

Jahwe – „szybki świadek” w Ml 3,5b na tle literatury międzytestamentalnej i rabinicznej

Yahweh as a “Swift Witness” in Mal 3:5b in Light of Intertestamental and Rabbinic Literature

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: zawadzki.a@icloud.com

SUMMARY: The article analyzes the imagery of God as a “swift witness” (Mal 3:5b) against the backdrop of the Jewish biblical, intertestamental, and rabbinic traditions. By adopting the reference to the deuteronomistic institution of the witness which provided surety for the observance of the Sinaitic covenant, the prophet implicitly expresses the advent of a religious crisis signaled by the lack of proper religious identity and by the weakening of the temple institutions created to safeguard and cultivate this identity. The image of God as a “swift witness” who comes to his temple to execute judgment on those who break the Covenant, and to inaugurate the ultimate era of justice, constitutes the prophet’s answer to all those who harbor doubt about God’s justice.

KEYWORDS: witness, swift witness, God as a witness, temple, witnesses of the Covenant, trial, execution

SŁOWA KLUCZOWE: świadek, prędko świadek, Bóg-Świadek, świątynia, świadkowie przymierza, proces sądowy, wykonanie wyroku

Problem sprawiedliwości Boga, skonfrontowany z innym przymiotem Bożej istoty, jakim jest Jego miłosierdzie, zawsze był i będzie przedmiotem teologicznej debaty¹. Co to znaczy, że Bóg jest sprawiedliwy? Czy Jego sprawiedliwość jest nieuchronnym fatum, które niczym greckie bóstwa dekretuje nieodwołalną karę za popełnione złe czyny? Z drugiej zaś strony, dlaczego Bóg, sprawiedliwy sędzia, pozwala, żeby ludziom niewinnym i dobrym bezkarnie działa się krzywda ze strony tych, którzy nie przestrzegają Bożych praw i nakazów?

¹ Również Sobór Watykański II, opierając się na przesłaniu Pisma Świętego, skorygował wizję Boga – „sprawiedliwego sędziego” i przypomniał, że w Jezusie objawia się oblicze Boga miłosiernego i kochającego. Boża sprawiedliwość nie powinna być rozumiana jako sprawiedliwość komutatywna, zakorzeniona w kulturze europejskiej na gruncie prawa rzymskiego, ale jako synonim wierności Boga obietnicom danym Abrahamowi i jego potomstwu. Bóg jest sprawiedliwy, ponieważ konsekwentnie realizuje swój plan zbawienia w obliczu ludzkiej niewierności i niegodności (Rz 5,8). Nawet grzech nie jest w stanie zniweczyć Bożej miłości do człowieka. W tym właśnie wyraża się Boża sprawiedliwość i pojęcie biblijnej הַקְּדוּשָׁה (Rz 3,21-24).

Przesłanie Malachiasza, najmłodszego z proroków ST², koncentruje uwagę czytelnika właśnie na problemie Bożej sprawiedliwości. Prorok wyraża bowiem przekonanie, że Boża sprawiedliwość ma się objawić natychmiast w bezpośrednim następstwie prorockiej zapowiedzi. Jej adresaci doświadczą jeszcze za swojego życia, jak bardzo Bóg jest sprawiedliwy, a Jego sprawiedliwość, w obliczu rozlewającego się zła, niecierpiąca zwłoki. Wskazuje na to nie tylko cała perykopa Ml 2,17-3,5³, ale przede wszystkim jej końcowy werset, w którym Bóg jako „prędki świadek” zapowiada swoje przybycie:

Wtedy przybędę do was na sąd i wystąpię prędko jako świadek (עַד מְמַהֵר) przeciw uprawiającym czary i cudzołożnikom, i krzywoprzysięzcom, i oszukującym robotnika na wynagrodzeniu, [uciskającym] wdowę i sierotę, i przeciw tym, co gnębią przybyszów, a Mnie się nie lękają – mówi Pan Zastępów (Ml 3,5).

Co oznacza wyrażenie „prędki świadek” עַד מְמַהֵר? Czy odniesienie do literatury międzytestamentalnej i rabinicznej może rzucić nieco światła na to enigmatyczne opisanie istoty Boga? Jak Bóg może być jednocześnie sędzią, świadkiem i wykonawcą wydanego wyroku?⁴ Czy taki sąd może być sprawiedliwy? Niniejszy artykuł jest próbą znalezienia odpowiedzi na te i inne pytania.

I. Wyrażenie עַד מְמַהֵר („prędki świadek”) i jego znaczenie w ST

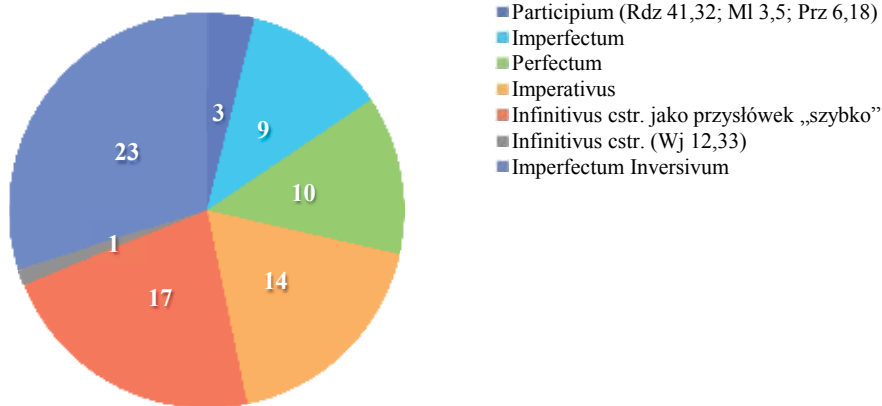
Participium Piel מְמַהֵר w Ml 3,5b jako synonim przymiotnika מְהֵיר („biegły”) podkreślałoby doświadczenie świadka i jego znajomość prawa. Przymiotnik מְהֵיר, użyty w Biblii Hebrajskiej (BH) zaledwie 4x, ma bowiem takie znaczenie⁵. Nie wskazuje na pośpiech, ale na gotowość do rzetelnego

- 2 Pomimo trwającej dyskusji przyjmujemy, że Malachiasz działał około 480 r. przed Chr. Por. R.L. Smith, *Micah – Malachi* (WBC 32; Waco: Word Books, Publisher, 1984) 298; S.D. (Fanie) Snyman, *Malachi* (Historical Commentary on The Old Testament; Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2015) 1-3.
- 3 Szczegółowa analiza egzegetyczna z nakreśleniem tła historycznego: A. Zawadzki, „Mesjaństwo w Ml 3,1-5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *BibAn* 5/2 (2015) 375-403.
- 4 M.A. Sweeney, *The Twelve Prophets* (Berit Olam Series; Collegeville: Liturgical Press, 2000) 741: „[Yahwe] is portrayed as witness, prosecutor and judge all in one person [...]” – (Fanie) Snyman, *Malachi*, 132; „Verse 5 states YHWH’s intention to serve as a judge and swift witness against all those who are considered to be morally unfit among the people”. Podobną interpretację Ml 3,5 znajdujemy już w Targumie: וְאֵתְּלִי עֲלֵיכֹן לְמַעַבְדֵי דְיִנְא וְיֵהִי מִימְרֵי בְּכֹן לְסִהֵיד מוֹהֵי („I objawię się przeciw wam, żeby przeprowadzić sąd, a moje Memra będzie pośród was jako szybki świadek [סִהֵיד מוֹהֵי] przeciw uprawiającym czary [...]”).
- 5 Ps 45,2: „biegły pisarz” (מְהֵיר סוֹפֵר); Iz 16,5: „Dawid dbały o sprawiedliwość” (מְהֵיר צֶדֶק); Prz 22,29: „biegły w swym zawodzie” (מְהֵיר בְּמֵלֶאכְתּוֹ); Ezd 7,6: „biegły w Prawie Mojżeszowym (מְהֵיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה).

wykonania danej czynności. Bóg jako „wytrawny świadek” nie przeprowadzi pospiesznego sądu nad bezbożnymi, lecz – zanim ogłosi wyrok – podda ich winy stosownemu badaniu⁶. Nieprzypadkowo obraz Bożego sądu nad grzesznikami był przyrównywany niekiedy do przesiewania ziarna (Am 9,9; Iz 30,28; Jr 15,7; 51,2; por. też Iz 17,5-7; Łk 22,31). Taki proces wymagał cierpliwości, uwagi i spostrzegawczości. Tylko kompetentny świadek-sędzia mógł właściwie ocenić postępowanie drugiego człowieka i odpowiednio je sklasyfikować.

Jednak nigdzie w BH znaczenie czasownika מָהַר nie pokrywa się ze znaczeniem przymiotnika מְהֵרָה. Jeśli więc formy מְהֵרָה i מָהַר nie są synonimami i nie mogą być traktowane zamiennie, powyższa interpretacja jest hipotezą, niemającą podstaw w tekście biblijnym.

Czasownik מָהַר pojawia się w BH 81x (77x w Piel i 4x w Nifal)⁷ i za każdym razem oznacza „spieszyć się”, „czynić coś pospieszenie”, „podążać szybko w jakimś kierunku”, „nadchodzić szybko”. W Nifal czasownik מָהַר uwypukla ponadto małoduszność, brak cierpliwości i zastanowienia (Iz 32,4; 35,4). Łatwo zauważyć, że czasownik מָהַר i przymiotnik מְהֵרָה semantycznie stoją na antypodach.



Statystyka form czasownika מָהַר w BH

- ⁶ E.C. Freudenstein, „A Swift Witness”, *Trad* 13/3 (1973) 114: „Some commentators dissociate the idea of speed from this passage [tn. Ml 3,5 – A.Z.] and equate the Hebrew word *mema-her* with *mahir*, explaining it as referring to the diligent, skilful and painstakingly persistent witness”; por. też (Fanie) Snyman, *Malachi*, 132.
- ⁷ Rdz 18,6-7; 19,22; 24,18.20.46; 27,20; 41,32; 43,30; 44,11; 45,9.13; Wj 2,18; 10,16; 12,33; 32,8; 34,8; Pwt 4,26; 7,4.22; 9,3.12.16; 28,20; Joz 2,5; 4,10; 8,14.19; Sdz 2,17.23; 9,48; 13,10; 1 Sm 4,14; 9,12; 17,48; 23,27; 25,18.23.34.42; 28,20.24; 2 Sm 15,14; 19,17; 1 Krl 20,33.41; 22,9; 2 Krl 9,13; Iz 5,19; 32,4; 35,4; 49,17; 51,14; 59,7; Jr 9,17; 48,16; Na 2,6; Hab 1,6; So 1,14; Ml 3,5; Ps 69,18; 79,8; 102,3; 106,13; 143,7; Hi 5,13; Prz 1,16; 6,18; 7,23; 25,8; Koh 5,1; Est 5,5; 6,10; 1 Krn 12,9; 2 Krn 18,8; 24,5.

Koncentrując uwagę na formach Piel, zauważamy, że participium מְהֵרָה pojawia się jedynie 3x w BH (Rdz 41,32; MI 3,5b; Prz 6,18). Jednak w MI 3,5b jest ono użyte w sensie absolutnym, bez żadnego dopełnienia czy okolicznika. Jest to nieco osobliwe. Warto bowiem zauważyć, że czasownik מְהֵרָה występuje niemal zawsze w towarzystwie jednej z następujących form morfologicznych: *infinitivus* (Rdz 18,7; 27,20; 41,32; Wj 2,18; 10,16; 12,33; 2Sm 15,14c; Iz 32,4; 51,14; 59,7; Prz 1,13; 6,18; Koh 5,1), *imperfectum* (Iz 5,19; Jr 9,17), *imperfectum inversivum* (Rdz 24,18.20.46; 43,30; 44,11; 34,8; Joz 4,10; 8,14.19; Sdz 13,10; 1 Sm 4,14; 17,48; 25,18.23.34.42; 28,20.24; 1 Krl 20,33.41; 2 Krl 9,13), *perfectum* (Ps 106,13), *perfectum inversivum* (Rdz 45,13; 2 Sm 15,14d), *imperativus* (Rdz 18,6b; 19,22; 45,9; Sdz 9,48; 1 Sm 23,27) lub okolicznik celu bądź kierunku (Rdz 18,6a; 2 Sm 19,17; 1 Krl 22,9; Na 2,6; Prz 7,23; Est 5,5; 2 Krn 18,8; 24,5ab). Szczególnym przypadkiem jest *infinitivus constructus* מְהֵרָה użyty w funkcji przysłówka czasu „szybko”, ale i on jest połączony syntaktycznie z *imperativem* (Wj 32,8; Pwt 9,12; Joz 2,5; Ps 69,18; 102,3; 143,7; Est 6,10), *imperfectum* (Pwt 4,26; 7,22; Ps 79,8; Prz 25,8), *perfectum* (Pwt 7,4; 9,3.16; Sdz 2,17) lub *infinitivem* (Pwt 28,20; Sdz 2,23).

Czasownik מְהֵרָה w sensie absolutnym zachodzi w BH rzadko i, poza MI 3,5b, pojawia się jeszcze 5x (1 Sm 9,12; Iz 49,17; Jr 48,16; So 1,14; 1 Krn 12,9). Z kontekstu tych 5 wersetów można jednak wywnioskować, że chodzi głównie o szybkie osiągnięcie celu podjętej drogi bądź rozpoczętej czynności. Dlatego, z jednej strony, wyrażenie מְהֵרָה יָדָה w MI 3,5b może mieć dynamiczne znaczenie i opisywałoby „świadka, który bezzwłocznie złoży swe świadectwo przeciwko czyniącym zło”⁸. Z drugiej zaś, imiesłowiy w stronie czynnej, użyte w sensie absolutnym, często kryją w sobie techniczną nazwę pewnych instytucji bądź zawodów. Dlatego obok znaczenia dynamicznego wyrażenia מְהֵרָה יָדָה należy wziąć pod uwagę również jego ewentualne znaczenie techniczne⁹. W takim technicznym znaczeniu wyrażenie wskazywałoby na instytucję „prędkiego świadka”, który po ogłoszeniu wyroku jako pierwszy rzuca kamień przeciwko skazanemu¹⁰. Ta funkcja byłaby uświęcona żydowską tradycją i należałoby ją traktować jako instytucję *stricte* religijną.

8 Ktokolwiek zobaczył zło lub o nim usłyszał, był zobowiązany przez prawo do złożenia świadectwa (Kpł 5,1; por. też Prz 29,24).

9 Imiesłowiy czynne w technicznym znaczeniu, wyrażające funkcje i instytucje, to np. מְרַגֵּל („szpieg” – Rdz 42,9), מְקַלֵּל („bluźnierca” – Kpł 24,23), מֵי הַמְרִים הַמְאָרְרִים („woda gorzka, niosąca klątwę” – Lb 5,24), כַּהֵן („kapłan” – Wj 39,41), שֹׁפֵט („sędzia” – Rdz 18,25), שָׂרָר („strażnik” – 2 Sm 18,26), רֹזְנִים („władcy” – Iz 40,23) i itp. Por. też W. Gesenius – E. Kautzsch – A.E. Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910) § 84s, s. 232.

10 H.G. Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Brescia: Paideia, 2010) 241: „[...] il testimone «veloce» sarebbe quello che secondo Deut. 17,7 lancia la prima pietra contro il condannato alla lapidazione”.

Rozważmy pokrótce dwa możliwe znaczenia interesującego nas wyrażenia: dynamiczne (1.1.) i techniczne (1.2.).

1.1. עַד מְמַהֵר w znaczeniu dynamicznym: ten, który niezwłocznie składa swe oskarżycielskie świadectwo

Znaczenie dynamiczne Ml 3,5b zostaje wyrażone w konstrukcji opisowej (tzw. *coniungatio periphrastica* = הֵיָהּ + part. act.): וְהֵיָתִי עַד מְמַהֵר. *Coniungatio periphrastica* może być arameizmem, co potwierdzałoby późniejszą datę powstania Księgi Malachiasza¹¹, bądź/i uwypukleniem inchoatywnego aspektu opisywanej czynności („wtedy *zacznę* niezwłocznie składać świadectwo przeciw”)¹². W klasycznej syntaksie hebrajskiej to samo zdanie z Ml 3,5b brzmiałoby następująco: וּמְמַהֵרְתִּי וְהֵעִידוֹתִי lub וּמְמַהֵרְתִּי לְהֵעִיד (analogia z Rdz 45,13) bądź pojawiłby się jako *infinitivus constructus* – לְהֵעִיד (analogia z Rdz 27,20).

Z powyższej rekonstrukcji widać, że zamiast rzeczownika עַד „świadek” powinien być użyty czasownik עוֹד „dawać świadectwo”, występujący w BH tylko w formach przyczynowych Hifil i Hofal. Czasownik עוֹד, zależny od poprzedzającego go czasownika וּמְמַהֵרְתִּי, byłby wprowadzony przez *waw consecutivum* – וְהֵעִידוֹתִי (analogia z Rdz 45,13) bądź pojawiłby się jako *infinitivus constructus* – לְהֵעִיד (analogia z Rdz 27,20).

W obu przypadkach mielibyśmy do czynienia ze zdaniem skutkowym zachowującym to samo dynamiczne znaczenie co Ml 3,5b („i nie zwlekając, złożę świadectwo przeciw”). W obu przypadkach formy czasownikowe byłyby w *perfectum inversivum* (a w szczególności pierwsza z nich וּמְמַהֵרְתִּי) i, co więcej, zależałyby od otwierającego werset 5a czasownika, który w TM też jest w *perfectum inversivum*.

Na *perfectum inversivum* w Ml 3,5a wskazuje przesunięcie akcentu na końcową sylabę וּמְמַהֵרְתִּי. Z kolei forma osobowa וְהֵיָתִי w Ml 3,5b jest również *perfectum inversivum*, choć warto zauważyć, że akcent masorecki pozostał na drugiej sylabie i nie uległ przesunięciu. Dzieje się tak, ponieważ następujące słowo (עַד) jest jednosylabowe i akcentowane¹³. A zatem jedynie kontekst, struktura syntaktyczna i znaczenie całej wypowiedzi w Ml 3,5ab

11 P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rzym: Pontificio Istituto Biblico, 1923) § 121g, s. 340-341: „Dans la langue postérieure on trouve la forme périphrastique [...]. Cet emploi large ou abusif, qui est usuel en hébreu postbiblique, est dû à l'influence de l'araméen”. Por. też przykłady: Ne 2,13,15; 2 Krn 24,12; 30,10; 36,16; Dn 5,19.

12 B.K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Hebrew Syntax* (Winiona Lake: Eisenbrauns, 1990) § 37.7.1b, s. 629: „[...] the aspectual notion may be inchoative («begin to [...]»)[...]”.

13 Waltke – O'Connor, *An Introduction*, § 31.1c, s. 521: „The stress is usually not thrown forward with *waw*-relative when [...] the suffix conjugation is followed immediately by a stressed syllable in the succeeding word [...]”.

podpowiada, że forma וְהִיָּיתִי powinna być traktowana jako *perfectum inversivum* i przetłumaczona w czasie przyszłym. Innej możliwości nie ma.

MI 3,5ab	TM		hipotetyczna rekonstrukcja
<i>perfectum inversivum</i> wiodące (w. 5a)	$\text{וְקָרַבְתִּי אֵלֵיכֶם לְמִשְׁפָּט}$	=	$\text{וְקָרַבְתִּי אֵלֵיכֶם לְמִשְׁפָּט}$
<i>perfectum inversivum</i> skutkowe (w. 5b)	$\text{וְהִיָּיתִי עַד מְמַהֵר}$ <i>coniunctio periphrastica</i>	=	$\text{וּמְהֵרָתִי וְהַעֲדוֹתַי}$ lub $\text{וּמְהֵרָתִי לְהַעֲדִיד}$ klasyczna syntaksa

Zamiana syntaksy z konstrukcji opisowej na jej klasyczny odpowiednik to nie ćwiczenie intelektualne. Pozwala bowiem lepiej uwypuklić dynamiczne znaczenie całego zdania w TM i opisać syntaktyczną funkcję poszczególnych jego członów. A zatem: po pierwsze, zdanie zrekonstruowane w klasycznej syntaksie kładzie akcent nie na osobę świadka, lecz na złożenie świadectwa, czyli na tę czynność w procesie sądowym, która obciąży grzeszników za ich winy, poprzedzi wyrok i doprowadzi do wymierzenia im kary. W takim rozumieniu rola świadka ogranicza się do złożenia świadectwa i do pokornego oczekiwania na ogłoszenie wyroku. Świadectwo Jahwe byłoby pierwszym etapem sądowego procesu. Przez analogię rzeczownik עַד („świadek”) w MI 3,5b pełni funkcję biernika przysłówkowego stanu (*accusativus adverbialis status*) w odniesieniu do podmiotu zdania „ja” i dookreśla jego czynność (= złożenie świadectwa)¹⁴.

Po drugie, zrekonstruowane zdanie $\text{וּמְהֵרָתִי וְהַעֲדוֹתַי}$ to *hendiadys*, w której pierwszy człon וּמְהֵרָתִי ma znaczenie przysłówkowe w stosunku do opisywanej czynności וְהַעֲדוֹתַי ¹⁵. Przez analogię participium מְמַהֵר w MI 3,5b (TM)

¹⁴ Waltke – O’Connor, *An Introduction*, § 10.2.2d, s. 171: „The accusative of state specifies a feature of the verb’s subject [...] at the time of the verbal action or in relation to that action. Such an accusative, be it substantive, adjective, or participle, is indefinite. It may refer to the subject of the clause”.

¹⁵ Język hebrajski ma specyficzny sposób wyrażania przysłówków. Por. Waltke – O’Connor, *An Introduction*, § 39.3.1b, s. 656: „The adverbial functions of various European languages afford no guide to Hebrew adverbial use, for in Hebrew other syntactic approaches are taken to those functions [...]. The two most important are the „adverbial” accusative [...] and the „adverbial use” of the infinitive absolute [...]. Another syntactic approach is based on the use of two Hebrew verbs in sequence, corresponding to a *verb* + *adverb* in other languages; the two Hebrew verbs may have the same form or they may differ in form [...]”. Coś podobnego

też pełni funkcję przysłówka jako biernik przysłówkowy stanu (*accusativus adverbialis status*) w odniesieniu do rzeczownika עֵד („świadek”)¹⁶. Podkreśla więc niezwłoczność i szybkość w złożeniu świadectwa.

Zgodnie z regułami składani hebrajskiej wyrażenie עֵד מְמַהֵר w Ml 3,5b jest więc biernikiem przysłówkowym opisującym czynność podmiotu i sposób jej wykonania. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia (V wyd. popr.), bazując na takiej analizie syntaktycznej, jest jak najbardziej poprawne i uprawnione („i wystąpię prędko jako świadek przeciw”).

1.2. עֵד מְמַהֵר w znaczeniu technicznym: ten, który pierwszy rzuca kamień

Wyrażenie עֵד מְמַהֵר w Ml 3,5b może być odniesione do instytucji religijno-sądowej. I choć w strukturze zdania Ml 3,5ab to wyrażenie nadal pełni funkcję biernika przysłówkowego stanu (*accusativus adverbialis status*) i opisuje czynność podmiotu „ja”, treść czynności byłaby inna, niż wynikałoby to z analizy semantycznej opisujących ją słów (por. wyżej § 1.1). Nie chodziłoby o niezwłoczne złożenie świadectwa, lecz o pierwszeństwo w wykonaniu wyroku¹⁷. Na istnienie takiej instytucji wskazuje ST i żydowska tradycja pozabiblijna.

1.2.1. „Prędkie świadek” jako wykonawca wyroku w tradycji biblijnej

Biblijnym świadectwem na istnienie instytucji „prędkiego świadka” w takim znaczeniu jest Pwt 17,7: „Ręka świadków pierwsza (בְּרֵאשֹׁנָה) się wzniesie przeciw niemu, aby go zgładzić, a potem ręka całego ludu. Usuniesz zło spośród siebie”. „Prędkie świadek” byłby tym, który pierwszy rzuca kamień przeciw skazanemu na śmierć. Byłby *de facto* wykonawcą wyroku.

Zacytowany werset znajduje się w kontekście prawa, które dotyczy dochodzenia sądowego i wykonania wyroku na łamiących przymierze synajskie (Pwt 17,2-7)¹⁸. Dokonywało się to w bramie miasta w obecności ustanowionych sędziów (אֵל שְׁעָרָיִךְ; Pwt 17,5; 16,18-20). Przy szczególnie trudnych sprawach prawo nakazywało udanie się do Świątyni Jerozolimskiej i skonsultowanie

wydają się sygnalizować: Joüon, *Grammaire*, § 102c-g, s. 268-269 i Gesenius – Kautzsch – Cowley, *Hebrew Grammar*, § 100b-f, s. 294-295.

¹⁶ Waltke – O'Connor, *An Introduction*, § 10.2.2d, s. 171.

¹⁷ Freudenstein, „A Swift Witness”, 115: „The swift witness [...] here carries out swift justice”.

¹⁸ Syntagma עֵבֶר בְּרִיתוֹ w Pwt 17,2 wyraźnie mówi o łamaniu przymierza Jahwe. Por. też G. von Rad, *Deuteronomio* (Brescia: Paideia, 1979) 130.

kapłanów-lewitów oraz urzędującego tam sędziego (אֵל־הַמִּקּוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה): Pwt 17,8; 17,9-12). Ci mieli wydać prawomocny wyrok (דִּבְרַר הַמִּשְׁפָּט), ale to świadkowie byli obarczeni odpowiedzialnością za jego wykonanie¹⁹.

Również Kpł 24,14 oraz Pwt 13,9-10, gdzie obraza Jahwe, Najwyższego Boga i Króla, jest przestępstwem zasługującym na karę śmierci²⁰, sugerują, że w procesie sądowym świadek miał pierwszeństwo w wykonaniu wyroku (כָּרָא שֶׁנֶּה „jako pierwszy”: Pwt 13,10). Także Jezus w J 8,3-11, choć krytycznie nastawiony do tej instytucji, wydaje się do niej nawiązywać²¹.

Świadek, jako osoba najpewniej przekonana o winie złooczyńcy i poruszona świętym gniewem, miał przywilej i wręcz obowiązek rzucić pierwszy kamień i w ten sposób dać upust swemu oburzeniu wobec zdrady przymierza i samego Jahwe. Ale jednocześnie ten przywilej uświadamiał wszystkim olbrzymią odpowiedzialność, jaka spoczywała na świadku, który osobiście ponosił konsekwencje swego świadectwa, jeśli kłamał – o czym przypominało ósme przykazanie Dekalogu i literatura mądrościowa: „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek” (עַד אֶשְׁקַר) Wj 20,16; Pwt 19,16-19; Prz 19,5; 21,28) – lub jeśli coś zataił – o czym przypominała Księga Kapłańska (Kpł 5,1.5-6)²².

Nie jest też wykluczone, że instytucja „prędkiego świadka” była pośrednio wyrazem wewnętrznego oporu, jaki w tradycji żydowskiej (szczególnie tej późniejszej) mógł budzić zawód kata. Człowiek profesjonalnie przygotowany w sztuce uśmiercania budził obrzydzenie i nie znajdował akceptacji społecznej w Izraelu, podobnie zresztą jak w innych starożytnych społeczeństwach poza cesarstwem rzymskim, gdzie prawo opisywało takiego człowieka słowem *carnifex* (oprawca)²³.

19 Trudno zrekonstruować we wszystkich szczegółach system sędowiczy w przed- i powygnaniowym Izraelu, jak słusznie zauważa Waltke. Por. B.K. Waltke, *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007) 491, przyp. 33: „We do not know the details of the Israelite court system. Evidently, in Israel’s theocracy, both the priest, who knew the law, and other judges respected by the people were involved in the judicial process”.

20 Por. też 1 Krl 21,10; Lb 15,33; Jr 26,8.

21 Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un’interpretazione* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000) 402: „[...] Gesù rifiuta la fine prematura, l’accelerazione della fine per mezzo di un verdetto di condanna a morte [...]”.

22 R.L. Harris – G.L. Archer – B.K. Waltke (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980) II, 648.

23 E.M. Good, „Capital Punishment and Its Alternatives in Ancient Near Eastern Law”, *Stanford Law Review* 19 (1967) 947-977. Analiza kodeksu karnego Pentateuchu: por. A. Phillips, *Ancient Israel’s Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Basil Blackwell, 1970); tenże, *Essays on Biblical Law* (London – New York: Sheffield Academic Press, 2004).

1.2.2. „Prędkie świadek” w żydowskiej tradycji pozabiblijnej

W żydowskiej tradycji pozabiblijnej mamy jedynie cztery teksty, które mogą wskazywać na istnienie instytucji „prędkiego świadka” w okresie międzytestamentalnym i pobiblijnym (11Q19 55,0; *m.Sanh* 6,4; *SifDev Haazinu* 306; *SifBam Szelah* 114).

a) Qumran

Pierwszym przykładem jest Zwój Świątyni znaleziony w Qumran (11Q19 = 11QTemple^a)²⁴. Znajduje się w nim prawodawstwo z Pwt 13,10-11:

כי הרוג תהרגנו ידכה תהיה בו בריאשונה להמיתו ויד כול העם באחרונה וסקלתו באבנים ומת
(11Q19 55,0; por. też 11Q20 16,6)

Winienesz go (= bluźniercę) zabić. Pierwszy (בריאשונה) podniesiesz rękę, aby go zgładzić, a potem cały lud. Ukamienujesz go na śmierć²⁵.

Przepisy w Zwoju Świątyni, pochodzące w głównej mierze z Pentateuchu, są uporządkowanym obrazem prawodawstwa Izraela epoki hasmonejskiej (druga połowa II w. przed Chr.)²⁶. Są więc dowodem na to, że zachowywały swą moc prawną, nawet jeśli zostały poszerzone o nowe prawa dotyczące rytuału i świątyni oraz wykładnie stojące w sprzeczności z ówczesną tradycją faryzejską²⁷. I choć nadal nie rozstrzygnięto, czy Zwój Świątyni jest

- ²⁴ Zwój Świątynny jest najdłuższym niebiblijnym zwojem znalezionym w Qumran. Spisany po hebrajsku przedstawia nową świątynię w Jerozolimie i aktualizuje legislację Księgi Powtórnego Prawa. Ciekawe jest to, że plan Świątyni Jerozolimskiej w niczym nie przypomina tej zbudowanej po wygnaniu babilońskim (być może w ten sposób podkreślony zostaje jej wymiar eschatologiczny). Ponadto prawa lewitów zostają poszerzone kosztem przywilejów i funkcji kapłanów, w czym Zwój Świątyni przypomina Księgi Kronik. Por. krytyczne wydanie: Y. Yadin, *Megillat ham-miqdash: The Temple Scroll*, 3 tomy + suplementy (Jerozolima: Israel Exploration Society, 1977) (wyd. ang. popr. 1983), plansze 16-82; [http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/11Q20-1](http://dss.collections.imj.org.il/temple) [dostęp: 1.06.2016]; inne wersje tego samego tekstu to 4Q524, 11Q20 i 11Q21. Por. też W. Tyloch, „Zwój Świątynny”, *Euhemer* 27/3 (1983) 3-20; 28/1 (1984) 3-20; 28/2 (1984) 11-28; 28/3 (1984) 9-27; M. Parchem, *Świątynia według zwoju z grotty 11 w Qumran* (Warszawa: Vocatio, 2006); P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005) 85-99.
- ²⁵ Nie wiedzieć czemu Muchowski nie daje tłumaczenia 11Q19 55:0, natomiast tłumaczenie 11Q20 16:6 pojawia się pod inną numeracją (11Q20 20:6) – por. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego* (Kraków: The Enigma Press, 1996) 426, 439.
- ²⁶ Niektórzy przesuwają datę powstania Zwoju na tzw. okres herodiański, obejmujący lata 53 przed Chr. – 21 po Chr.
- ²⁷ Faryzeuszom nie było po drodze z polityką religijną prowadzoną przez króla Jana Hirkana I, co zbliżyło go do kręgów saducejskich: M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela* (Warszawa: PIW,

kodeksem legislacyjnym wspólnoty qumrańskiej (jak uważa większość badaczy), czy też swym zakresem obejmuje porządek prawny całego Izraela, bez wątpienia dobrze ilustruje rzeczywistość państwa żydowskiego za panowania Jana Hirkana I (lata 134-104 przed Chr.).

Zacytowane powyżej zdanie należy do dłuższego fragmentu z Pwt 13,1-10, który w Zwoju Świątyni jest przytoczony w całości. Żyd miał więc święty obowiązek obrony absolutnego monoteizmu w Izraelu. I ktokolwiek nakłaniałby go do bałwochwalstwa, musiał być ukarany śmiercią, nawet jeśli chodziłoby o najbliższego krewnego lub człowieka o ugruntowanej pozycji społecznej, jakim był na przykład prorok. Nawiązanie do Kodeksu deuteronomistycznego (Pwt 12-26), szczególnie do tej części, w której mowa jest o wierności Jahwe, uwypukla odpowiedzialność Żyda tamtego okresu za czystość jahwizmu i za prawdę składanego świadectwa. Ta odpowiedzialność przybierała formę kontroli społecznej nawet nad najbliższymi i była wprzęgnięta w szeroko zakrojoną politykę dynastii hasmonejskiej, która dążyła do wyeliminowania ze swego terytorium wszelkich praktyk bałwochwalczych. Dowodem tego były przymusowe nawrócenia arabskich plemion Idumejczyków i Iturejczyków znajdujących się w granicach państwa żydowskiego²⁸. Brak podporządkowania się woli władcy karano wygnaniem. Paradoksalnie, ten rygoryzm prawny, chroniąc tożsamość religijną Żydów, pozwalał im na bliższe kontakty z kulturą hellenistyczną, ponieważ wykluczał niebezpieczeństwo przejmowania wierzeń bałwochwalczych.

b) Miszna

Drugim przykładem jest traktat Sanhedryn w Misznie (*m.Sanh* 6,4), który reguluje działalność różnego rodzaju sądów i procedury sądowe. W przytoczonym poniżej fragmencie najpierw opisuje miejsce i sposób kamienowania. Następnie, cytując Pwt 17,7, uzasadnia, dlaczego cała społeczność Izraela ma obowiązek wykonać wyrok śmierci przez ukamienowanie, gdyby wcześniejsze próby uśmiercenia skazańca przez dwóch świadków nie odniosły żadnego efektu. Ale i w tym tekście przywilej pierwszeństwa w wykonaniu wyroku był po stronie świadków, którzy nie mogli się od tej powinności

1991) 252; por. też S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: The Enigma Press, 1994) 99-101.

²⁸ Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, 252; L.I. Levine, „Okres hellenistyczny. Aleksander Wielki. Narodziny i upadek dynastii hasmonejskiej”, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio, 1999) 355-356; A. Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013) 225.

uchylić. A zatem musieli być świadomi ciężaru odpowiedzialności, jaki na nich spoczywał za złożone oskarżenie.

בית סקילה הנה גבוה שתי קומות אהד מן העדים דוהפו על מתניו ונהפה על לבו הפכו על
מתניו ואם מת יצא ואם לאו העיד השני נוטל את האבן ונותנה על לבו ואם מת פה יצא
ואם לאו רגמתו בכל ישראל שנגמר יד העדים תהיה בו...
(m.Sanh 6,4)

Miejsce kamieniowania wznosiło się na wysokość dwóch mężczyzn. Jeden ze świadków pchał go (= skazańca) w uda/biodra tak, żeby upadł na plecy. Ale jeśli upadł twarzą do ziemi (dosł. na serce), należało go odwrócić. Jeśli umarł (z powodu pierwszego upadku), nic więcej nie należało robić. Jeśli nie umarł, drugi świadek brał kamień i ciskał nim w serce (skazańca). Jeśli umarł, nic więcej nie należało robić. Jeśli nie umarł, wszyscy Izraelici (stojący dokoła) mieli obowiązek go ukamienować, jak jest napisane: „**Ręka świadków pierwsza (בְּרֵאשִׁיטָה) się wzniesie przeciw niemu**, a potem...” (Pwt 17,7)²⁹.

Miszna jest kodeksem legislacyjnym, tzw. halachą, która miała być normatywną wykładnią prawa dla Żydów mieszkających w Palestynie³⁰. Została spisana przez rabiego Jehudę, który za przyzwoleniem Rzymian przez pół wieku (lata 170-220 po Chr.) był *de facto* regensem Żydów palestyńskich, piastując zaszczytny urząd żydowskiego patriarchy (אֲשִׁיטָה) mieście Seforis w Galilei³¹. Cieszył się zaufaniem rzymskich cesarzy Antoniusza Piusa, Marka Aureliusza, a także Septymiusza Sewera i jego dynastii. Niejeden z nich nazywał go swym przyjacielem³². Wpływy na dworze cesarskim (autentyczne czy rzekome) umacniały jego autorytet wśród Żydów, również tych żyjących w diasporze. Najważniejszym osiągnięciem rabiego Jehudy była właśnie Miszna, w której zebrał prawa pochodzące z ustnej tradycji faryzejskiej, głównie ze szkoły rabiego Hillela. Miszna przekazuje prawodawstwo konkurencyjne do praw zawartych w Zwoju Świątyni i jest ważnym punktem odniesienia dla Żydów, którzy po śmierci cesarza Hadriana (138 r. po Chr.) mogli ponownie zamieszkać w Jerozolimie i publicznie wyznawać swą wiarę. Jest więc obrazem konkretnej epoki historycznej w życiu palestyńskich wspólnot żydowskich (rabinicznych i nie

²⁹ Tłumaczenie własne – A.Z.

³⁰ Miszna, żeby wzmocnić swój autorytet wśród Żydów, wywodziła swój autorytet od Mojżesza (m.Av 1,1-12nn).

³¹ Choć spisanie Miszny przypada na II w. po Chr., należy pamiętać, że prawa, które w niej się znajdują, pochodzą z okresu obejmującego około trzy stulecia (II w. przed Chr – I w. po Chr.).

³² Jedynymi źródłami w tej kwestii są pisma i legendy rabinów, dlatego nie ma jasności co do rzeczywistego charakteru relacji cesarzy rzymskich z judaizmem. Por. Sh.J.D. Cohen, „Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)”, *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny* (red. H. Shanks) (Warszawa: Vocatio, 2013) 326-331.

tylko), kiedy po okresie prześladowań należało odnaleźć się w nowej rzeczywistości i znaleźć przewodnika dla swoich decyzji. Potrzebne było nowe prawo³³.

Cytat z *m.Sanh* 6,4 za pomocą obrazowego języka potwierdza normatywność Tory spisanej. Prawo Pwt 17,7 ma nadal obowiązywać. I w tej kwestii nie ma różnicy ze Zwojem Świątyni. Jednak w odróżnieniu od niego Miszna wyraźnie przesuwając akcent z osobistej odpowiedzialności za złożenie świadectwa (a taki był duch prawa dotyczącego świadków: Kpł 5,1; 24,14; Pwt 13,9-10; 17,7; Prz 29,24) na przestrzeganie formalnej procedury wykonania wyroku³⁴. Wszyscy zaangażowani w jego wykonanie mają skrupulatnie wypełnić przepisy proceduralne, które za pomocą kazuistyki starały się przewidzieć rozmaite przypadki. I choć rola świadków pozostała niezmienną, umysły legislatorów tamtego okresu zaprzętały problem praktycznego zastosowania tego prawa w konkretnym życiu. Było to spowodowane zamieszaniem wokół Tory, która tak dokładanych kwestii nie poruszała. Jeżeli więc Tora miała rangę obowiązującego prawa, Miszna miała charakter rozporządzenia administracyjnego. Ale tym samym niosła ze sobą ryzyko formalizmu, wokół którego narosło wiele jałowych dyskusji zaciemniających wagę religijnych instytucji, na przykład takich, jak instytucja świadka³⁵. Jednak pomimo tego przesunięcia akcentów instytucja świadka przetrwała i w swej istocie niewiele różniła się od swego biblijnego pierwowzoru, nadal wskazując na odpowiedzialność wobec Boga i wspólnoty.

c) Halachiczne midrasze

Dwa ostatnie przykłady są zaczerpnięte z halachicznych midrasz do Księgi Powtórzonego Prawa (*Sifre Devarim*) i do Księgi Liczb (*Sifre Bamidbar*), pochodzących z tej samej co Miszna, tradycji tanaickiej. I choć odzwierciedlają nauczanie rabiego Akiby i rabiego Iszmaela, żyjących na przełomie I i II w. po Chr., ich końcowa redakcja przypada najprawdopodobniej na okres pomisznaicki (III-IV w. po Chr.)³⁶.

Dla wygody czytelnika opatrzyliśmy oba teksty wokalizacją, zgodnie z zasadami masoretów, rozszerzając jednocześnie tanaickie skróty. Oba przytoczone tutaj tanaickie teksty cytują dosłownie Pwt 17,7.

33 J.H. Schoeps (red.), *Nowy leksykon judaistyczny* (Warszawa: Cyklady, 2007) 388-389.

34 Niekoniecznie przez ukamienowanie, ale – jak widzimy – również przez zepchnięcie skazańca z wysokości około 4 metrów.

35 Jest symptomatyczne, że Miszna nie mówi nic o konsekwencjach za złożenie fałszywego świadectwa.

36 Mędała, *Wprowadzenie do literatury*, 375-376.

רבי בנאָה אומר בזמן שאדם מתחייב אין פושטין בו יד אלא עידיו שנגאמר יד העדים תהיה בו בראשונה
 להמית (י) ואחר כך בני אדם שמשמשין ויד כל העם באחרונה
 כך בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מה נאמר בהן וחרה אף יהיה בכם ועצר את השמים
 ואחר כך פירענ(י) את משמש(י) ויבאות שנגאמר ואבדתם מהרה
*Sifre Devarim do Pwt 32,1 (= Haazinu 306)*³⁷

Rabbi Bannaa mawiał: „Jeśli ktoś jest winny, nikt nie podniesie na niego ręki prócz jego świadków, jak zostało powiedziane: «Ręka świadków pierwsza (בְּרֵאשׁוֹנָה) wzniesie się przeciw niemu, aby go zgładzić» (Pwt 17,7), a następnie (pozostali) ludzie, którzy wystąpią stopniowo, bo (zostało powiedziane): «potem (wzniesie się) ręka całego ludu»”.

(I przez analogię):

„Jeśli Izraelici nie wykonają woli Boga, co zostanie im wykazane, wtedy «gniew Pana rozpali się przeciw wam i zamknie On niebo...» (Pwt 11,17), a następnie nieszczęścia nadejdą stopniowo, bo zostało powiedziane: «i prędko (מְהֵרָה) zginiecie»” (Pwt 11,17)³⁸.

Z kolei, przykład z *Sifre Bamidbar* do Lb 15,35-36 (= *Szelah* 114) nawiązuje do sytuacji opisanej w Lb 15,32-36, kiedy przyłapano pewnego człowieka na zbieraniu drewna w szabat. Decyzja Mojżesza, że ów człowiek ma zostać zgładzony przez ukamienowanie, zostaje skomentowana w dyskusji między rabinami. Wyraźnie widać, że w swej argumentacji odwołują się do uświęconej tradycją biblijną instytucji świadka, który rzuca kamień przeciwko skazańcowi³⁹.

הקודש ויאמר ויאמר יהוה אל משה מות יומת האיש לדורות
 רגום אותו באבנים לשעה
 כל העדה במעמד כל העדה
 אתה אומר במעמד כל העדה או כל העדה כשמועו
 תלוד לומר יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו
 הא מה תלמוד לומר כל העדה במעמד כל העדה

³⁷ Rekonstrukcja tekstu na podstawie manuskryptu 150, znajdującego się w Bibliotece Bodlejańskiej w Oxfordzie:

ר' בנאה או' בזמן שאדם מתחייב אין פושטין בו יד אלא עידיו שנ' יד העדים תהיה בו בראשונה להמית ואחר כך בני אדם שמשמשין ויד כל העם באחרונה כך בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מה נאמר בהן וחרה אף יי בכם ועצר את השמים ואחר כך פורענות משמשת ובאות שנ' ואבדתם מהרה

³⁸ Tłumaczenie własne – A.Z.

³⁹ Podobnie jak midrasz *SifDev Haazinu* 306 również ten jest zrekonstruowany na podstawie MS Oxford 150 (por. przyp. 37):

הקודש ויאמר ויאמר יי אל משה מות יומת האיש לדורות רגום אותו באבנים לשעה כל העדה במעמד כל העדה את' או' במעמד כל העדה או כל העדה כשמועו ת' יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו הא מה ת' כל העדה במעמד כל העדה ויצאו אותו כל העדה מגיד שכל חייבי מיתות נהרגין חוץ לבית דין וירגמו אותו באבנים כת' אח' אומ' וירגמו אותו באבנים וכת' אח' אומ' וירגמו אותו אבן כיצד נתקיימו שני כתובי' הללו

וַיֵּצִיאוּ אוֹתוֹ כָּל הָעֵדָה מִגֵּיד שֶׁכָּל חַיִּיבֵי מִיתוֹת נִהְרָגִין חוּץ לְבֵית דִּין
 וַיִּרְגְּמוּ אוֹתוֹ בְּאֲבָנִים
 כִּתְלֹמֵד אֶחָד אוֹמֵר וַיִּרְגְּמוּ אוֹתוֹ בְּאֲבָנִים וְכִתְלֹמֵד אֶחָד אוֹמֵר וַיִּרְגְּמוּ אוֹתוֹ אֶבֶן
 כִּיִּצַד נִתְקַיְימוּ שְׁנֵי כְּתוּבִים הֶלְלוּ (=הֶלְלוּ)
Sifre Bamidbar do Lb 15,35-36 (= Szelah 114)

To przecież Święty powiedział:

- „Pan powiedział do Mojżesza: «Człowiek ten musi umrzeć...» – takie jest prawo dla przyszłych pokoleń;
- «... ma zostać ukamienowany» – takie jest prawo w tej szczególnej chwili;
- «... całe zgromadzenie» – (a więc) w obecności całego zgromadzenia;
- Ty mówisz, że (dokona się to) w obecności całego zgromadzenia. A może całe zgromadzenie (ma kamienować) w sensie dosłownym?
- Pismo uczy, że «ręka świadków wznieś się pierwsza (בְּרֵאשׁוֹנָה) przeciw niemu, żeby go zgładzić» (Pwt 17,7).
- No i proszę, czego uczy Pismo?
- «...całe zgromadzenie», czyli w obecności całego zgromadzenia...
- «Wyprowadziło go całe zgromadzenie...» – te słowa wskazują, że wszyscy, którzy podlegają karze śmierci, zostają zgładzeni poza budynkiem sądu;
- «...i ukamienowało go...» – jeden werset Pisma mówi: «ukamienowało go kamieniami (liczba mnoga)» (Lb 15,36), natomiast inny werset Pisma mówi: «ukamienowało go kamieniem (liczba pojedyncza)» (Kpł 24,23) – w jaki sposób pogodzić te dwa wersety?⁴⁰

W odpowiedzi na postawione pytanie midrasz cytuje fragment Miszny (*m.Sanh 6,4*; por. wyżej § 1.2.2.b), który wychodząc z Pwt 17,7, dekretował, że drugi świadek powinien cisnąć w serce skazańca *jeden* kamień (liczba pojedyncza), a jeśli to nie odniesie skutku, wówczas Izraelici stojący dokoła mają obowiązek go ukamienować (w domyśle *kamieniami* – liczba mnoga⁴¹). W ten sposób midrasz wskazuje na wewnętrzną zgodność biblijnego prawodawstwa, która dla Żydów tamtego okresu była niezwykle ważna nawet w tak błahej (w naszym odczuciu) sprawie. Pozorna sprzeczność obu wersetów z Lb 15,36 i Kpł 24,23 znajdowała więc swoje wyjaśnienie i punkt konwergencji w Misznie, która przed powstaniem Talmudu stanowiła dla rabinów normatywną wykładnię prawa Mojżeszowego. Wskazuje na to rozstrzygający ton ostatniej wypowiedzi midraszowego wywodu: וַיִּרְגְּמוּ אוֹתוֹ אֶבֶן (,Dlatego jedna znaleziona wypowiedź mówi: «ukamienować go kamieniami», a druga znaleziona wypowiedź mówi: «i ukamienowali go kamieniem»).

⁴⁰ Tłumaczenie własne – A.Z.

⁴¹ Miszna zakłada, że skoro Izraelici (liczba mnoga) wykonujący wyrok stanowią grupę osób, to używają przy tej czynności większej liczby kamieni.

Warto zauważyć, że w *SifBam Szelah* 114 prawo z Pwt 17,7 służy jedynie jako argument rozstrzygający kwestię, czy zgromadzenie ma uczestniczyć czynnie czy biernie w akcie kamienowania. Natomiast cała uwaga rabina skupia się, o wiele bardziej niż w Misznie, na tak drobnych szczegółach proceduralnych, że w swym dociekaniu dochodzi on do granic absurdu, skoro musi ustalić, czy przy wykonaniu wyroku należy użyć jednego, czy wielu kamieni. Jednak w gąszczu tych zawłości nie umyka naszej uwadze fakt, że również w okresie pomisznaickim instytucja świadka jako wykonawcy wyroku nadal obowiązywała w Palestynie i nikt jej nie podważał, choć jej waga i związane z nią ciężar odpowiedzialności za złożenie świadectwa były przyćmione dyskusjami drugorzędnymi.

Na tym tle midrasz *SifDev Haazinu* 306, który zacytowaliśmy jako pierwszy, jest ciekawszym nawiązaniem do Pwt 17,7. Ustanawia bowiem analogię między świadkami w procesie sądowym a niebem i ziemią⁴², które w Pwt 32,1 są wezwane na świadków Mojżesza i jego Tory (por. też Pwt 4,26; 30,19; 31,28)⁴³. Rozwijając tę analogię, rabin zauważa, że we fragmencie z Pwt 11,16-17 niebo i ziemia reagują na bałwochwalstwo Izraela dokładnie tak samo, jak w duchu prawa Mojżeszowego zareagowałby człowiek będący świadkiem podobnego wykroczenia. Niebo zamyka się, zsyłając suszę, a ziemia staje się nieurodzajna, co skutkuje całą serią nieszczęść, które *szybko* (מְהֵרָה) doprowadzają do zagłady wiarołomnych mieszkańców (por. też Joz 23,16)⁴⁴. Reakcja nieba i ziemi nie jest jednak automatyczna. Deuteronomista stojący na straży absolutnego monoteizmu izraelskiego wystrzega się od przypisania niebu i ziemi jakiegokolwiek inicjatywy. Nie chce bowiem zasugerować, że niebo i ziemia są istotami samodzielnymi, mającymi boskie prerogatywy, jak miało to miejsce u ludów ościennych. Dlatego, żeby rozwiać wszelkie wątpliwości, wszystko dzieje się z woli Jahwe. Niebo i ziemia pozostają podporządkowane Jedynemu Bogu, Stwórcy wszechświata (Pwt 11,17)⁴⁵, i są jedynie symbolem Jego niezmiennej woli, utrwalonej w niezmienności porządku stworzenia⁴⁶.

42 M. Delcor, „Les attaches littéraires, l'origine et la signification de l'expression biblique «prendre témoin le ciel et la terre»”, *VT* 16 (1966) 8-25.

43 A.D.H. Mayes, *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 382; W.L. Moran, „Some Remarks on the Song of Moses”, *Bib* 43 (1962) 317-327; H.B. Huffmon, „The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *JBL* 78 (1959) 285-295.

44 J.H. Tigay, „Excursus 30: The Poem Ha'azinu”, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1996) 299, 508-513.

45 Podobną analogię znajdujemy w Ps 89,37-38, gdzie świadkami Boga są słońce i księżyc.

46 S.R. Driver, *Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1960³) 72: „Heaven and earth, representing the unchangeable and ever-present fabric of the Universe are witness of the fact that consequences of Israel's disobedience have thus been foretold to it”.

1.3. „Prędki świadek” jako strażnik przymierza

Midrasz *SifDev Haazinu* 306 bardziej niż pozostałe teksty może być pomocny przy interpretacji wyrażenia „prędki świadek” (עֵד מְהֵרָה)⁴⁷. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, w *SifDev Haazinu* 306 przysłówek *szybko* (מְהֵרָה) wywodzi się z tego samego źródłosłowu co imiesłów *prędki* מְהֵרָה, i odnosi się do bezzwłocznego wykonania wyroku i szybkiego zgładzenia winowajcy⁴⁸. Po drugie, midrasz wyraźnie podkreśla, że świadkowie – niebo i ziemia – działają z Bożego nakazu i jako *longa manus* Boga wykonują Jego wyrok⁴⁹.

Ta midraszowa analogia, łącząca trzy teksty biblijne (odpowiednio Pwt 32,1; 17,7; 11,17), ukazuje, że status świadków znajduje swe umocowanie w ścisłej zależności od Boskiego Sędziego. Świadkowie działają w Jego imieniu i stają się niejako stróżami i obrońcami świętości przymierza, które otwierało przed Izraelitami przestrzeń życia we wspólnocie ze Świętym Bogiem (Wj 19,6; Kpł 19,2-3). W takiej lekturze odpowiedzialność świadków opierałaby się na wartości bezwzględnej, której było podporządkowane wszystko inne, nawet ludzkie życie. Tą wartością bezwzględną było przymierze synajskie.

Owszem, wartość ludzkiego życia i prawdziwego świadectwa były chronione piątym i ósmym przykazaniem Dekalogu i konsekwencjami, jakie groziły fałszywym świadkom za oskarżenie, którym mogli doprowadzić do zabójstwa niewinnych ludzi⁵⁰. Ale te przykazania nie ukazywały, na czym *de facto* opierała się odpowiedzialność świadka i dlaczego złożenie świadectwa było wypełnieniem religijnego obowiązku względem Jahwe. Wyrażone w formie zakazu były jedynie restrykcją mającą stawić czoło nadużyciom bądź nikczemnym manipulacjom instytucją świadka (Dn 13,21-23). Zawężyły więc pole uwagi do kwestii bez wątpienia ważnych, ale niedotykających istoty świadectwa w sposób pozytywny.

47 Spisanie Miszny i Księgę Malachiasza dzieli ponad 500 lat. Miszna przechowuje jednak tradycję wcześniejszą (por. przyp. 31), ponadto rozwija i reinterpretuje instytucję świadka wywodzącą się z teologii deuteronomistycznej, do której nawiązuje Malachiasz. Warto też pamiętać, że w naszej egzegezie teksty miszniczne są jednym z wielu elementów argumentacji. Samo odniesienie do Miszny byłoby niewystarczające.

48 Freudenstein, „A Swift Witness”, 116.

49 Warto też zwrócić uwagę, że halachiczny midrasz *Sifre Devarim* w innych dwóch miejscach (*SifDev Re'eh* 117 i *SifDev Ki Tetse* 277-279) opisuje Boga participium מְהֵרָה w swoim szybkim działaniu na rzecz biednych i uciemiężnych. Jednak w tych opisach nie ma bezpośredniego odniesienia do instytucji świadka, dlatego nie zostały przez nas uwzględnione.

50 Por. bardzo dobrze opracowane hasło C. van Leeuwen, „רָעַף”, w: E. Jenni – C. Westermann (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997) II, 839-846.

Pozytywne znaczenie świadectwa znajdujemy natomiast w Księdze Potworzonego Prawa. Wszędzie tam, gdzie pośrednio lub bezpośrednio mówi się o świadku, autor dodaje „usuniesz zło spośród siebie” (בְּעֵרְתָּ הָרָע מִקִּרְבְּךָ: Pwt 13,5; 17,7.12; 19,19; 22,21-22.24; 24,7). Świadomość odpowiedzialności i konieczność natychmiastowej reakcji wynikały bezpośrednio z Bożego mandatu: „usuniesz zło spośród siebie”. Jeśli takie było główne zadanie świadka, wszyscy Izraelici stawali się współodpowiedzialni za przymierze z Bogiem i musieli odpowiednio zareagować w przypadku jego naruszenia. Świadek czuwał nad swoją rodziną, klanem, całą wspólnotą. Dbał o świętość ich życia i wypełniał wolę Boga, pomagając całej społeczności Izraela w realizacji publicznego obowiązan: „Uczynimy wszystko, co Pan nakazał” (Wj 19,8). Jego czujność miała być gwarancją, że Izrael dochowa wierności Bogu.

Instytucja świadka, umocowana w woli Bożej, była więc formą samokontroli społecznej, wspólnotowym zobowiązaniem wobec Boga, że całe zgromadzenie Izraela (כָּל-קְהֵל יִשְׂרָאֵל) pozostanie nieskalane⁵¹. Najlepiej widać to w momencie odnowienia przymierza w Sychem (Joz 24,1-28). Jozue, słysząc, że Izraelici odrzucają bałwochwalstwo i jednomyślnie wyznają: „Chcemy służyć Panu” (Joz 24,21b), nakłada na nich brzemień odpowiedzialności za nich samych i za ich bliskich (Joz 24,22; Pwt 31,26):

Jozue odpowiedział ludowi: Wy jesteście świadkami przeciw samym sobie (עֵדִים אַתֶּם בְּכֶם), że wybraliście Pana, aby Mu służyć. I odpowiedzieli: Jesteśmy świadkami (Joz 24,22).

Strony zawierające przymierze stają się jednocześnie jego świadkami (w traktatach hetyckich nie było to możliwe)⁵² i mogą przysięgać na siebie jako na najbardziej wiarygodne źródła wiedzy o właściwym bądź niewłaściwym wypełnieniu podjętych zobowiązań. Dotyczy to zarówno Izraela, jak i Boga. Izrael jest stroną/świadkiem, ale stroną/świadkiem jest również

⁵¹ Instytucja świadka musiała zyskiwać na znaczeniu po upadku powstania Bar Kochby (135 r. po Chr.) w początkowym okresie judaizmu rabinicznego, kiedy rabini stopniowo przejmowali kontrolę społeczną nad wspólnotą żydowską w Palestynie, w szczególności w sądownictwie i prawie małżeńskim.

⁵² Wyjście poza szablony traktatów hetyckich sprawia, że nie są one aż tak pomocne do całościowego wyjaśnienia oryginalności przymierza synajskiego, jak uważano w połowie XX w., kiedy były one stałym punktem odniesienia przy opisie teologii przymierza: por. np. G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg: The Biblical Colloquium, 1955); K. Baltzer, *Das Bundesformular* (WMANT 4; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960); D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (AnBib 21A; Rzym; Pontificio Istituto Biblico, 1978). Zrozumiała staje się więc pozycja Delcora, który badając pochodzenie wyrażenia „przysięgać na niebo i ziemię” na podstawie schematu przymierzy hetyckich, uważa inaczej. Por. Delcor, „Les attaches littéraires”, 10: „Il est bien évident que dans un contrat où le peuple et Yahwe lui-même constituaient les deux partenaires, Yahwe ne pouvait être pris comme témoin ou comme garant de l'Alliance”.

Jahwe (Jr 29,23; por. też Rdz 31,50; 1 Sm 12,5; 20,23.42; Jr 42,5; Mi 1,2; Ml 2,14; 3,5b; Hi 16,19)⁵³. Nie oznacza to jednak, że Bóg i Izrael stoją na równej płaszczyźnie wobec siebie. Przymierze synajskie jest związkiem dwóch nierównoprawnych partnerów, w którym Bóg pozostaje Bogiem, Panem i Mistrzem, a Izrael – Jego stworzeniem, gościem i uczniem. A zatem Izrael w roli świadka też jest podporządkowany Bogu. To podporządkowanie sprawia, że prawdziwy świadek nigdy nie działał autonomicznie pod wpływem emocji (*non in commotione Dominus* – 1 Krl 19,11), kaprysu, niezaspokojonej ciekawości czy niezdrowego poszukiwania samospełnienia. Świadomość przebywania na „świętej ziemi”, której granice wyznaczyło przymierze synajskie, rodziła w nim raczej poczucie misji otrzymanej od Jahwe i wypełnianej w Jego imieniu. Innymi słowy, bycie świadkiem to była jednocześnie odpowiedzialność i godność: odpowiedzialność za wierność przymierzu i godność Bożego posłańca. Jeśli więc w obecności i działaniu prawdziwych świadków odzwierciedlała się obecność i działanie samego Boga, urząd świadka był w swej istocie funkcją prorocką i niewykluczone, że geneza profetyzmu, typowego dla Izraela, związana jest właśnie z tym urzędem i z ludźmi, którzy brali sobie do serca Boży nakaz „usuniesz zło spośród siebie” i poważnie go realizowali.

1.4. Konkluzja: „prędkie świadek” oskarżyciel czy kat?

Filologiczna analiza (zob. § 1.1.), pomocna w uwypukleniu pozycji syntaktycznej wyrażenia „prędkie świadek” (עֵד מְהֵרָה), nie wystarcza do jego właściwego zrozumienia. Nie bierze bowiem pod uwagę szerszego kontekstu społeczno-religijnego, w którym instytucja świadka funkcjonowała i miała swoje teologiczne uzasadnienie. Ponadto taka analiza, wyobcowana z kontekstu religijnego, niesie ze sobą ryzyko narzucenia tej starotestamentalnej instytucji kategorii prawa rzymskiego i wypaczenia jej pierwotnego sensu. Stąd niezbędne było powiązanie Ml 3,5b z innymi tekstami (por. § 1.2.), które umożliwiają przybliżenie współczesnemu czytelnikowi obrazu Boga,

⁵³ P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* (LD 88; Paris: Cerf, 1976) 121. Ten problem porusza T. Veijola, „The Witness in the Clouds: Ps 89:38”, *JBL* 107/3 (1988) 417 w swojej krytycznej dyskusji z E.T. Mullen, Jr., „The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38”, *JBL* 102 (1983) 207-218, i z P.G. Mosca, „Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38”, *JBL* 105 (1986) 27-37: „[...] how Yahweh could at the same time act both as a partner of the covenant and as its witness. [...] in the covenantal context even the people may be invoked as witnesses against themselves [...]. The same is even more consistent in the case of Yahweh, who by nature had to take a double role in the covenant: on the one hand he was a partner, and on the other hand he was the guarantor and witness of the covenant as well”.

„prędkiego świadka” w takim sensie, w jakim mógł być on rozumiany przez bezpośrednich adresatów proroka Malachiasza, a mianowicie w odniesieniu do prawodawstwa Mojżeszowego i teologii z nim związanej (zob. § 1.3.).

Na podstawie tekstów biblijnych i pozabiblijnych (zob. wyżej §§ 1.2.1. i 1.2.2.) można więc stwierdzić, że instytucja „prędkiego świadka” wywodzi się z teologii deuteronomistycznej (tekstem najstarszym, a więc wyjściowym dla pozostałych jest Pwt 17,7; por. też Pwt 11,17; 13,9). Następnie znajduje swój wyraz w tradycji kapłańskiej (Kpł 5,1; 24,14), mądrościowej (Prz 29,24; por. też 19,5; 21,28) i późnoprorockiej (Ml 3,5b). Jej istnienie jest potwierdzone w okresie hasmonejskim (Zwój Świątyni) i w tzw. okresie tanaickim, kiedy rodzi się judaizm rabiniczny (Miszna i midrasze). Z kolei wyrazem kryzysu tej instytucji bądź zwątpienia w jej sens mogą być słowa Koheleta z początku III w. przed Chr. (Koh 8,11)⁵⁴ oraz pochodzące z tego samego okresu słowa z Iz 26,10, będące częścią tzw. apokalipsy Izajasza (Iz 24–27):

Ponieważ wyroku nad czynem złym nie wykonuje się szybko (הַרְרָה), dlatego serce synów ludzkich bardzo jest skore do czynów złych (Koh 8,11).

Jeżeli okazać łaskę złoczyńcy, nie nauczy się sprawiedliwości. Nieprawość on czyni na ziemi prawych i nie dostrzega majestatu Pana (Iz 26,10).

Nie jest też wykluczone, że już Ml 3,5b z pierwszej połowy V w. przed Chr. jest dalekim echem tego zwątpienia, skoro stanowi bezpośrednią odpowiedź na pytanie „gdzież jest Bóg, sprawiedliwy sędzia?” (Ml 2,17c: por. też Ap 6,10), o czym nie omieszkamy jeszcze powiedzieć.

Zacytowane teksty ukazują, że instytucja świadka nie ograniczała się do czujności nad integralnością przymierza i – w przypadku jego złamania – do złożenia oskarżenia na winowajcę. Świadek w imieniu Boga brał na siebie również ciężar wykonania kary, skupiając w swojej osobie funkcję strażnika, oskarżyciela i kata. I ponosił za to osobistą odpowiedzialność.

⁵⁴ Niewykluczone jednak, że Koh 8,11 odnosi się nie tyle do instytucji „prędkiego świadka”, ile do klasycznej zasady retribucji, której słuszność zaczęto podważać na podstawie ludzkiego doświadczenia („bezbożny wiecie spokojne życie, a sprawiedliwemu dzieje się krzywda”). Tak sugeruje P.J. Scalise, „Malachi 3:13–4:3 – A Book of Remembrance for God-fearers”, *RevEx* 4/95 (1998) 575; podobnie twierdzi Waltke, *An Old Testament Theology*, 960-961.

2. Obraz Boga jako prędkiego świadka w Ml 3,5 – jego znaczenie i wymowa

Obraz Boga, „prędkiego świadka” w Ml 3,5 nawiązuje do instytucji, której głównym celem było usunięcie zła spośród społeczności Izraela i ochrona przymierza synajskiego. Jednak na tle cytowanych wyżej tekstów (zob. §§ 1.2.1. i 1.2.2.) Malachiasz wyeksponował szczególną pozycję Jahwe przybywającego do swej świątyni jako jedynego świadka, który *par excellence* nie potrzebuje ludzkich świadków czy pośredników. Taka wizja Boga wydaje się bardzo kategoriyczna i jednostronna, bo usuwa w cień to, że na mocy zawartego przymierza wszyscy członkowie społeczności izraelskiej też byli świadkami – co więcej – działającymi w Jego imieniu (zob. § 1.3.). Ponadto, w odróżnieniu od cytowanych tekstów mówiących o pierwszeństwie świadka w wykonaniu wyroku (כָּרְאָא שְׂנֵה, „jako pierwszy”), Malachiasz uwypukla jego szybkość (רַמְהֵרַק „jako prędky”). Nietrudno zauważyć, że skoro pierwszeństwo i szybkość nie są synonimami⁵⁵, Malachiaszowy obraz nie jest fotograficzną kalką deuteronomistycznego prawa. Warto więc zadać pytanie o powody i celowość takiego obrazowania, które jeśli nie zrywa z tradycyjnym językiem deuteronomistycznym, to bez wątpienia go modyfikuje.

2.1. Dynamizm Boga-Świadka w Ml 3,1-5

Fakt, że w Ml 3,1-5 Jahwe jest przedstawiony jako świadek, nie jest jeszcze niczym szczególnym w ST. W ST Bóg był wzywany na świadka w formule przysięgi. Nadawał jej odpowiednią rangę i gwarantował jej przestrzeganie. Zapobiegał wiarołomstwu i społecznej anarchii (por. np. Rdz 31,50; 1 Sm 12,5; 20,23.42; Jr 42,5; Ml 2,14). Podobnie w odniesieniu do przymierza synajskiego, które wiązało Izraelitów różnymi zobowiązaniami, Bóg jako świadek dawał gwarancję ich wypełnienia, a w przypadku ich złamania, udzielał świadkom pełnomocnictwa do osądzenia złoczyńcy i wymierzenia kary w swoim imieniu (por. Ps 72,1-4). Nie zaskakuje również to, że w Ml 3,5 Bóg jako świadek bierze w obronę uciśnionych i występuje przeciw ciemnościom. Przecież już od zabójstwa Abla (Rdz 4,10) Bóg był świadkiem krzywd, jakie dotykały sprawiedliwych (por. np. Hi 16,19; Jr 29,23). Świadomość, że Bóg widzi zło, towarzyszyła ludziom i dawała pewność, że ich krzywda zostanie pomszczona przez Boga, a ciemni – ukarani.

⁵⁵ Należy też zauważyć, że skoro Bóg w absolutnym monoteizmie zawsze jest pierwszy, uwypuklenie pierwszeństwa Boga miałooby charakter tautologiczny.

Ml 3,1-5 nie tylko łączy tematycznie te dwa klasyczne toposy (Bóg – gwarant przymierza i Bóg – obrońca uciśnionych) w jeden obraz, ale formalnie nawiązuje również do słów Jeremiasza (Jr 29,23) i Micheasza (Mi 1,2-3), z których każdy ukazuje odpowiednio Boga mówiącego o sobie jako o świadku („[...] Ja wiem o tym i jestem świadkiem” – Jr 29,23) oraz Boga mającego złożyć świadectwo w swojej świątyni („[...] Niech Pan Bóg przeciw wam będzie świadkiem, Pan z pałacu swego świętego! [...]” – Mi 1,2). Bóg-Świadek wypowiadający się w pierwszej osobie (u Jeremiasza) i Bóg-Świadek w swym świętym przybytku (u Micheasza) to jedyne takie obrazy w ST, które znajdują punkt konwergencji w Ml 3,1-5. Jeśli słowa Jeremiasza skupiają uwagę adresata na Bogu, który jest świadkiem jawnego naruszenia przymierza przez cudzołożników i kłamców, słowa Micheasza zapowiadają wystąpienie Boga-Świadka w świątyni przeciwko Judzie i Samarii (Mi 1,5)⁵⁶. Słowa z Ml 3,1-5 brzmiały więc w uszach odbiorców jak wypełnienie Micheaszowego prorocstwa (Mi 1,2-9). Czyż Bóg nie zapowiadał, że zstąpi z wyżyn swojego niebiańskiego pałacu (לְיִקְוֹל: Mi 1,2)? I oto teraz przybywa nagle (פְּתָאֵם) do swej świątyni (לְיִקְוֹל: Ml 3,1).

Na podstawie powyższej analizy łatwo stwierdzić, że obraz z Ml 3,5 jest głęboko zakorzeniony we wcześniejszej tradycji biblijnej. Jednak wcześniejsza tradycja biblijna przedstawiała Boga jako świadka w sposób statyczny i życzeniowy. Bóg jako świadek był opisywany z reguły za pomocą zdań nominalnych z trybem oznajmującym („Bóg jest świadkiem”), bądź z *ius-sivem* („niech Bóg będzie świadkiem”). I choć zawarta była w nich groźba i zapowiedź przyszłego działania, to dopiero Ml 3,1-5 za pomocą zdań werbalnych z serią okoliczników, dopełnień i apozycji kreśli obraz Boga-Świadka w całym dynamizmie (por. też analiza syntaktyczna w § 1.1.). U Malachiasza Bóg-Świadek nie jest już podstawą czy podmiotem przyszłych zobowiązań. Nie jest też adresatem westchnień czy wezwań. Bóg-Świadek w pierwszej osobie podejmuje decyzję o przybyciu i przystępuje do działania, bo chce wypełnić swe zobowiązania względem przymierza synajskiego. Dynamizm Bożego świadectwa w Ml 3,5 zostaje wyrażony w syntaktycznej strukturze zdania za pomocą podmiotu („Boskie ja”), orzeczenia („zbliżyć się”), apozycji/orzecznika („jako prędko świadek”) i dwóch okoliczników celu („na sąd/wyrok” i „przeciw bezbożnikom”).

Syntagma „zbliżyć się do was” (וְקָרַבְתִּי אֵלֵיכֶם) łączy nadejście Boga z „dniem Jahwe” (Iz 13,6; Lm 4,18; So 1,7), który przyniesie zarówno

⁵⁶ Pomijamy tu dyskusję nad problemem, kim są adresaci słów Mi 1,2 – por. Smith, *Micah – Malachi*, 16: „The problem is that vv 2-4 seem to be an oracle against all nations while vv 6-7 clearly contain an oracle against Israel and Judah”.

zbawienie dla sprawiedliwych, jak i karę dla niesprawiedliwych. Ta dwuznaczność semantyczna czasownika קָרַב (zbawienie czy kara?)⁵⁷, kiedy podmiotem zdania jest Bóg, musiała rodzić w sercach słuchaczy niepokój i skłaniać do zrobienia rachunku sumienia. Nie było bowiem jasne, w jaki sposób bliska obecność Jahwe objawi się konkretnie w ich życiu. Czy będzie przyczyną radości z Bożego zbawienia, czy raczej powodem paraliżującego strachu przed gniewem Stwórcy? Choć Bóg-Świadek przychodzi do całej społeczności Izraela (אֲלֵיכֶם: „do was” – Ml 3,5a), dopiero Jego bliskość dokona ostatecznego podziału na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Ml 3,5b). Bliskość Boga-Świadka staje się więc bliskością wartościującą postawy człowieka. Izrael nie tylko wchodzi w bezpośredni, niemal fizyczny kontakt ze swoim Bogiem⁵⁸, ale – podobnie jak w wizji Izajasza w świątyni (Iz 6) – doświadcza egzystencjalnie świętości ontycznej i moralnej Boga, który w ogniu swojej miłości spala to wszystko, co złe i niegodziwe. Taki obraz zachęca słuchaczy do trwania w gotowości przez wypełnianie Bożej woli wyrażonej w przymierzu synajskim.

Nie wydaje się, żeby czasownik קָרַב występował tutaj w ironicznym kontekście⁵⁹, ukazującym paradoksalne skutki nieprzestrzegania przepisów kultycznych⁶⁰: to nie Izraelici zbliżają się do świątyni, żeby złożyć Bogu czystą ofiarę (קָרַב w Hifil), ale to Bóg zbliża się do świątyni (קָרַב w Qal), aby dokonać ich oczyszczenia. Bo choć rzeczywiście קָרַב w Hifil⁶¹, kiedy jego podmiotem jest człowiek, odnosi się często do kultu świątynnego i złożenia Bogu ofiary, to jednak powaga sytuacji opisana w Ml 3,1-5 i szerszy kontekst perykopy wykraczający poza sferę kultu nie pozwalają na taką ironiczną interpretację. Kultyczne użycie czasownika קָרַב – jeśli jest tu obecne – może rzutować, co najwyżej, na znaczenie teologiczne Świątyni Jerozolimskiej, opisanej w Ml 3,1-5 nie w sposób tradycyjny jako miejsce składania ofiar, ale jako *locus eschatologicus*, w którym Bóg dokona sądu nad łamiącymi przymierze.

57 L.J. Coppes, „קָרַב”, *Theological Wordbook of the Old Testament* (red. R.L. Harris – G.L. Archer – B.K. Waltke) (Chicago: Moody Press, 1980) II, 812.

58 Czasownik קָרַב zawiera w sobie odniesienie nie tylko do bliskości czasowej, ale również do bliskości przestrzennej.

59 Tak twierdzi D. Stuart, „Malachi”, *The Minor Profets. An Exegetical and Expository Commentary* (red. T.E. McComiskey) (Grand Rapids: Baker Academic, 1998) 1355-1356: „The verb קָרַב, which connotes coming to or presenting oneself formally at a particular place, is commonly found in sacrifice contexts, referring to coming near the altar (1:8), and this is surely the reason for its ironic use here”.

60 Por. druga dysputa w Ml 1,6–2,9, w szczególności 1,8.11 i 3,3.

61 J. Kühlewein, „קָרַב”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997) III, 1166: „*Qrb* hi. has now become primarily a technical term in cultic language to indicate the «presentation» of sacrificial gifts”.

„Zbliżę się do was טָפֵּן לְפָנָי ” (Ml 3,5a). Świątynia z miejsca ofiarniczego staje się teatrem Bożej sprawiedliwości, do którego Bóg-Świadek przychodzi לְפָנָי . Ponieważ rzeczownik טָפֵּן oznacza „proces sądowy” (Pwt 16,18; Ez 39,21; Iz 40,14) i „wyrok” (So 2,3; Ps 149,9)⁶², powstaje pytanie, na co Bóg przychodzi. Na rozprawę sądową czy na wykonanie wyroku? Funkcja „prędkiego świadka” jako wykonawcy wyroku i precyzja, z jaką zostają wymienieni ci, którzy nie lękają się Jahwe (czarownicy, cudzołożnicy, krzywoprzysięzcy, uciskający robotników, wdowy, sieroty i przybyszów), sugerują, że w Bożym zamysle wyrok już został wydany⁶³. Bóg nie potrzebuje innych dowodów. Skoro On sam był świadkiem podobnych bezeceństw, sąd już się dokonał, a decyzja co do przyszłości przestępców już została podjęta. Bóg jako świadek przybywa więc, żeby wykonać wyrok i zakończyć sprawę. I chce to zrobić bezzwłocznie (רַחֲמָה).

Zdecydowana interwencja Boga w pierwszej osobie dowodzi, że zawiodły mechanizmy kontroli społecznej, które broniły wspólnotę izraelską od wewnątrz przed złem moralnym i religijnym, a osoby najsłabsze – przed nadużyciami i wyzyskiem. Kryzys tych instytucji, wśród których musiała być również instytucja świadka, był *de facto* kryzysem tożsamości narodowo-religijnej Izraela, który pogrążony w marazmie instytucjonalnym i w zaogniającej się sytuacji ekonomiczno-społecznej na początku V w. przed Chr., nie potrafił wyrzesać sam z siebie – na poziomie elit rządzących i kapłańskich – siły do ochrony wartości nadrzędnej, czyli przymierza synajskiego i związanych z nim praw. Dlatego postulat „usuniesz zło spośród siebie”, którego wykonanie brali na siebie jako świadkowie wszyscy członkowie wspólnoty izraelskiej, pozostawał pustym hasłem również na poziomie niższych warstw społecznych. Brakowało pozytywnego impulsu dla odpowiedzi, jakiej wiara Izraela mogła udzielić na wyzwania tamtego okresu. Jedyne bezpośrednia i dynamiczna interwencja Jahwe mogła temu zaradzić i doprowadzić do oczyszczającego przełomu. Malachiasz i związane z nim kręgi prorockie, kreśląc dynamiczny obraz Boga-Świadka, który nie przygląda się biernie złu z wysokości swej transcendencji, lecz przystępuje do działania, wlewa w serca zagubionych Żydów nadzieję, że ten przełom niebawem nadejdzie.

Wtedy zbliżę się do was i wykonam wyrok. I jako świadek szybko wykonam wyrok na uprawiających czary i na cudzołożnikach, na krzywoprzysięzcach i na oszukujących robotnika na wynagrodzeniu, [na uciskających] wdowę i sierotę oraz na tych, co gnębią przybyszów, a Mnie się nie lękają – mówi Pan Zastępów (Ml 3,5).

62 L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio, 2008) I, 613.

63 Podobnie Freudenstein, „A Swift Witness”, 115.

2.2. Szybkość Boga-Świadka

Działanie Boga-Świadka w Ml 3,5 cechuje szybkość. Jednak w kontekście biblijnym nie należy tego interpretować w duchu dzisiejszego humanitaryzmu jako prawa skazańca do szybkiego wykonania wyroku (co rzeczywiście zapewniała późniejsza legislacja rabiniczna)⁶⁴ bądź jako prawa do szybkiego przeprowadzenia procesu sądowego⁶⁵. Taka interpretacja byłaby anachronizmem i odzwierciedlała raczej naszą współczesną wrażliwość niż przekonania autora z V w. przed Chr.

Podwójne podkreślenie szybkości (מִלְפָּנֵי: Ml 3,1b; מִלְפָּנֵי: Ml 3,5b) ma wydźwięk retoryczny i perswazyjny. Warto bowiem zauważyć, że czwarta z sześciu dysput Księgi Malachiasza (Ml 2,17–3,5), do której należy Ml 3,5, zaczyna się od pytania o Bożą sprawiedliwość⁶⁶:

Gdzież jest Bóg, sprawiedliwy sędzia? (אֵלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט) (Ml 2,17d).

Podkreślając szybkość działania, prorok pragnie przekonać adresatów, że w dobie kryzysu tożsamościowego i instytucjonalnego, kiedy poszukiwano fundamentów odbudowy jedności religijnej i politycznej, Bóg nadal czuwa nad Izraelem jako świadek i ma zamiar bezzwłocznie wywiązać się ze swego zadania. Niewykluczone też, że kryzys instytucji świadka znajduje odbicie w słowach Koheleta z III w. przed Chr. (Koh 8,11-12; zob. też wyżej § 1.4.) i jest związany z powygnaniowym zwątpieniem w słusność zasady retribucji (zob. przypis 54). Jednak w odróżnieniu od sceptycyzmu Koheleta, który stara się bronić zasady retribucji, Malachiasz, podobnie jak współczesny mu autor Księgi Hioba, wychodzi poza szablony utartej „dogmatyki” i szuka odpowiedzi w Bogu. Skoro ludzie jako świadkowie zawiedli, prorok dokonuje teologizacji instytucji świadka i nadaje jej wyraziste rysy samego Jahwe. Bóg jako „prędkie świadectwo” jest odpowiedzią na zło toczące społeczeństwo izraelskie i na zarzut, że Boża sprawiedliwość jest opieszła i przestała mieć jakiegokolwiek znaczenie.

64 Freudenstein sugeruje wyższość humanitarną żydowskiej instytucji „szybkiego świadka” nad prawem Stanów Zjednoczonych Ameryki. Por. Freudenstein, „A Swift Witness”, 119-120: „[...] the delay of execution will inevitably lead to «lingering death» [...] The brutalizing psychological effects of impending execution are relevant consideration in assessment of cruelty of capital punishment”.

65 Stuart, „Malachi”, *The Minor Profets*, 1356: „[...] the terminology of the verse is legal, and the defendants are not so much promised the right to a speedy trial as warned that they will get one whether they like it or not”.

66 Podział Księgi Malachiasza na sześć dyskusji (1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21) zaproponował po raz pierwszy E. Pfeiffer, „Die Disputationsworte im Buche Maleachi. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur”, *EvTh* 19 (1959) 546-568.

2.3. Bóg-Świadek w świątyni

Świątynia Jerozolimska jako miejsce objawienia się Boga-Świadka i Jego sprawiedliwości (Ml 3,1b) ma wymiar legalistyczno-kultyczny, konfrontacyjno-relacyjny i eschatologiczny. W wymiarze legalistyczno-kultycznym świątynia mogłaby wskazywać na wagę rytualnej czystości, której Żydzi nie przestrzegali przy składaniu ofiar. Świadczy o tym przede wszystkim druga dysputa w Księdze Malachiasza (Ml 1,6–2,9), ale i słowa z Ml 3,3-4, gdzie mowa jest o oczyszczeniu lewitów i o składaniu ofiar w sprawiedliwości. Usunięcie zła spośród zgromadzenia Izraela pozwoliłoby więc składać Bogu ofiary czyste i nieskalane⁶⁷. Ponadto prawo w Pwt 17,2-12, wymagające, żeby trudne do rozstrzygnięcia sprawy były przedstawiane w świątyni (zob. wyżej § 1.2.1.), może być prawodawczym tłem Ml 3,1-5 i podpowiadać, że sprawa kultu, o której mówi Malachiasz, dotyczy całego narodu i jest tak trudna, że musi być rozstrzygnięta w świątyni. Z kolei fakt, że sam Bóg występuje w świątyni w roli świadka, jest oskarżeniem wymierzonym przeciw tym, którzy byli odpowiedzialni za sprawiedliwość, ale piastowali swój urząd w świątyni w sposób niegodny, bo sprzeniewierzyli się swemu powołaniu. Bezpośrednia interwencja Boga w świątyni potwierdzałaby więc istnienie głębokiego kryzysu w łonie kręgów świątynnych potrzebujących oczyszczenia (Ml 2,1-9; zob. wyżej § 2.1. ostatni akapit).

W wymiarze konfrontacyjno-relacyjnym świątynia miałaby w proroctwie Malachiasza o wiele szersze znaczenie, które wykraczało poza jej mury i ich legalistyczno-kultyczną wymowę. Skoro świątynia ogniskowała w sobie całe życie powygnaniowego Izraela, stanowiła barometr wierności przymierzu synajskiemu w każdym jego przejawie, nie tylko tym kultycznym. Przez swój system ofiar i kalendarz liturgiczny wyznaczała czas i miejsce spotkania Boga z Izraelem, przypominając mu o jego wybraństwie i tożsamości ludu Bożego, którego narodziny przez *exodus* i zawarcie przymierza na Synaju były wypełnieniem obietnicy danej Abrahamowi (Rdz 17,7). Małe wyznania wiary, które Żydzi wypowiadali w świątyni w kontekście rozmaitych świąt (Pwt 26,5-10), służyły właśnie temu celowi. Jeśli więc Bóg-Świadek przychodzi do swej świątyni, aby dokonać dzieła oczyszczenia, pragnie uzdrowić zaistniałą sytuację i ustanowić nową relację ze swym ludem do składania w tym miejscu, w którym Żydzi na co dzień odnajdywali (bądź powinni odnajdować) źródło swej narodowej i religijnej tożsamości. Jak po

⁶⁷ Sweeney, *The Twelve Prophets*, 740: „This brief catalogue [chodzi o listę grzeszników w Ml 3,5b – A.Z.] includes a rather full range of cultic and moral wrongdoings that render one unfit for presenting sacrifice at the altar”.

wyjściu z Egiptu, podczas rocznego postoju na pustyni u stóp góry Synaj, tak i teraz Bóg i Izrael – dwie strony zawierające przymierze – stają naprzeciw siebie w świątyni na górze Syjon, która w przesłaniu Malachiasza wyrasta na centrum odnowy narodowej i religijnej. To tam – w świątyni – bliskość Jahwe, wartościująca moralne postawy Izraela, staje się oczyszczającym ogniem, który jak ogień złotnika (Ml 3,2) niszczy zło toczące duszę narodu (zob. wyżej § 2.1. czwarty akapit).

W wymiarze eschatologicznym świątynia jest miejscem przełomu, który zainauguruje erę królestwa Bożego, rozumianego jako czas panowania Boga w ludzkich sercach. Jeśli narody wyznają wiarę w imię Jahwe (= w Jego Boskość) i w każdym zakątku ziemi będą składały czyste ofiary (Ml 1,11), zasięg oddziaływania Świątyni Jerozolimskiej wykroczy poza jej kultyczną funkcję, jaką miała w granicach Izraela. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że świątynia straci wyłączność na składanie czystych ofiar, aby stać się przede wszystkim pałacem Jahwe, Jedynego Boga, potężnego Króla narodów (Ml 1,14) i centrum całego świata. Czy oczyszczenie Izraela też ma taki wymiar eschatologiczno-universalistyczny, stając się znakiem błogosławieństwa dla innych narodów? Jest to wielce prawdopodobne, co potwierdzają słowa Ml 3,12: „wszystkie narody nazywać was będą szczęśliwymi, gdyż będziecie krajem Bożego upodobania”. Ponadto fakt, że to sam Jahwe przybędzie do swej świątyni i zasiądzie na tronie (Ml 3,3a), aby wykonać wyrok na łamiących przymierze, wskazuje, iż oczyszczenie, jakiego dokona Bóg-Świadek, będzie miało charakter trwały i nieprzemijający. Definitywność i trwałość Bożego działania w świątyni uwypukla zarówno jej eschatologiczne/nieprzemijające znaczenie, jak i prowizoryczność wcześniejszych instytucji religijnych, które nie mogły zapewnić trwałego oczyszczenia, dlatego zawiodły. Wykonanie wyroku przez Boga-Świadka w swej świątyni/pałacu (הַיְקָל) ⁶⁸ przypomina więc dzień Sądu Ostatecznego.

Który z tych trzech wymiarów świątyni odpowiada zamysłowi autora natchnionego? W kanonicznej formie perykopy Ml 3,1-5 oraz na podstawie szerszego kontekstu Księgi Malachiasza wydaje się, że wszystkie trzy wymiary są tutaj współobecne i niejako się przenikają. Jednak dwa pierwsze (kultyczny i relacyjny), związane z prawem Mojżeszowym i z historią Izraela (tą chwalebna z przeszłości i tą grzeszną z teraźniejszości), powoli otwierają się na perspektywę nową, eschatologiczną, ukazując swą tymczasowość i fragmentaryczność. Kiedy bowiem Bóg-Świadek przyjdzie do swej świątyni, nic już nie będzie takie, jak przedtem.

68 Słowo הַיְקָל oznacza zarówno świątynię, jak i pałac króla.

2.4. Konkluzja: czas grozy czy nadziei?

Obraz, jaki wyłania się z analizy egzegetycznej Ml 3,5, jest o wiele bardziej złowróżbny dla łamiących przymierze, niż można by się tego było spodziewać. Nie ma już dla nich możliwości obrony czy apelacji. Nie ma miejsca na sądową dyskusję i rzeczowe argumenty, które mogłyby odwieść Boga od powziętej wcześniej decyzji. Ich los jest przypieczętowany nieodwołalną decyzją. Zło musi być usunięte spośród Izraela, aby jak najszybciej przywrócić w nim przestrzeń Bożej świętości otwierającą się również na inne narody i pozwalającą pokrzywdzonym odnaleźć wyczekiwaną z utęsknieniem sprawiedliwość (Ml 2,17; 3,1bc). Czas Bożej sprawiedliwości niesie ze sobą jednocześnie grozę i nadzieję, bo zarówno dla złych, jak i dobrych ludzi jest czasem podziału i nieodwracalnych decyzji (gr. κρίσις oznacza „podział” i „sąd”). Świadomość tego powinna skłaniać do nawrócenia i dawać nadzieję na nadchodzące zbawienie.

3. „Mój świadek jest w niebie” (Hi 16,19) – teologizacja instytucji świadka

W historycznym rozwoju wiary biblijnej poszczególne instytucje religijne w Izraelu ulegały stopniowej teologizacji. Monarchia, prorocтво, kapłaństwo, mesjaństwo, świątynia, a nawet ziemia Kanaan w swej genezie były instytucjami ściśle związanymi z doczesną historią Izraela, z jego systemem politycznym i administracyjnym. Jednak pod wpływem wydarzeń historycznych, w których wiara i refleksja teologiczna Izraela widziała działanie Boga i objawienie Jego tajemniczego planu (Iz 28,21), te instytucje zaczęły odsłaniać swoje głębsze, ukryte dotychczas znaczenie. Katalizatorem tego procesu mógł być dodatkowo kryzys, zwątpienie, katastrofa narodowa, sprzeniewierzenie się osób reprezentujących owe instytucje. Wtedy te instytucje odrywały się od ludzkich i historycznych uwarunkowań, które okazywały się zbyt grzeszne i zbyt ograniczone egzystencjalnie i moralnie, aby funkcjonować zgodnie z wolą Bożą, i coraz bardziej były odnoszone bezpośrednio do osoby i transcendencji Boga. Wszystko wskazuje na to, że na początku V w. przed Chr. również instytucja świadka uległa procesowi teologizacji. Dowodzi tego analizowany przez nas fragment Ml 3,1-5, ale również pochodząca z tego samego okresu Księga Hioba.

W Księdze Hioba jest ukazana postać człowieka niewinnego, który czuje się zdradzony w swej wierze. Hiob w swym tragizmie do tego stopnia przypomina niewinnego Abła, że słowa „Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi” (Rdz 4,10) może zastosować do siebie. Jednak tutaj to wołanie jest

niemal bluźniercze, bo skierowane przeciwko Bogu: „Ziemia nie zakryj mej krwi, by krzyk ukojenia nie zaznał” (Hi 16,18). Ten krzyk zostaje poetycko spersonifikowany. Gdyby Hiob umarł w swym niezasłużonym cierpieniu, jego krzyk – krzyk jego krwi – stałby się świadkiem wobec samego Boga. „Teraz mój świadek jest w niebie, ten, co mnie zna, jest wysoko. Gdy gardzą mną przyjaciele, zwracam się z płaczem do Boga, by rozsądził spór człowieka z Bogiem, jakby człowieka z człowiekiem” (Hi 16,19-21).

Hiob wie, że ten krzyk będzie bezsilny, jeśli jego świadkiem nie będzie sam Bóg, dlatego do Niego kieruje swą prośbę: „Ty sam racz zastaw przechować, bo któż chce za mnie poręczyć?” (Hi 17,3). Niektórzy proponują tłumaczenie, które lepiej uwypukla paradoksalny charakter tej prośby: „Ty, Boże, bądź moim świadkiem wobec samego siebie”. Przed Boskim trybunałem w niebie tylko Bóg może być adwokatem człowieka. „Bóg to nie człowiek, by Mu rzec: «Razem stawajmy do sądu». Czy jest między nami rozjemca, co rękę położy na obu. Niech zdejmie ze mnie swą różgę i strachem mnie nie napełnia, bym mówić zdołał bez lęku... A tak, ja nie mam śmiałości” (Hi 9,32).

Z tych wypowiedzi zaczyna wyłaniać się bardzo ciekawy obraz Boga. Hiob odkrywa intuicyjnie innego Boga, Boga ukrytego (*Deus absconditus*), który z nim się solidaryzuje i z nim współcierpi, i który jakby oczekiwał, żeby wyjść z cienia i mu się ukazać: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni” (Hi 19,25). Chociaż człowiek nie wie, gdzie Go znaleźć, Hiob w swojej wierze intuicyjnie Go odnajduje. Bóg, którego oblicze w ludzkim wyobrażeniu zostało zdeformowane, w głębi swej Boskiej istoty jest gotowy, żeby nawiązać nową relację z upokorzonym i odepchniętym Hiobem. „Obym ja wiedział, gdzie można Go znaleźć, jak dotrzeć do Jego stolicy? Wszcząłbym przed Nim swą sprawę i pełne dowodów miał usta” (Hi 23,3-4).

Hiob dochodzi do wniosku, że między nim a Bogiem jest potrzebny mediator-rozjemca: „ten, co rękę położy na obu” (Hi 9,32). Aby on mógł wyjść z Bożej głębi i ukazać się człowiekowi, nieodzowny jest czas oczekiwania. Tęsknota za tym dniem, a jednocześnie świadomość, że należy oczekiwać tego dnia, jest wyrażona w poruszających słowach Hioba, które znajdują wypełnienie w Jezusie z Nazaretu.

O gdybyś w Szeolu mnie schował, ukrył, aż gniew Twój przemienie, czas mi postawił, kiedy mnie wspomnisz... Ale czyż zmarły ożyje? Czekałbym przez wszystkie dni mojej walki, aż taka chwila nadejdzie. Ty mówiłbyś, ja bym odpowiadał, tęskniłbyś do dzieła rąk swoich. Obliczyłbyś wtedy moje kroki, zło byś puścił w niepamięć, pod pieczęcią trzymał przestępstwa, wybielił wszystkie me grzechy (Hi 14,13-17).

Choć nie możemy przeprowadzić dogłębnej egzegezy wskazanych urywków, to krótkie zestawienie pozwala ukazać, że kiedy zawodzą ludzkie instytucje i wyobrażenia o Bożej sprawiedliwości, teologizacja instytucji świadka jest naturalnym procesem poszukiwania prawdziwego oblicza Boga, który solidaryzuje się z człowiekiem i nie opuszcza go w chwili próby i zwątpienia.

Malachiasz, wychodząc od pytania „Gdzie jest Bóg, sprawiedliwy sędzia?” (*MI 2,17*), idzie podobnym tropem co autor *Księgi Hioba*. Owszem, nie przedstawia tak wysublimowanej teologii, pełnej poetyckiego piękna i niemalże chrześcijańskich intuicji, jednak i on przedstawia Boga, któremu leży na sercu los człowieka udręczonego i któremu nie jest obojętna sytuacja jawnej niesprawiedliwości i zła. Angażując się w pierwszej osobie, Bóg przybywa do swej świątyni jako „prędki świadek”, aby wykonać wyrok na łamiących przymierze i ustanowić definitywnie królestwo sprawiedliwości na ziemi.

Różnica między Malachiaszem i *Hiobem* polega na przesunięciu niektórych akcentów. Jeżeli pierwszy patrzy z perspektywy Boga i uwypukla Jego reakcję na niesprawiedliwość, drugi patrzy z perspektywy człowieka i eksponuje ludzkie pragnienie odnalezienia w Bogu swego obrońcy. Dlatego wizja Malachiasza budzi grozę bezbożników i wzywa ich do nawrócenia, a u *Hioba* obraz Boskiego świadka w niebie, solidaryzującego się z człowiekiem, napawa otuchą i budzi nadzieję.

Warto też zwrócić uwagę, że jeżeli w obu tekstach teologizacja osoby świadka dokonuje się w reakcji na kryzys ludzkich instytucji i na zwątpienie w Boską sprawiedliwość, kontekst *Księgi Malachiasza* sugeruje, że na początku V w. przed Chr. dodatkowym katalizatorem mogła być susza (*MI 3,10*) i nieurodzaj spowodowany plagą robactwa (*MI 3,11*). Niebo i ziemia rzeczywiście okazują się świadkami Boga i wykonują wyrok za złamanie przymierza (zob. wyżej § 1.3.; *SifDev Haazinu* 306; *Pwt* 32,1; 17,7; 11,17).

4. Kryzys świadectwa – kryzys prawdy

Wychodząc poza historyczne uwarunkowania omawianego tekstu, warto zastanowić się nad rolą świadectwa jako takiego. Miejszem złożenia świadectwa jest trybunał, do którego świadkowie zostają wezwani, aby opowiedzieć swoją wersję faktów. Stając przed sądem, opowiadają to, co się wydarzyło. Przedstawiają wersję wydarzeń, którą uważają za prawdziwą i przekonującą. W każdym procesie sądowym zeznania świadków są sumą wspomnień, rekonstrukcji, wyobraźni, pragnień, wewnętrznych przekonań

i dedukcji. W dalszej kolejności sąd, zanim ogłosi werdykt, musi stwierdzić, która wersja wydarzeń odpowiada rzeczywistości. Ten prosty mechanizm uświadamia nam, że sąd może dojść do prawdy tylko na podstawie złożonych świadectw, poddając je wnikliwej ocenie. Bez świadectwa dojście do prawdy staje się niemożliwe albo jest obciążone ryzykiem popełnienia błędu i wydania niesprawiedliwego wyroku⁶⁹. Przenosząc ten mechanizm na Biblię, która w całej rozciągłości jest literaturą świadectwa⁷⁰, świadkowie, dając świadectwo, przekazują prawdę o Bogu i o człowieku. Jeśli zawiodą, dostęp do prawdy staje się utrudniony czy wręcz niemożliwy. Kryzys świadectwa staje się *de facto* kryzysem prawdy. W przesłaniu proroka Malachiasza bezpośrednia interwencja Boga jest jedynym wyjściem z takiego kryzysu. On, przybywając do swej świątyni i objawiając się jako świadek, staje się jedynym i najpewniejszym fundamentem prawdy. On sam jest Prawdą.

5. Zakończenie

Obraz Boga „prędkiego świadka” w Księdze Malachiasza nawiązuje bezpośrednio do instytucji świadka, której zadaniem była ochrona przymierza synajskiego i związanej z nim świętości życia całego narodu. Dlatego, realizując Boży postulat „usuniesz zło spośród siebie”, instytucja świadka aktywnie i odpowiedzialnie angażowała całą społeczność izraelską w wypełnieniu zobowiązań, jakie przymierze na nią nakładało. Wzbudzała poczucie misji i współodpowiedzialności. Jednak na początku V w. przed Chr. Izrael doświadczył głębokiego kryzysu tożsamościowego, który szybko przeniósł się na najważniejsze instytucje religijne skupione wokół świątyni. Zapaść społeczno-ekonomiczna kraju dodatkowo pogłębiała poczucie beznadziei i marazmu. Nieefektywność instytucji chroniących prawa ubogich i opuszczonych, wszechobecny wyzysk i niesprawiedliwość, ponadto plagi suszy i nieurodzaju rodziły w sercach Żydów tamtego okresu zwątpienie w Bożą sprawiedliwość i w sens dalszej odbudowy kraju po katastrofie wygnania babilońskiego.

Malachiasz, podobnie jak współczesny mu autor Księgi Hioba, wobec pogarszającej się sytuacji wychodzi naprzeciw zarzutowi „Gdzież jest Bóg, sprawiedliwy sędzia?” i znajduje odpowiedź w Bogu. Ta odpowiedź jest

⁶⁹ S. Felman – D. Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York – London: Routledge, 1992).

⁷⁰ „If the Greeks invented tragedy, the Romans the epistle and the Renaissance the sonet, our generation invented a new literature, that of testimony” – E. Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration”, *Dimensions of Holocaust* (Evaston: Northwestern University Press, 1977) 7.

afirmacją wiary proroka w to, że Jahwe pozostaje Panem historii i architektem dziejów. Kiedy zawodzą ludzkie instytucje, ukazując swą prowizoryczność i skończoność, prorok przedstawia Boga przybywającego do swej świątyni, aby definitywnie zainaugurować nową erę sprawiedliwości. Bóg przybywający i zasiadający w świątyni jest przedstawiony jako „prędki świadek”. Zgodnie z prawodawstwem Mojżeszowym świadek był jednocześnie oskarżycielem i katem wykonującym wyrok na łamiących przymierze. Obraz Boga wymierzającego sprawiedliwość w swojej świątyni budzi bez wątpienia grozę słuchaczy, ale jest też usilną zachętą do szybkiego nawrócenia i daje nadzieję na rychłą sprawiedliwość tym wszystkim, którzy z utęsknieniem jej wychekiwali.

Bibliografia

- Buis P., *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* (LD 88; Paris: Cerf, 1976).
- Delcor M., „Les attaches littéraires, l'origine et la signification de l'expression biblique «prendre témoin le ciel et la terre»”, *Vetus Testamentum* 16 (1966) 8-25.
- Dogondke, D., „Hebrajskie wyrażenie «świadek szybki» (Ml 3,5)”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin (red. B. Strzałkowska) (Ad Multos Annos 15; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich, 2011) II, 696-707.
- Driver S.R., *Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1960³).
- Freudenstein E.C., „A Swift Witness”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13/3 (1973) 114-123.
- E.M. Good, „Capital Punishment and Its Alternatives in Ancient Near Eastern Law”, *Stanford Law Review* 19 (1967) 947-977.
- Grant M., *Dzieje dawnego Izraela* (Warszawa: PIW, 1991).
- Harris R.L. – Archer G.L. – Waltke B.K. (red.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980) II.
- Huffman H.B., „The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *Journal of Biblical Literature* 78 (1959) 285-295.
- Jenni E. – Westermann C. (red.), *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997).
- Mayes A.D.H., *Deuteronomy* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1981).
- McComiskey T.E. (red.), *The Minor Profets. An Exegetical and Expository Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, ³1983).
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: The Enigma Press, 1994).
- Moran W.L., „Some Remarks on the Song of Moses”, *Biblica* 43 (1962) 317-327.
- Mosca P.G., „Once Again the Heavenly Witness of Ps 89:38”, *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 27-37.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego* (Kraków: The Enigma Press, 1996).

- Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2005).
- Mullen E.T., Jr., „The Divine Witness and the Davidic Royal Grant: Ps 89:37-38”, *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) 207-218.
- Parchem M., *Świątynia według zwoju z grotty 11 w Qumran* (Warszawa: Vocatio, 2006).
- Pfeiffer E., „Die Disputationsworte im Buche Maleachi. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur”, *Evangelische Theologie* 19 (1959) 546-568.
- Piwowar A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 12; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013).
- von Rad G., *Deuteronomio* (Brescia: Paideia, 1979).
- Reventlow H.G., *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Brescia: Paideia, 2010).
- Scalise P.J., „Malachi 3:13–4:3 – A Book of Remembrance for God-fearers”, *Review and Expositor* 4/95 (1998) 575.
- Shanks H. (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (Warszawa: Vocatio, 1999).
- Schoeps J.H. (red.), *Nowy leksykon judaistyczny* (Warszawa: Cyklady, 2007).
- Simoens Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000).
- Smith R.L., *Micah – Malachi* (WBC 32; Waco: Word Books Publisher, 1984).
- Snyman S.D. (Fanie), *Malachi* (Historical Commentary on the Old Testament; Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2015).
- Sweeney M.A., *The Twelve Prophets* (Berit Olam Series; Collegeville: Liturgical Press, 2000).
- Tigay J.H., *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1996).
- Tyloch W., „Zwój Świątynny”, *Euhemer* 27/3 (1983) 3-20; 28/1 (1984) 3-20; 28/2 (1984) 11-28; 28/3 (1984) 9-27.
- Waltke B.K., *An Old Testament Theology. An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007).
- Vejjola T., „The Witness in the Clouds: Ps 89:38”, *Journal of Biblical Literature* 107/3 (1988) 417.
- Yadin Y., *Megillat ham-miqdash: The Temple Scroll* (Jerozolima: Israel Exploration Society, 1977) (wyd. ang. popr. 1983).
- Zawadzki A., „Mesjaństwo w Ml 3,1-5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne”, *The Biblical Annals* 5 (2015) 375-403.