


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

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

**Arnold Zawadzki**

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. Problem kapłaństwa powygnaniowego

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 2.1. Świadczenie Księgi Ezechiela

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## 2.2. Świadectwo Księgi Kapłańskiej

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.4. Konkluzja

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

Jozue (w miarę pewne: Aggeusz, Zachariasz)

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

Eliaszib (raczej pewne: Memoriał Nehemiasza)

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

Jehohanan (pewne: papyrusy z Elefantyny; być może Józef Flawiusz)

Jonatan (bardzo niepewne: Ne 12,10)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

Elementy hetycznego przymierza	Ml 2,1–8
wprowadzenie mówiącego	<sup>1</sup> Teraz zaś do was, kapłani, odnosi się następujące polecenie (חַמִּישׁוֹתַי <i>hammišwā<sup>b</sup> hazzō 'ī</i> )
historyczny wstęp ukazujący bilateralną relację	<sup>5</sup> Przymierze moje z nim [Lewim] było [przymierzem] życia w pokoju, bo chciałem mu je zapewnić, oraz bojaźni, by okazywał Mi cześć. I [rzeczywiście] korzył się przed moim imieniem. <sup>6</sup> Na jego ustach była prawdziwa nauka, a niegodziwości nie znaleziono na jego wargach. W pokoju i prawości ze Mną postępował i wielu odciągnął od grzechu. <sup>8</sup> Wy zaś zboczyliście z drogi, wielu pozbawiliście nauki, zerwaliście przymierze Lewiego, mówi Pan Zastępów.
warunki/cele przymierza	<sup>7</sup> Wargi kapłana powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego, bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów.
deklaracja o upublicznieniu/upamiętnieniu	<sup>4</sup> Przekonacie się, że istotnie wydałem co do was to postanowienie (חַמִּישׁוֹתַי <i>hammišwā<sup>b</sup> hazzō 'ī</i> ) celem podtrzymania mojego Lewim, mówi Pan Zastępów.
wzwanie Boga na świadka	–
błogosławieństwa/przekleństwa	<sup>2</sup> Jeśli nie usłuchacie i nie weźmiecie sobie do serca tego, iż macie oddawać cześć memu imieniu, mówi Pan Zastępów, to rzucę na was przekleństwo i przeklnę wasze błogosławieństwo, a przeklnę je dlatego, że sobie nic nie bierzecie do serca. <sup>3</sup> Oto Ja pogrozę waszemu potomstwu i rzucę wam nieczystość w twarz, nieczystość waszych ofiar świątecznych, i położę was na niej.

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

- Dwukrotne wypuklenie zwrotu חַמִּישׁוֹתַי *hammišwā<sup>b</sup> hazzō 'ī* (Ml 2,1.4), który wyogniskowując jeden spośród szeregu zapisów zawartej niegdyś umowy, podkreśla kategoryczność Bożej decyzji oraz powagę sytuacji kapłanów-lewitów.
- Historyczny wstęp ukazujący bilateralną relację między Bogiem i kapłanami nie idzie w kierunku zawarcia nowego przymierza, lecz ma na celu uzasadnić przywołanie odpowiedniej micwy przez zestawienie dwóch kontrastujących ze sobą postaw: z jednej strony – dawne chwalebne zachowanie kapłańskiego rodu Lewiego respektujące warunki przymierza, z drugiej – obecne postępowanie lewitów, które doprowadziło do

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

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

### 3.3. Konkluzja

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

## 4. Lektura egzegetyczna Ml 2,1–9

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

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

וְעַתָּה אֶלְיָכֶם הַמִּצְוָה הַזֹּאת הַכְהֵנִים

A zatem przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!

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

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

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

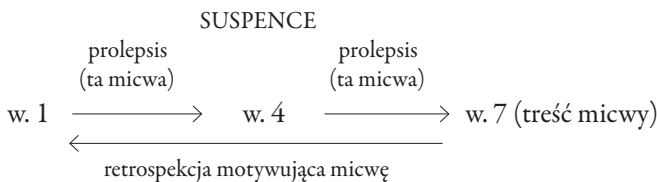
zinterpretowane bowiem na dwa sposoby: jako *dativus* adresata („do was”; zob. niżej 4.1.1) lub jako *dativus* odniesienia, ewentualnie bliski mu *dativus* tematyczny z odcieniem adwersatywnym („jeśli chodzi o was”, „względem was”, „o was”, „przeciw wam”; zob. niżej 4.1.2)<sup>30</sup>. Rozważmy te dwie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

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

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

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

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



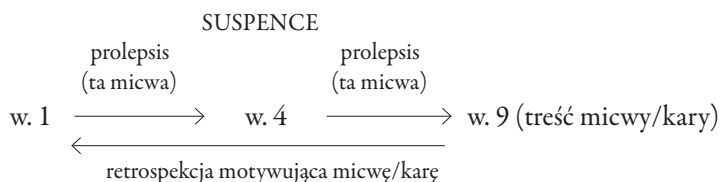
30 Warto zauważyć, że BT V wyd. popr. tłumaczy מִצְוָה לְכֹהֲנָיִם (*'alēkem*) w w. 1 jako *dativus* adresata („do was”), a w w. 4 jako *dativus* odniesienia („co do was”). Nie wydaje się to poprawne. Skoro w obu przypadkach מִצְוָה לְכֹהֲנָיִם (*'alēkem*) łączy się z חַמִּישׁוּׁוֹׁת (hammišwā<sup>b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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4.1.5. Konkluzja

„A zatem przeciw wam jest ta micwa, o kapłani!” (Ml 2,1) jest zdaniem nominalnym, w którym podmiotem jest חַמִּישׁוֹבָה חַזְזוֹת (hammišwā<sup>b</sup> hazzō<sup>t</sup>), a orzecznikiem אֵלֶכֶם (’alēkem). Struktura zdania jest prosta, a znaczenie problematyczne. Rodzi się bowiem szereg pytań wokół pojęcia micwy: do kogo jest skierowana? Czego dotyczy? Ma wymiar uniwersalny czy zawęża się do konkretnej grupy osób? W odpowiedzi okazuje się pomocny najbliższy kontekst Ml 2,1: prorok po oskarżycielskiej mowie w Ml 1,6–14, skierowanej do ofiarników, odpowiedzialnością za nadużycia w sferze kultu obciąża kapłanów. Dlatego bezpośrednio im – pochwyconym niejako *in flagrante* podczas liturgii skalanej niegodnymi ofiarami – ogłasza Bożą micwę, której wypełnienie będzie *de facto* karą: kapłani zostaną zlekceważeni (Ml 2,9). Główny trzon perykopy (Ml 2,2–8) – jak zobaczymy – będzie uzasadnieniem Bożej decyzji.

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

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

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

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

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

Wykonawcą polecenia będzie kto inny: Bóg (jak w Ml 3,3: „[...] i oczyści synów Lewiego”) lub człowiek-reformator. Zatem w wyrażeniu przydawkowym *הַמִּצְוָה הַזֹּאת* (*hammi-šwā<sup>b</sup> hazzō ‘t*) może się kryć zapowiedź interwencji Boga lub manifest reformy kapłaństwa, które w czasach Malachiasza okazało się niegodne sprawowanych funkcji. Reforma ta jednak nie ma na celu likwidacji kapłaństwa czy też walki z zewnętrznymi czynnikami (jak w okresie przedwygnaniowym z wpływem religii kananejskiej). Jej celem jest podtrzymanie przymierza z Lewim. Wydaje się jednak, że ta reforma, choć już przygotowana, pozostaje w zawieszeniu na jakiś czas, by dać kapłanom możliwość nawrócenia.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Tabela 2. Struktura kompozycyjna Ml 2,5–6

A.	בְּרִיתִי הַיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם (Ml 2,5aα) <i>b'rīṭī hāy'ṭā 'ittō haḥayyīm w'haššālōm</i>
	– zdanie czasownikowe w szyku odwróconym (podmiot + orzeczenie) stoi w rozłączeniu do Ml 2,4; ma odcień epegegetyczny, ponieważ wyjaśnia istotę przymierza z Lewim.
B.	וְאֶתְנַמְּלוּ (Ml 2,5aβ) <i>wā'ett'nēm-lō</i>
	– zdanie czasownikowe z <i>waw consecutivum</i> łącząco-skutkowym, zależnym od Ml 2,5aa wprowadza pierwszy cel zawarcia przymierza z Lewim: Bóg pragnie zapewnić mu życie w pokoju (dar).
A'.	מִוְרָא [בְּרִיתִי הַיְתָה אִתּוֹ] (Ml 2,5ba) <i>[b'rīṭī hāy'ṭā 'ittō] mōrā'</i>
	– מִוְרָא ( <i>mōrā'</i> ) jest kolejnym orzecznikiem opisującym istotę przymierza. Warto odnotować, że zdanie Ml 2,5aa, od którego zależy orzecznik מִוְרָא ( <i>mōrā'</i> ), zostało eliptycznie pominięte (stąd nawias kwadratowy).
B'.	וַיִּירָא (Ml 2,5bβ) <i>wayyirā 'ēnī</i>
	– zdanie czasownikowe z <i>waw consecutivum</i> łącząco-skutkowym, zależnym od Ml 2,5ba wprowadza drugi cel zawarcia przymierza z Lewim: Bóg zobowiązuje go do bojaźni Bożej (zadanie).
C.	וּמִפְּנֵי שְׂמֵי נַחַת הוּא (Ml 2,5bγ) <i>ūmipp'nē š'mī niḥat hū'</i>
D.	תּוֹרַת אֱמֶת הַיְתָה בְּפִיהוּ (Ml 2,6a) <i>tōrat 'emet hāy'ṭā b'pīhū</i>
E.	וְעוֹלָה לֹא־נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו (Ml 2,6b) <i>w'awlā lō 'nimšā' b'šīpātāw</i>
F.	בְּשָׁלוֹם וּבְמִשׁוֹר הָלַךְ אִתִּי (Ml 2,6c) <i>b'šālōm ūb'mišōr hālak 'ittī</i>
G.	וְרַבִּים הִשִּׁיב מֵעוֹן (Ml 2,6d) <i>w'rabbīm hēšīb mē'āwōn</i>
	– pięć zdań czasownikowych (C–G) w szyku odwróconym ukazuje skutki przymierza w życiu Lewiego: oddawał cześć Bożemu imieniu (C); uczył prawdziwej nauki (D); zachował nieskalane swe usta (E); pozostał wobec Boga osobą integralną i prawą (F); odciągnął wielu od grzechu (G).

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

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

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

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

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

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

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

37 Zob. niżej §§ 4.3.2–4.3.3.

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

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

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

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

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

b) Przymierze z Lewim (Pwt 33,8–11)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

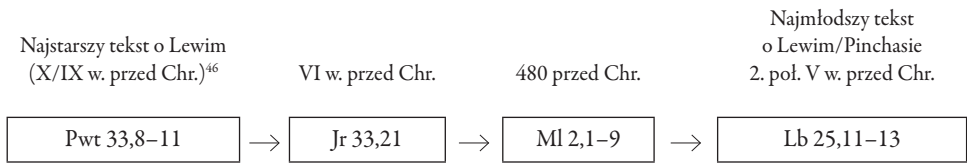
## c) Problem datacji biblijnych tradycji o Lewim i ich wzajemne zależności

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

d) Końcowy wniosek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4.3.2. Lewici – starotestamentowi mędrce?

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

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

61 Henning G. Reventlow (*Aggeo, Zaccaria e Malachia*, 226) uważa מַלְאָכֵי יְהוָה שְׂבָאֵי יְהוָה (*mal'āk yhw-h-s'ḇā'ōt*) za redakcyjny dodatek. Nie znajduje jednak na to przekonujących argumentów.

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

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

#### 4.3.3. Konkluzja

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

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

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

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

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

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

וידעתם כי שלחתי אֵלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת לְהִיּוֹת בְּרִיתִי אִתְּלֹי אָמַר יְהוָה זְבָאוֹת

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

została jeszcze podjęta i lewici mogą zmienić swe postępowanie („Jeśli nie usłuchacie i nie weźmiecie sobie do serca...”). Gramatycznie jest to możliwe. Jednak możliwe jest również tłumaczenie w czasie teraźniejszym z odcieniem wolitywnym („Jeśli nie słuchacie i nie bierzecie sobie do serca.../Jeśli nie chcecie słuchać i nie chcecie wziąć sobie do serca...”)70, które – jak się wydaje – współgrałoby lepiej z kontekstem i treścią całej perykopy, w szczególności z Ml 1,6c.12–13; 2,1.3–4.9 (por. Ps 82,5; 1 Sm 21,10). Przysłówek czasowy הַתְּעַ (w<sup>o</sup> *attā<sup>b</sup>*) „teraz” w Ml 2,1, syntagma הִנְנִי לְגֹ־עַר (hinnī gō<sup>o</sup>ēr) „oto skarce”71 w Ml 2,3, zdanie שִׁלַּחְתִּי אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת (šillaḥtī *’ēl hammišwā<sup>b</sup> hazzō<sup>o</sup>’l*) „zesłałem tę micwę” w Ml 2,4 wystarczają, by stwierdzić, że zadekretowana kara już zaczyna być realizowana na oczach słuchaczy, niejako w samym akcie mówienia (zob. też wyżej § 4.1.4, czwarty akapit; § 6, trzeci akapit).

Wersety 2–3 są zrozumiałe i w schemacie przymierza hetyckiego znajdowałyby się na końcu jako klauzule z błogosławieństwami i przekleństwami (jak w Pwt 28,1–14; par. 28,15–68). Tu są przywołane na początku, by stać się prawnie-teologiczną podstawą karzącego działania, które już wchodzi w fazę realizacji.

Kilka drobnych problemów semantyczno-filologicznych wymaga naszej uwagi.

- a) Zakończenie wersetu 2 wskazuje na brak zgodności między liczbą mnogą בְּרַכּוֹתֵיכֶם (*bir-kōtēkem*) „wasze błogosławieństwa” z sufiksem liczby pojedynczej אֶרְוִתִּיָּהּ (*’arōtīhā*) „przekląłem ją”, co LXX stara się zharmonizować (ἐπικατάρασομαι *τῆν εὐλογίαν* ὑμῶν καὶ καταράσομαι *αὐτήν*). Można to wytłumaczyć tym, że hebrajski sufiks *femininum singularis* pełni tu funkcję zaimka nieokreślonego „to” (jak w Rdz 15,6; 24,14; 42,36; Iz 47,7)72 i obejmuje swym znaczeniem nie tylko błogosławieństwa (בְּרַכּוֹתֵיכֶם *bir-kōtēkem*), lecz również całą działalność kultyczną lewitów w Świątyni Jerozolimskiej, której celem było oddawanie czci Bożemu imieniu. Potwierdza to ostatnie zdanie אִנְיָן לֹב לְבָבְךָ (’*ēn<sup>o</sup>kem sāmim ‘al-lēb*) „nie bierzecie sobie do serca” (Ml 2,2c), w którym dopełnienie bliższe jest domyślne i wymaga uzupełnienia frazą לַתְּזָבוּד לְשִׁמִּי (lātēzēt *kābōd lišmī*) „to, by oddawać cześć memu imieniu” (Ml 2,2a). Nie ma więc potrzeby snucia domysłów o redakcyjnej korekcie.

Ml 2,2 mamy odwrócenie sytuacji Balaama, którego przekleństwo Bóg zmienił w błogosławieństwo (Lb 23,11–12.25–26; 24,10–13)73. Oznacza to, że Boga nie można instrumentalizować do własnych celów. Zmiana błogosławieństwa w przekleństwo (czy odwrotnie – w przypadku Balaama) jest wyegzekwowaniem przestrzegania drugiego

70 Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 504–505, 509, §§ 31.3b; 31.4h. Z kolei syntagma על לב שׁים przypomina podobną לְבָבְכֶם שׁים z Ag 1,5.7; 2,15.18. Niewykluczone, że to wyrażenie ma w Ml 2,2 znaczenie dosłowne: kapłan powinien zapisać słowa Boga na pektorale kapłańskim używanym podczas sprawowania świątych czynności.

71 „With הַנֶּה the participial clause usually describes immediate circumstances [...]” (Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 625, § 37.6d).

72 „The third-person singular pronoun, masculine or feminine, may serve as a *neutrum* with respect to some vague action or circumstance [...] The feminine is usuale [...]. The *neutrum* pronoun is usually feminine” (Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 301, 305, 312, §§ 16.3.5c; 16.4f; 17.4.3b).

73 Alonso Schökel – Sicre Díaz, *I profeti*, 1388.

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

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

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

75 Snyman, *Malachi*, 48.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

#### 4.6. Degradacja lewitów – Ml 2,9

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

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

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

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

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

84 Snyman, *Malachi*, 93.

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Tłumaczenie Ml 2,1–9

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Zakończenie

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

## Bibliografia

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

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

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

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

