny w NPD jest inny element „religii”, a mianowicie tworzenie własnego języka. Język „przekładu dosłownego” został przez Zespół Redakcyjny uznany za niewłaściwy, należało więc opracować własny słownik (NPD 18, 27). Krytykowane przez NPD prawdy wiary, dogmaty, ustalone zasady po cichu znalazły swe miejsce w licznych miejscach publikacji: *Dedykacji*, *Wstępie*, w bogatym *Komentarzu NPD* oraz w przypisach.

W osobistej i naturalnej relacji człowieka do Boga nie sposób uniknąć kultu, a tym samym jakichś jego zasad (to dwa kolejne elementy „religii”). Nawet jeśli będzie to wieczór uwielbienia z pieśniami i fragmentami słowa Bożego, animowany przez kilka osób, to „chrześcijaństwo biblijne” nabierze kolejnych cech „świętyńnych”. Szkoda, że pasja Zespołu Redakcyjnego do słowa Bożego i jego troska o przybliżenie słowa Bożego „zwykłemu Polakowi” (NPD 17) przyczyniły się do zamętu w myśleniu o chrześcijaństwie.

Przyjrzyjmy się również bardziej szczegółowo kilku innym hasłom z *Komentarza NPD*. W hasło „Dary duchowe” autorzy jednoznacznie stwierdzają: „Dary Ducha Bożego (dary duchowe) mają jeden i tylko jeden cel: budowanie (wzmacnianie) Ciała Chrystusa, czyli każdej lokalnej społeczności wierzących [...]. Wszystkie dary są podporządkowane temu celowi i nie służą żadnym innym celom!” (NPD 1088). Nikt nie przeczy, że dary duchowe mają służyć budowaniu wspólnoty wierzących w jej wymiarze lokalnym, jak i globalnym (całe Ciało Chrystusa). Ale czy to jest jedyny cel działania i objawiania się Ducha w charyzmatkach?

Do darów duchowych (posługując się terminologią NPD) z pewnością należy zaliczyć charyzmat „mówienia (innymi) językami”. Autorzy wyjaśniając „mówienie obcymi językami”, dostrzegają tylko jedną stronę tego charyzmatu, a mianowicie „mówienie obcymi językami” jako przemawianie w obcych językach, których nikt wcześniej się nie uczył. Opis tego wydarzenia znajdujemy w Dz 2,1–4. Uważne studiowanie tekstu greckiego Dz oraz 1 Kor 12 i 14 pokazuje nam jednak dwie odrębne frazy: „mówić obcymi (innymi) językami”

(*lalein heterais glōssais*) (zob. Dz 2,4,11) oraz „mówić językami” (*lalein glōssais*) (zob. Dz 10,46, 19,6). Czy jest to jeden i ten sam dar? Z pewnością nie!

Zwróćmy uwagę ponadto na brak rodzajnika określonego w wyrażeniu *lalein heterais glōssais* w Dz 2,4, gdy w Dz 2,11 „mówienie językami” jest już określone rodzajnikiem *tais hemeterais glōssais*, suponując obce języki obecnych przybyszów w Dniu Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie<sup>119</sup>. Ten sam brak rodzajnika w Dz 2,4 koreluje później z innymi tekstami Łukasza (zob. Dz 10,46 i 19,6). Tym samym należy przyjąć, że „mówić obcymi (innymi) językami” (*lalein heterais glōssais*) z Dz 2,4 niekoniecznie musi być tym samym, co „jak w naszych językach głoszą (*tais hemeterais glōssais*) wielkie dzieła Boga” (Dz 2,11). Frazę *lalein heterais glōssais* możemy rozumieć w znaczeniu „mówić innymi językami, które nie są zrozumiałe ani dla mówiącego, ani dla słuchającego oraz których mówiący wcześniej się nie uczył”. To nazywamy darem glosolalii<sup>120</sup>.

Jezeli przyjmiemy *a priori* – jak się wydaje – założenie autorów NPD, że dar „mówienia obcymi (innymi) językami” jest cudem mówienia w obcym języku bez wcześniejszego uczenia się go, w języku, który ma służyć tylko głoszeniu „dzieła Chrystusa i budowania społeczności wierzących pomiędzy ludźmi pochodzącymi z różnych kultur i języków” (NPD 1309), to jak wyjaśnić fakt, że w zamkniętym pomieszczeniu 120 osób mówiło do siebie w rzeczywistych obcych językach? Któż by je wówczas rozumiał i czemu miałyby to służyć? Przecież zgromadzeni tam nie musieli zwracać się do siebie w „obcych językach”, ponieważ na co dzień posługiwali się tym samym językiem, pochodzili z tego samego narodu i byli już uczniami Jezusa z Nazaretu<sup>121</sup>.

W 1 Kor 12,10,28 Paweł Apostoł wylicza pośród licznych charyzmatów Ducha Świętego „dar języków”, który w tekście greckim występuje w liczbie mnogiej – „rodzaje języków” (*gene glōsson*). NPD oddaje tę frazę poprzez „przemawiać nieznanymi mu wcześniej językami” (1 Kor 12,10) oraz „On sam ustala, jakim kto językiem będzie się posługiwał” (1 Kor 12,28). Sama fraza „rodzaje języków” (*gene glōsson*) nie dotyczy wyłącznie „obcych języków”, ale wskazuje na różne rodzaje mówienia językami, przynajmniej dwa, a nawet trzy. Pierwszy z nich możemy nazwać *cudem lingwistycznym* (filologicznym), inaczej *ksenolalią* lub

<sup>119</sup> Autorzy w haśle *Duch Świętego Boga* mocno podkreślają znaczenie rodzajnika określonego w jęz. greckim, który „wskazuje na konkretny podmiot lub przedmiot” (NPD 1119), z czym należy się zgodzić. Dziwi więc brak konsekwencji zastosowania tego założenia w przypadku tekstu Dz 2,4.

<sup>120</sup> Przeciwnie L. Misiarczyk, *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubileja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 56.

<sup>121</sup> Por. D. Tomczyk, „I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). *Glosolalia a ksenoglosja w Dziejach Apostolskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 19.

*ksenoglosją*<sup>122</sup>. Jest to mówienie w języku obcym, zrozumiałym dla słuchaczy, ale niezrozumiałym dla mówiącego, bez wcześniejszego uczenia się go (zob. Dz 2,11). Jego cel jest jednoznaczny – ewangelizacja dla Chrystusa w Duchu Świętym. Oto „dar Ducha Świętego przekracza wszelkie granice: przesłanie chrześcijańskie ma być niesione ludziom wszystkich języków i kultur”<sup>123</sup>.

Kolejny rodzaj to „mówienie językami”, który – gdy zostanie przetłumaczony przez osobę posiadającą dar tłumaczenia języków – będzie zbudowaniem dla społeczności wierzących. Charyzmat ten posiada wyraźnie charakter wspólnotowy (por. 1 Kor 14,6).

Trzeci rodzaj „mówienia językami” to mówienie indywidualne bezpośrednio do Boga i wypowiedziane pod wpływem Ducha Świętego rzeczy tajemnych (zob. 1 Kor 14,2)<sup>124</sup>. Być może Paweł rozumiał glosolalię (*lalein glōssais*) jako formę duchowej modlitwy, w której modlący się wyraża „to wszystko, czego nie może wyrazić w swoich ojczystych słowach z powodu ograniczoności ludzkiej mowy”<sup>125</sup>. Modlitwa „mówienia językami” jednoczy nas z Duchem, jest modlitwą pełną błagań, których „nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26). Sam Paweł to potwierdza, pisząc: „Ten, kto mówi językami, samego siebie buduje” (1 Kor 14,4). Charakter „budowania” w ramach działania Ducha Bożego posiada zatem wymiar indywidualny, jak i wspólnotowy. Apostoł jawi się nam jako „człowiek Ducha”. Opierając się na jego własnych wyznaniach, możemy nazwać go „pierwszym charyzmatykiem” pierwotnego Kościoła: „Dziękuję Bogu, że mówię językami więcej od was wszystkich” (1 Kor 14,18). Czy ten werset wskazuje na to, że Paweł mówił językami, których się wcześniej nie uczył? Nie. W tym kontekście trudno zgodzić się z jednostronnym twierdzeniem autorów, że inne rodzaje „mówienia językami” niż ksenoglosja są jedynie emocjonalnym bełkotem „bez ładu i składu” albo „emocjonalnymi mistyfikacjami” (NPD 1310).

<sup>122</sup> *Ksenolalia* (lub *ksenoglosolalia*) to złożenie z przymiotnika *ksenos* (*obcy*) i rzeczownika *glōssa* (*język*). Zob. J. Behm, *glōssa heterōglossos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1938, s. 724; M. Rosik, *Zaczęli mówić różnymi językami* (Dz 2,4). *Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 216–217.

<sup>123</sup> J.A. Fitzmeyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998, s. 240. Zob. J.M. Ireland, *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecoStudies” 18/2 (2019), s. 200–223; C.S. Keener, *The Spirit and The Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.

<sup>124</sup> Por. D. Tomczyk, „*I zaczęli mówić innymi językami*”..., dz. cyt., s. 7–33.

<sup>125</sup> D. Tomczyk, „*Modlitwa w Duchu*”. *Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57/4 (1987), s. 32.

Wymownym przykładem interpretacji jest tłumaczenie przez NPD wersetu 1 Kor 12,10, co zawiera tabela 1. Pisząc w celowniku, Paweł poucza Koryntian, że „przez Ducha jest dawane”:

Tabela 1. 1 Kor 12,10.

Tekst grecki (transkrypcja)	Tłumaczenie własne	Tłumaczenie NPD
<i>allō de energēmata dynamēōn,</i>	innemu zaś dzieła mocy,	Przez jednego Duch dokonuje cudów,
<i>allō (de) profēteia,</i>	innemu (zaś) prorocstwo,	innemu zaś daje zdolność prorokowania.
<i>allō (de) diakriseis pneumatōn</i>	innemu (zaś) rozróżnianie duchów,	Jeden z wielką łatwością potrafi rozróżniać duchy,
<i>hetero gene glosson</i>	innemu rodzaje języków,	inny zaś przemawiać nieznanymi mu wcześniej językami.
<i>allō de hermēneia glōssōn</i>	innemu zaś tłumaczenie języków.	Jeszcze inny otrzymuje zdolność tłumaczenia tego, co słyszy w obcym języku.

Należy zgodzić się z tłumaczami i autorami NPD, że w procesie translacji nie jest możliwe, „by za pomocą tłumaczenia metodą «słowo w słowo» oddać sens myśli zawartej w tekście oryginalnym” (NPD 40). Jak już wspomnieliśmy, autorzy „karcą” metodę „niepotrzebnego wpisywania w teksty przekładów osobistych przekonań ich tłumaczy”, sami jej ulegając. Nazywają je „ciałem obcym” (NPD 40). Powyższy przykład aż nadto pokazuje wiele „ciał obcych”, które poszerzają w sposób niewłaściwy biblijny tekst. Dla przykładu: „z wielką łatwością” ktoś potrafi rozróżniać duchy. A więc raz mamy „przekład dosłowny, a miejscami interpretacyjny” (NPD 40). Tylko w jaki sposób czytelnik ma dokonać rozróżnienia tych fragmentów? Opierając się na jakich kryteriach? Skąd ma wiedzieć, że ten fragment jest przekładem dosłownym tekstu NT, a inny już swobodną interpretacją autorów?

Przechodząc do kolejnego zagadnienia, jakim są charyzmaty w NT, zaznaczmy, że nie wiedzieć czemu tłumacze NPD – mówiąc współczesnym językiem – „wygumkowali” rzeczownik ‘charyzmat’ w swoim przekładzie, zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej, pomimo że występuje on 17 razy w NT, wspominając o nim tylko dwukrotnie w haśle „Dary duchowe” (NPD 1091)<sup>126</sup>.

<sup>126</sup> Obiektywnie dodać należy, że spośród głównych tłumaczeń NT tylko Biblia Tysiąclecia i Biblia ekumeniczna tekst 1 Tm 4,14 i 2 Tm 1,6 gr. *to charisma* oddają przez polski

Z pewnością Pawła apostoła możemy nazwać „ojcem chrzestnym”<sup>127</sup> leksemu charyzmat w NT i nie bez kozery używał go w swoich listach. Jego teologia łaski jest bardzo bogata. Oprócz *charisma* (Rz 1,11, 5,15.16, 6,23, 11,29, 12,6; 1 Kor 1,7, 7,7, 12,4.9.28.30.31, 2 Kor 1,11; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6) i *charis* (108 razy na 155 w całym NT) Paweł używa ponadto takich określeń jak: *doma* (jakiś dar); *dosis* (akt dawania, jakiś dar); *dōrea* (idea daru, prezentu); *dōrēma* (dar, szczodrość, dobrodziejstwo), *dōron* (dar składany Bogu) czy *prosfora* (akt ofiarowania; to, co jest ofiarowane jako dar)<sup>128</sup>.

W Pawłowej teologii *charis* oznacza ‘łaskę’, zaś *charisma* oznacza ‘cechę łaski’ lub ‘hojnego dawania’, z implikacją dobrej woli lub przychylności ze strony ofiarodawcy, w tym wypadku Boga<sup>129</sup>.

Potwierdza to budowa samego leksemu. Sufiks *-ma* w rzeczowniku *charis-ma* pierwotnie wskazywał na nazwę czynności i z czasem przekształcił się w nazwę konkretnego, i był wykorzystywany do tworzenia nazw wytworu czynności<sup>130</sup>, inaczej mówiąc określał wynik działalności, czyli jakiś konkretny rezultat obdarowania<sup>131</sup>. Stąd charyzmat oznacza dar, dobrodziejstwo, łaskę, którą otrzymuje się bez żadnej własnej zasługi, łaskawy dar Boga, a nawet pewną oznakę życzliwości<sup>132</sup>. Charyzmat jest więc manifestacją, konkretyzacją, urzeczywistnieniem i indywidualizacją łaski (*charis*) jako mocy Boga (*eksousia*)<sup>133</sup>. Owa *eksousia* jest

---

*charyzmat*. W większości przypadków grecki rzeczownik tłumaczony jest przez *dar*, *łaska* lub *dar łaski*. W tym wypadku NPD nie odbiega od innych tłumaczeń.

<sup>127</sup> Por. M. Turner, *Modern Linguistics and the New Testament*, [w:] *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J.B. Green, Grand Rapids 1995, s. 155.

<sup>128</sup> Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, s. 207 {G1390}, 209 {G1394}, 215 {G1431}, {G1434}, {G1435}, 443 {G2878}, 663 {4376}; *Mounce's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, eds. W.D. Mounce, M.D. Smith, M.V. van Pelt; Grand Rapids 2006, s. 282–284.

<sup>129</sup> Por. M. Turner, *Modern Linguistics...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>130</sup> Por. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, s. 91–92; F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Hrsg. F. Rehkoptf, Göttingen 1984, § 109.2; § 488, nota 8.

<sup>131</sup> Por. A.T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 150–153; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 104–108; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1975, s. 128–130.

<sup>132</sup> Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 829 {G5486}; H. Conzelmann, *charisma*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 393–397; K. Berger, *charisma*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 1102–1105.

<sup>133</sup> Por. G. Hasenhüttl, *Charisma...*, dz. cyt., s. 120; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, serie: *Uni Taschenbücher* 630, Tübingen 1980, s. 326; O. Michel, *Das Zeugnis des*

rozumiana jako przejaw działalności Ducha Świętego (zob. Ef 4,30). To tenże Duch jest zadatkem, pieczęcią (*arrabōn*) (zob. 2 Kor 1,22; 5,5) „przyszłego eschatologicznego dziedzictwa wiernych”<sup>134</sup>. Skoro zatem Duch Święty jest zadatkem końca czasów, to charyzmaty w ramach „czasu Ducha” również posiadają charakter eschatologiczny i stanowią pomost pomiędzy tym, co terażniejsze, a tym, co ostateczne – tym, co ma dopiero nadejść. Stąd tłumaczy to pewną Pawłową dialektykę: dar jest doświadczony, ale jego posiadanie jest (lub może być) tylko tymczasowe, a co za tym idzie – częściowe (zob. 1 Kor 12,8.12)<sup>135</sup>. Charyzmat bardziej partycypuje w przyszłości, pomimo że dotyczy terażniejszości. Mając świadomość szybkiej paruzji zmartwychwstałego Chrystusa, apostoł stwierdza jednoznacznie: „wam, którzy wyczekujecie objawienia się naszego Pana Jezusa Chrystusa, nie brak żadnego daru łaski (*charismati*)” (1 Kor 1,7).

Zwrot ten: „nie brak żadnego daru łaski (dosł. charyzmatu)” z 1 Kor 1,7 wydaje się kluczowy z punktu widzenia Pawłowej pneumatologii. Paweł nie wymienia wprost konkretnych charyzmatów, stąd należy rozumieć tutaj charyzmat(y) w sensie ogólnym, jako dar chrześcijańskiego życia dla wszystkich wierzących<sup>136</sup>. Wzajemne posługiwanie charyzmatami Ducha Świętego tworzy właściwe środowisko do „życia według Ducha” (por. Ga 5,25; Rz 8,4). „Dary łaski są cennym i wręcz niezbędnym towarzyszem życia chrześcijańskiego, które bez nich nie świadczyłoby o swoim nadprzyrodzonym pochodzeniu”<sup>137</sup>.

Cała ta fraza nie oznacza, że każdy posiada wszystkie charyzmaty na raz. Bardziej chodzi o to, że we wspólnocie wierzących przejawia się pełne bogactwo charyzmatów Ducha i w tym kontekście nie brakowało Koryntianom żadnego z nich ani w porównaniu z innymi chrześcijanami, ani z oczekiwaniami chrześcijan, którzy doświadczali tego samego Ducha i przez których Duch Święty manifestował się poprzez charyzmaty<sup>138</sup>.

---

*Neuen Testamentes von der Gemeinde*, serie: *Monographien und Studienbücher*, Giessen–Basel 1983, s. 131; M. Turner, *Spiritual Gifts Then and Now*, „Vox Evangelica” 15 (1985), s. 29.

<sup>134</sup> A. Jankowski, *Sens trzech przeniósni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1,13n; 4, 30), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 28; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dz. cyt., s. 157.

<sup>135</sup> Por. H. Conzelmann, *charisma*, dz. cyt., s. 394.

<sup>136</sup> Por. J.A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 32, New Haven–London 2008, s. 132; C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971, s. 38.

<sup>137</sup> C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971, s. 38.

<sup>138</sup> Por. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, serie: *Das Neue Testament Deutsch* 7, Göttingen 1994, s. 19; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2014, s. 41.



Jeżeli zatem Paweł posłużył się rzeczownikiem *to charisma*, mając do dyspozycji paletę innych słów, to z pewnością miał w tym swój cel. Dodajmy do tego jeszcze jeden ważny fakt: gdy łaska (*charis*) ma aspekt soteriologiczny, to charyzmat (*charisma*) posiada zasadniczo wymiar eklezjalny. Paweł sam precyzuje oba pojęcia. Łaskę łączy z *participium aoristi* „została dana” (*dotheisan*) (np. Ga 2,9), przez co wskazuje na jej trwałość w skutki charakter, zaś charyzmat połączony jest z czasem terażniejszym „mamy” (*echontes*), co podkreśla jego czasowość (por. Rz 12,6; 1 Kor 13,8). Nie pozwala to nam jednak na twierdzenie, że jakkolwiek charyzmat, w tym wypadku charyzmat mówienia w obcych językach, „zostanie cofnięty”. Tak NPD tłumaczy frazę: *eite glossai pausontai* w 1 Kor 13,8. Znaczenie czasownika *pauō* nie pozwala nam na mówienie o cofnięciu udzielonego daru, a raczej o zaprzestaniu jego działania<sup>139</sup>. Cofnięcie zakłada ponadto zabranie tego, co ktoś już otrzymał, co wydaje się sprzeczne z wolą i działaniem Boga.

Na koniec popatrzymy jeszcze na hasło dotyczące niebiblijnych form dzielenia czasu na eony:

W Biblii wyróżniamy następujące eony: Eon Stworzenia (od stworzenia do wygnania pierwszych ludzi z Raju). [...] Eon Prawa Naturalnego (od wygnania pierwszych ludzi z Raju do dnia udzielenia Abrahamowi Obietnicy). [...] Eon Obietnicy (od dnia udzielenia Abrahamowi Obietnicy do dnia nadania Prawa Izraelowi). [...] Eon Prawa Mojżeszowego (od dnia nadania Prawa Izraelowi do dnia powszechnego wylania Ducha Chrystusa). [...] Eon Łaski, zwany też Eonem Prawa Chrystusowego albo Eonem Ducha Bożego (od dnia powszechnego wylania Ducha Chrystusa do Dnia Sądu Ostatecznego). [...] Eon Chwały dla ludzi, którzy wytrwali w Chrystusie (od Dnia Sądu Ostatecznego na wieki) (NPD 1160–1161).

Wydaje się, że jest to schemat wzorowany na diagramie Henryka Turkanika, opublikowanym w czasopiśmie „Chrześcijanin” w 1978 roku<sup>140</sup>. Tam również pojawiają się „Eon niewinności (rajski)”, „Eon samostanowienia (poznania dobra i zła, sumienia)”, „Eon ludzkiego panowania”, „Eon obietnicy (patriarchów)”, „Eon zakonu (pedagoga)”, „Eon łaski (zbawienia, Ducha Świętego, Kościoła)”, „Eon królestwa (Millenium, tysiąclecie)”. Zdumienie budzi zamieszczenie takiego hasła wśród komentarzy, jako nieznajdującego uzasadnienia w tekście Pisma Świętego, a wprowadzającego koncepcje kojarzące się raczej z gnostykami.

<sup>139</sup> Por. J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 600 {G3973}.

<sup>140</sup> Por. H. Turkanik, *Wokół zagadnień starotestamentowych* (2), „Chrześcijanin” 6 (1978), s. 19.

## Możliwość manipulacji?

Niektóre działania Wydawnictwa NPD wydają się wkraczać wprost na obszar manipulacji. Podajmy kilka przykładów. Dobrą praktyką przy tworzeniu przekładów Pisma Świętego jest podawanie nazwisk tłumaczy. W przeszłości być może zdarzały się nieliczne wyjątki, kiedy to takich informacji zabrakło na stronach redakcyjnych, dziś jednak żadne szanujące się wydawnictwo nie unika odpowiedzialności za przekład, nie ujawniając z nazwiska grona tłumaczy. Wynika to ze zwykłej zasady uczciwości: kto jest pewien rzetelności swego tłumaczenia, zwyczajnie powinien przyznać się do niego z imienia i nazwiska. Tłumacze NPD pozostają całkowicie anonimowi.

Inny przykład. Wydawca NPD przesłał ks. prof. Mariuszowi Rosikowi, kierownikowi Instytutu Nauk Biblijnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, tekst przekładu Drugiego Listu do Koryntian z prośbą o opinię. Opinia okazała się na wskroś pozytywna, co widać na stronie <https://biblianpd.pl/opinie/>. Prof. Rosik nie miał jednak możliwości zapoznania się ze wstępem ani z przypisami do pisma Pawła, a te z całą pewnością spotkałyby się z dezaprobatą i stanowczym sprzeciwem. Umieszczając na stronie internetowej opinię prof. Rosika, Wydawca zdaje się sugerować, że wrocławski badacz nie tylko pozytywnie wyraził się o języku tłumaczenia, ale zgadza się z błędną interpretacją, jaka pojawia się w komentarzach.

Kolejny przykład dotyczy sprzedaży wysyłkowej egzemplarzy Biblii NPD. Po zamówieniu na stronie internetowej Wydawnictwa NPD następuje przekierowanie do płatności na stronę i konto bankowe Oficyny Wydawniczej „Vocatio” i fakturę wystawia „Vocatio”. Przesyłka oklejona jest banderolą Oficyny Wydawniczej „Vocatio”. Wersję elektroniczną przekładu można kopiować, a wklejony tekst jest zawsze opatrzonej odnośnikiem, np. „Opracowanie zbiorowe. Nowy Testament (NPD). Wydawnictwo Vocatio”. Oficyna ta jednoznacznie kojarzy się ze znakomitą *Prymasowską Serią Biblijną*, opatrzoną herbem prymasa Polski, a także z naukową serią wydawniczą *Rozprawy i Studia Biblijne*. Redaktorem obydwu jest znakomity polski biblista, długoletni przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, zdobywca nagrody Proemio Ratzinger ks. prof. Waldemar Chrostowski. Wydaje się, że anonimowi autorzy przekładu NPD nie chcą być utożsamiani ze środowiskiem katolickim, choć próby odcięcia się od niego wypadają raczej mizernie.

## Zakończenie

Podsumowując, należy podkreślić, że każda kolejna inicjatywa tłumaczenia tekstu NT czy też całej Biblii jest zdecydowanie pożądanym przedsięwzięciem, wręcz monumentalnym dziełem, patrząc na zakres prac czy też czas potrzebny do realizacji tego typu projektu. Próba uwspółcześnienia tłumaczenia NT lub całej Biblii, dostosowanie go do dzisiejszego języka polskiego są również godne aprobaty. Różnorodność dostępnych tłumaczeń pozwala bowiem rozszerzyć spektrum rozumienia Bożego słowa z różnych perspektyw jego tłumaczy. Możemy mówić w tym wypadku o różnorodności w jedności, ale i jedności w różnorodności.

Przekład Nowego Testamentu wydany pod tytułem *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* miał być w zamierzeniu pomocą w poznawaniu Pisma Świętego, a jego zalety miały stanowić współczesny język i obszerne wyjaśnienia dedykowane szczególnie osobom niezwiązanym z żadnym Kościołem instytucjonalnym. Temu celowi miały służyć zarówno metoda dynamicznych ekwiwalentów znaczeniowych, jak i objaśnienia na wzór targumów. I choć taki cel wydaje się godny pochwały, to nawet pobieżne zapoznanie się z publikacją pokazuje liczne błędy merytoryczne i sztuki translatorskiej.

Zadajemy sobie jednak pytanie: gdzie leży granica pomiędzy tłumaczeniem (przekładem) a interpretacją tekstu z pozycji, która wydaje się ponadkonfesyjna? Taka interpretacja sama w sobie stanowi pewną „konfesyjność” ich autorów. Każdy przekład „naznaczony” jest tłumaczem, jego stylem, poziomem wiary, relacji z Bogiem, teologiczną refleksją czy reprezentowanym wyznaniem. Czy jednak nie preferując żadnych denominacyjnych przekonań czy interpretacji, NPD oferuje zwykłemu czytelnikowi pomoc „w maksymalnie obiektywnym zbliżeniu się do TREŚCI PRZEKAZU [pisownia oryginalna] Bożego Słowa”? (NPD 38–39). Czy dotarcie do „głównej MYŚLI [pisownia oryginalna], a nie poprzestawanie na literze Pisma” (NPD 39) usprawiedliwia czasami odejście od tekstu oryginalnego poprzez uwspółcześniające wtrącenia pobocznego tekstu? Odpowiedź wydaje się negatywna. Mimo udanych nieraz prób dostosowania języka przekładu do języka współczesnego trudno uznać, że przy takim nagromadzeniu błędów merytorycznych, sprzeczności z założeniami przekładów dynamicznych i własnymi postulatami Redakcji, błędnych, niczym nieuzasadnionych rozwiązań translatorskich *Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Przekład Dynamiczny opatrzone przypisami i odnośnikami referencyjnymi do osobistego studiowania, a także komentarzami filologicznymi, historycznymi i teologicznymi* mogłaby

być pomocą w poznawaniu Pisma Świętego. Przekład nie spełnia założeń ekwiwalencji dynamicznej, a propozycje translatów i „targumiczne” reinterpretacje zniekształcają przesłanie Pisma Świętego, co jest szczególnie niebezpieczne dla osób bez opieki duszpasterskiej. *Nowy Przekład Dynamiczny* w zasadzie spełnia tylko jedno zapowiedziane przez Redakcję NPD założenie – jest swoistą tubą propagandową trudnego do zdefiniowania „biblijnego chrześcijaństwa”.

## Bibliografia

- A Companion to Translation Studies*, serie: *Topics in Translation* 34, eds. P. Kuhiwczak, K. Littau, Clevedon 2007.
- A Compendious Syriac Dictionary*, ed. J. Payne-Smith, Winona Lake 1998.
- Baker M., *In Other Words: A Coursebook on Translation*, London 1992.
- Barrett C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1971.
- Behm J., *glōssa heterōglossos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrsg. G. Kittel, Stuttgart 1938, s. 719–721.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Wrocław 2006.
- Berger K., *charisma*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 1102–1105.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.
- Blass F., Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Hrsg. F. Rehkopf, Göttingen 1984.
- Bonnes Nouvelles Aujourd’hui: Le Nouveau Testament traduit en français courant d’après le texte grec*, il. A. Vallotton, Paris 1971.
- Brockhaus U., *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1975.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, serie: *Uni Taschenbücher* 630, Tübingen 1980.
- Chrostowski W., *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „*Collectanea Theologica*” 63/3 (1993), s. 49–68.
- Conzelmann H., *charisma*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 393–397.
- Danker F.W., *Good News for Modern Man: The New Testament in Today’s English Version (New York: American Bible Society, 1966). Translated by Robert G. Bratcher. Pp. iv-599. Paperback \$0.25*, „*The Catholic Biblical Quarterly*” 29/2 (1967), s. 257–259.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1965.
- De Waard J., Nida E.A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville–Camden–New York 1986.
- Dionysius of Corinth, *Fragments from a Letter to the Roman Church*, <https://www.earlychristianwritings.com/text/dionysius.html> [dostęp: 25.02.2023].
- Dul M., *Nowy Testament. Przekład z języka greckiego na współczesny język polski (1991) w tradycji polskiego edytorstwa biblijnego*, praca magisterska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (2021).

- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, seria: *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924.
- Ewert D., Metzger B.M., *Teksty, przekłady, rękopisy, wydania*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. G. Berny, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 1999.
- Fawcett P., *Translation and Language: Linguistic Theories Explained*, Manchester 2003.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2014.
- Fitzmyer J.A., *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 32, New Haven–London 2008.
- Fitzmyer J.A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998.
- Goldstein H., *Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief*, serie: *Stuttgarter Biblische Beiträge* 80, Stuttgart 1975.
- Gomola A., *Przekład biblijny jako kolebka przekładoznawstwa: Septuaginta w perspektywie zwrotu kulturowego w przekładzie*, [w:] *Perspektywy na przekład*, red. M. Piotrowska, Kraków 2021, s. 37–61.
- Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha*, New York 1979.
- Good News Bible with Deuterocanonicals/Apocrypha – Second Edition*, New York 1992.
- Good News for Modern Man: The New Testament in Today's English Version*, New York 1966.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974.
- Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.
- Harrisville R.A., *Speaking in Tongues: A Lexicographical Study*, „Catholic Biblical Quarterly” 38/1 (1976), s. 35–48.
- Hasenhüttel G., *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1969.
- Hatim B., Munday J., *Translation: An Advanced Resource Book for Students*, London–New York 2019.
- Hejwowski K., *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2004.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy II (51-79)*, tłum. M. Ożóg, red. H. Pietras, Kraków 2010.
- Holy Bible: New Living Translation. Catholic Edition*, Carol Stream 2017.
- Ignatius to the Magnesians*, <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-magnesians-roberts.html> [dostęp: 25.02.2023].
- Ireland J.M., *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecostStudies” 18/2 (2019), s. 200–223.
- Jacyna-Onyszkiewicz Z., Sobaniec-Łotowska M.E., Sulkowski S.T., Kakareko A., Rucki M., *Eucharystyczne trwanie z perspektywy nauk ścisłych*, „Teologia i człowiek” 43/3 (2018), s. 81–98.
- Jakobson R., *On Linguistic Aspects of Translation*, [w:] *On translation*, ed. R.A. Brower, Cambridge MA 1959, s. 232–239.
- Jankowski A., *Sens trzech przenośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie” (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5,5; Ef 1,13n; 4, 30)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 23–37.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, t. 1–2, London 1903.

- Kania W., *Didache*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, s. 1302–1303.
- Keener C.S., *The Spirit and The Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013.
- Lampe H.G.W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lang F., *Die Briefe an die Korinther*, serie: *Das Neue Testament Deutsch* 7, Göttingen 1994.
- Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon: Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford 1940.
- Loska T., *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2011.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019.
- Malina A., *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147–160.
- Mauranen A., *Universal Tendencies in Translation*, [w:] *Incorporating Corpora: The Linguist and the Translator*, eds. G. Anderman, M. Rogers, Clevedon 2008.
- McDonald L.M., *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody MA 2007.
- McEnery A., Wilson A., *Corpus Linguistics*, Edinburgh 1996.
- Michel O., *Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde*, serie: *Monographien und Studienbücher*, Giessen–Basel 1983.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1 – 11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
- Mielcarek K., *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 5–25.
- Misiarczyk L., *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubilacja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 41–64.
- Moses M.S., Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22/1 (2016), s. 43–67.
- Mounce’s Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, eds. W.D. Mounce, M.D. Smith, M.V. van Pelt, Grand Rapids 2006.
- Munday J., *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London 2001.
- Newmark P., *A Textbook of Translation*, New York 1988.
- Nida E.A., Taber C.R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969.
- Nida E.A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2003.
- Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*, praca zbiorowa, Warszawa 1991.
- Ong H.T., *Reconsidering the Meaning and Translation of Πνευματικός and Πνεῦμα in the Discourse Context of 1 Corinthians 12–14*, [w:] *Modeling Biblical Language: Selected Papers from the McMaster Divinity College Linguistics Circle*, eds. S.E. Porter, G.P. Fewster, C.D. Land, serie: *Linguistic Biblical Studies* 13, Leiden–Boston 2006, s. 309–338.
- Palumbo G., *Key Terms in Translation Studies*, New York 2009.
- Piela M., *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003.

- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, seria: *Biblioteka Ojców Kościoła* 10, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, Poznań–Warszawa 1980.
- Popowski R., *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczajem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2006.
- Przybylska R., *Przyczyna W., Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2018.
- Pym A., *Explaining Explicitation*, [w:] *New Trends in Translation Studies: In Honour of Kinga Klaudy*, eds. K. Krisztina, Á. Fóris, Budapest 2005, s. 29–34.
- Robertson A.T., *Grammar of the Greek New Testament in the Light Historical Research*, New York 1914.
- Rosik M., *Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2,4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 1 (2008), s. 215–228.
- Rucki M., Abdalla M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa – świadectwa pierwszych wieków*, „*Liturgia Sacra*” 49/1 (2017), s. 73–94.
- Rucki M., Abdalla M., Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Czy definicja natury Jezusa Chrystusa powinna prowadzić do podziału?*, [w:] *Wpływ ideologii na naukę i życie społeczne*, red. M. Rucki, Warszawa 2018.
- Rucki M., *Analiza pojęć związanych z jednością i miłosierdziem Bożym w syriackim tekście anafory św. Jakuba i hebrajskim tekście Hagady, z uwzględnieniem wybranych dzieł literatury syriackiej*, Poznań 2019.
- Rucki M., *Czy Jezus akceptował rozwód?*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 22/1 (2014), s. 67–86.
- Rucki M., *Liturgia rodzinna w świetle księgi „Sefer habrachot”*, Opole 2020.
- Samarin W.J., *Evolution in Glossolalic Private Language*, „*Anthropological Linguistics*” 13/2 (1971), s. 55–67.
- Schultheiss C., *Typy przekładu tekstu biblijnego a jego odbiór – na podstawie tłumaczeń niemieckojęzycznych Biblii*, „*Rocznik Teologiczny*” 59/2 (2017), s. 225–247.
- Schweizer E., *pneumatikos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Hrsg. G. Friedrich, Stuttgart 1959, s. 435–436.
- Słowo Życia. Nowy Testament*, Herrljunga 1989.
- Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, ed. W.E. Mills, Grand Rapids 1986.
- Stępień J., *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015.
- Strzałkowska B., *Księga Rodzaju w Septuagincie*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 4 (2011), s. 97–121.
- The Greek New Testament*, eds. B. Aland, K. Aland i in., Stuttgart 2003.
- The New Covenant Commonly: Peshitta Aramaic Text with a Hebrew Translation*, ed. The Bible Society, Jerusalem 2005.

- Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids 1974.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. M. Baker, London 1998.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2009.
- The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, eds. M. Baker, G. Saldanha, London 2021.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, Londyn 1970.
- Tomczyk D., „I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). *Glosolalia a ksenoglosja w Dziejach Apostolskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 7–33.
- Tomczyk D., „Modlitwa w Duchu”. *Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57/4 (1987), s. 27–38.
- Turkanik H., *Wokół zagadnień starotestamentowych* (2), „Chrześcijanin” 6 (1978), s. 16–19.
- Turner M., *Modern Linguistics and the New Testament*, [w:] *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J.B. Green, Grand Rapids 1995.
- Turner M., *Spiritual Gifts Then and Now*, „Vox Evangelica” 15 (1985), s. 7–63.
- Undergassmair F.G., ἑκαστος, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Hrsrg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart 1983, kol. 980–981.
- Vance L.M., *Good News for Modern Man or... Bad News from the Bottomless Pit*, <http://www.av1611.org/vance/gnb.html> [dostęp: 15.02.2023].
- Vinay J.-P., Darbelnet J., *Comparative Stylistics of French and English: A methodology for translation*, Amsterdam 1995.
- Wacławik P., *Przedmowa*, [w:] *Ilustrowana Biblia Pierwszego Kościoła. Przełożył ks. Remigiusz Popowski SDB*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2021.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, seria: *Biblia Aramejska*, Lublin 2017.
- Zaborski A., *Najnowsze przekłady Biblii a teoria przekładu*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 175–194.
- Zerwick M., *Biblical Greek Illustrated by Examples*, Roma 2014.
- Zerwick M., Grosvenor M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996.

MACIEJ MAŁYGA (KS. BP DR) – bp pomocniczy Archidiecezji Wrocławskiej, doktor teologii fundamentalnej Uniwersytetu Albrechta i Ludwika we Fryburgu Bryzgowijskim, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

RAJMUND PIETKIEWICZ (KS. DR HAB., PROF. PWT) – prezbiter, doktor nauk humanistycznych (bibliologia) – Uniwersytet Wrocławski (2003); doktor nauk teologicznych (teologia biblijna) – PWT we Wrocławiu (2004); doktor habilitowany nauk teologicznych (teologia biblijna) – PWT we Wrocławiu (2012); licencjusz nauk biblijnych – Papieski Instytut Biblijny „Biblicum” w Rzymie (2008); profesor nadzwyczajny PWT we Wrocławiu (2015). Kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Starego Testamentu na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Wykładowca egzegezy Starego Testamentu oraz języka hebrajskiego. Specjalizuje się w studium przekładów biblijnymi, szczególnie polskich z okresu reformacji



i odrodzenia. Założyciel i pierwszy prezes Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych przy PWT we Wrocławiu oraz Inicjatywy Akademickiej „Fides et Ratio”.

MARIUSZ ROSIK (KS. PROF. DR HAB.) – wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego. Zajmuje się teologią Nowego Testamentu oraz relacjami judaizmu i chrześcijaństwa w czasach narodzin Kościoła. Jest autorem ponad sześćdziesięciu książek (ostatnio współautorskich komentarzy ekumenicznych do Listu Jakuba i Listu Judy) oraz kilkuset artykułów. Jego prace ukazały się w czterech językach. Dawniej członek Komisji Nauki Wiary, obecnie – Zespołu Konsultorów ds. Egzorcyzmów przy Konferencji Episkopatu Polski. Należy do zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Studiorum Novi Testamenti Societas i Associazione Ex-Alumni del Pontificio Istituto Biblico. Prowadzi stronę: mariuszrosik.pl.

MIROŚLAW RUCKI (DR HAB. INŻ., PROF. UTH RADOM) – przez wiele lat pracował na Politechnice Poznańskiej, gdzie zdobył tytuły magistra inżyniera, doktora oraz doktora habilitowanego. Poza tym obronił doktoraty z nauk humanistycznych (literatura aramejska, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu) oraz z nauk społecznych (nauki o rodzinie, Uniwersytet Opolski). Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Autor lub współautor dwóch książek recenzowanych i ponad 250 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn, a także trzech książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych powiązanych z biblistyką. Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Society of Biblical Literature oraz Forum Chrześcijańskich Pracowników Nauki.

MONIKA SZELA-BADZIŃSKA (DR) – tłumacz, lektor i koordynator zespołu tłumaczy Politechniki Wrocławskiej. Zajmowała się różnymi aspektami teorii przekładu, fałszywymi przyjaciółmi tłumacza, homonią międzyjęzykową, uniwersaliami tłumaczeniowymi i eurolektem. Obecny obszar badawczy to przekłady biblijne i stosowane strategie tłumaczeniowe (pierwsze tłumaczenie Septuaginty na język polski oraz przekłady dynamiczne Pisma Świętego).

DOMINIK TOMCZYK (DR) – doktor teologii w zakresie teologii biblijnej. Obronił pracę doktorską *Ho apostolos a to charisma* w Corpus Paulinum na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Obszary badań naukowych: pojęcie charyzmatów i apostołatu w Listach Pawła oraz zagadnienia pentekostalizmu. Wykładowca Pentekostalnego Seminarium Teologicznego w Krakowie.

KALINA WOJCIECHOWSKA (DR HAB., PROF. CHAT) – luterańska biblistka, dr hab. nauk teologicznych, profesor i kierownik Katedry Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wiceprzewodnicząca Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członkini Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy

Prezydium PAN; zainteresowania naukowe skoncentrowane wokół egzegezy pism narracyjnych i listów powszechnych Nowego Testamentu oraz zmian współczesnego języka religijnego.