

Mesjaństwo w Ml 3,1-5 i jego deuteronomistyczna korekta – studium egzegetyczno-historyczne¹

The Messianic Problematics in Mal 3:1-5 and Its Deuteronomistic Correction.
An Exegetical and Historical Study

KS. ARNOLD ZAWADZKI

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: al. Unii Lubelskiej 15, 20-108 Lublin; e-mail: zawadzki.a@archidiecezja.lodz.pl

SUMMARY: Based on a detailed analysis of Mal 3:1-5, the article attempts to depict a specific function of the socially engaged messianic movement that opposes the incipient crisis of the Judean society in the 5th century BC. As evidenced by the editorial addition in Mal 3:1b-4, the internal discussion went on among the Judean leaders who were concerned about the growing discontent among the population and the subsequent emergence of the prophetic current that with its eschatological and subversive claims could undermine a slow and delicate process of the reconstruction of the country under the watchful and effective control of the Persians. The editorial addition in Mal 3:1-5 reveals the attempt to incorporate the original prophecy of Malachi in the process of extinguishing the embers of the social crisis.

KEYWORDS: Book of Malachi, messenger of the covenant, social crisis, messianic problematics, eschatological prophecy, sons of Levi, wages of hireling, mercenary

SŁOWA KLUCZE: Księga Malachiasza, anioł Przymierza, kryzys społeczny, mesjanizm, prorocstwo eschatologiczne, synowie Lewiego, wynagrodzenie, robotnik na wynagrodzeniu, najemnik

Analiza egzegetyczno-historyczna Ml 3,1-5 zaprezentowana w niniejszym artykule jest próbą wyjaśnienia rozmaitych problemów syntaktycznych rzutujących na strukturę, tłumaczenie i historię przekazu tej perykopy. Jest ona również obrazem-świadcstwem, który w mikroskali ukazuje skomplikowany proces poszukiwania przez Żydów jedności narodowej w dobie rozpoczynającego się kryzysu społecznego w 480 roku przed Chr. Tę jedność starali się odnaleźć w odnowie religijnej, która swój pierwowzór czerpała w moralnej świętości Boga i w przestrzeni, jaką ponownie otwierało przed nimi Przymierze synajskie.

¹ Artykuł ukazał się w *Collectanea Theologica* 2 (2014) 19-48, jednak ze względu na szereg błędów formalnych, niezawinionych przez autora, niniejszym zostaje opublikowany ponownie w formie przedruku.

Ml 3,1-5 jest zakończeniem czwartej z sześciu dysput², jakie prorok Malachiasz odbywa z przywódcami politycznymi i religijnymi Izraela. Jest to jednocześnie zapowiedź oczyszczenia i sądu Bożego nad tymi, którzy nie wypełnili swych obowiązków względem Boga i Jego Przymierza.

I. Egzegeza wewnętrznej dynamiki perykopy Ml 3,1-5

Przejdźcie od 1. os. sing. w 3,1a (הַנְּנִי שְׁלַח מְלֵאכִי) do 3. os. sing. w 3,1b (הַאֲדֹרֶן וּפְתָאֵם יְבוּא) wskazuje ewidentnie na zmianę podmiotu gramatycznego, choć podmiotem logicznym w obu przypadkach jest Bóg. Najpierw w 1. os. sing. zapowiada posłanie swego anioła. Następnie w 3. os. sing., za pomocą zdania wyjaśniającego, wprowadzonego przez *waw epexegeticum*³ (וּפְתָאֵם), zostaje uwypuklona Boska tożsamość posłańca i dookreślony czas, sposób i miejsce jego nadejścia⁴.

Przysłówek פְּתָאֵם („nagle”) wskazuje nie tyle na moment jego przyścia (ten pozostaje ukryty), ile na jego ogólny charakter: będzie to moment nieprzewidziany i gwałtowny, wymagający od adresatów trwania w ciągłej gotowości. Na tle tej czasowej nieokreśloności i nieprzerwanego wyczekiwania, uderza geograficzna precyzja wyrażenia przyimkowego אֶל הַיְקָלוֹ („do swej świątyni”), które wskazuje miejsce przybycia. Nie chodzi o jedną z wielu świątyń, bo wtedy należałoby oczekiwać rzeczownika nieokreślonego w konstrukcji opisowej (*genetivus periphrasticus*) אֶל הַיְקָלוֹ אֲשֶׁר לוֹ. Chodzi o świątynię *par excellence*, której jedyność i wyjątkowość zostaje uwypuklona

2 Klasyczny 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”, *Evangelische Theologie* 19 (1959) 546-568.

3 *Waw epexegeticum* „...[stands] before clauses which serve to clarify or specify the sense of the preceding clause...” – B. K. Waltke – M. O’Connor, *An Introduction to Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) 652.

4 Inaczej BT, która tłumaczy 1,3b jako zdanie czasowe, wyrażające czynność późniejszą w stosunku do czynności w 1,3a, co sygnalizuje za pomocą przysłówka „potem” („..., a potem nagle przybędzie Pan...”). W takim tłumaczeniu וּפְתָאֵם, użyte jest *waw energicum* wprowadzające czynność późniejszą (cf. P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique* [Rome 1923] 312-313 § 115: „... l’hébreu distingue ces deux *et*, dont le second équivaut à *et postea* ... on peut distinguer un *et* de pure coordination et un *et* nuancé de succession... Nous appelons le premier «*et simple*» et le second «*et energique*»”. Podobnie uważają Waltke oraz O’Connor (*An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 650): „...[clauses joined by *w*] *conjunctive-sequential*, in which the second clause is temporally or logically posterior or consequent to the first...”. Tak samo T. Lambdin (*Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* [Lublin 2011] 213.463-464). Tłumaczenie BT, choć możliwe w oparciu o syntaksę hebrajską, wprowadza cztery postacie: postać posyłającego (3,1a), anioła prekursora (3,1a), Pana (3,1b) i anioła Przymierza (3,1c), co niepotrzebnie komplikuje egzegezę tego tekstu.

za pomocą rzeczownika הַיְקָל, określonego sufiksem dzierżawczym 3. os. sing. m., i rzeczownikiem הַיְאֹדֶן⁵. Biorąc pod uwagę powyższą konstrukcję syntaktyczną i czas działalności Malachiasza (lata 480–460 przed Chr.) nie ma wątpliwości, że chodzi o świątynię Pańską w Jerozolimie, której odbudowa zakończyła się w 515 roku przed Chr. Kontrast „czasowa nieokreśloność – geograficzna określoność” nadaje świątyni jerozolimskiej wymiar ponadczasowy i nieprzemijający. Świątynia jako *locus eschatologicus* staje się miejscem radykalnego eschatologicznego przewrotu.

W samym tekście nie ma jednak wystarczających elementów, żeby udowodnić egzegetycznie, iż prorok ma na myśli eschatologię w sensie absolutnym, czy metahistorycznym, czyli pojmując ją jako apokaliptykę końca czasów. Należałoby raczej mówić, że mamy do czynienia z eschatologią w szerszym znaczeniu, jako koniec czasu minionego, który otwiera perspektywę nowego początku w nieprzerwanym nurcie historii. Fakt, że ten przełom nie jest przedstawiony jako ślepy mechanizm historiotwórczy, ani jako splot przypadkowych wydarzeń, tworzących ówczesną koniunkturę polityczno-społeczną, lecz jako wynik bezpośredniej i suwerennej decyzji Boga, który angażuje się w pierwszej osobie („Oto Ja posyłam anioła mego”), jest bez wątpienia dowodem na to, że prorocki obraz z Ml 3,1-5 ma taki charakter eschatologiczny⁶. Jest afirmacją wiary w Boga, jedyne Pana dziejów i losów człowieka.

Skoro zapowiedź o przybyciu Pana do świątyni nie jest projekcją prorockiej wyobraźni na czasy odległe, czy wychodzące poza horyzont historii człowieka, zamiarem autora jest przekonać adresatów, że wypełni się ona jeszcze w życiu pokolenia, do którego była kierowana. Wszak siła jej oddziaływania, a przede wszystkim wiarygodność, zależały od rychłej odpowiedzi Boga na ich pragnienie zmiany i usilne wyczekiwanie na pomoc z wysoka. Podkreślają to zarówno imiesłowy czynne, które w stosunku do podmiotu אֲנִי („wy”) pełnią funkcję orzecznikową – מְבַקְשִׁים („poszukujecie”) i מְרַצִּים („pragniecie”)⁷, jak i równoczesność czasowa tych imiesłowów z simultaniczną decyzją

⁵ Co do tożsamości הַיְאֹדֶן, zob. też Ml 1,6c: „Ja jestem Panem”.

⁶ J. Lindblom, „Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?”, *ST* 6 (1953) 79-114; H.-J. Grønbaek, „Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten”, *SEÅ* 24 (1959) 5-21; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, (SBT 43; Naperville, IL 1965) 103-107; podobnie w odniesieniu do pojęcia „eschatologii” u Amosa – zob. G. F. Hasel, „Amos’ Eschatology”, *AUSS* 29/1 (1991) 3: „...we follow the broad definition of eschatology in the sense of end of the present world order which can either be within the flow of history or, in an absolute and final sense, at the end of all history”; z kolei artykuł H.-P. Müller („Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie”, *VT* 14 [1964] 276-293) nie odnosi się bezpośrednio do naszego tematu, ale przekazuje wiele cennych wskazówek bibliograficznych.

⁷ Przymiotnik מְרַצִּים morfologicznie nie jest imiesłowem, przynajmniej w wokalizacji masoreckiej, mimo to syntaktycznie pełni tutaj taką funkcję gramatyczną; „hāpēs «delighted», which

Boga, też wyrażoną imiesłowem czynnym (שָׁלַח – „posyłam”). Wydaje się, że zapowiedź natychmiastowej reakcji Boga na pragnienie ludzkiego serca kryje w sobie rozczarowanie z nieudolności powygnaniowych elit rządzących, które nie były w stanie sprostać zaistniałej sytuacji.

Wyrażenie zamykające w. 1 (הִנֵּה בָּא אֲמֹר יְהוָה צְבָאוֹת) – „Oto nadejdzie, mówi Pan Zastępów”) jest z punktu widzenia treści niepotrzebną redundancją, ale retorycznie i teologicznie ważną, bo uwypukla wiarę w skuteczność słowa Bożego, podobnie jak u Ez 30,9; 33,33; 39,8, czy w tradycji kapłańskiej (P). Z kolei, ulubiony przez proroków tytuł „Pan Zastępów” odwołując się do wszechmocy Jahwe, wynosi czytelnika na poziom Bożej transcendencji, w której znajduje się źródło powziętej decyzji i gwarancja jej wypełnienia.

Waw rozłączająco-antytetyczne, tłumaczone na język polski przez spójnik przeciwstawny „ale”, wprowadza w. 2 w wyraźnym kontraście semantyczno-syntaktycznym do wersetu poprzedniego. Dwa pytania retoryczne połączone w paralelizmie synonimicznym וַיָּבֵי ... וַיָּבֵי (ale któż..., albo któż...?) wraz z następującym po nich zdaniem przyczynowym ze spójnikiem כִּי⁸, obrazującym sposób przybycia Boga, mogłyby wskazywać, że wypełnienie zapowiedzi z w. 1 dokona się inaczej, niż oczekiwaliby tego adresaci przesłania⁹. Jednak owa antyteza współgra z teologią ST i wyraża pewność autora biblijnego o bliskości Boga, który przybywa. W ST jest bowiem wiele passusów, które opisują reakcję człowieka, kiedy jego udziałem staje się bliskie spotkanie z ontyczną świętością Boga: 1 Sm 6,20; Wj 34,5-8; 1 Krl 19,11-13; Ez 1,26-28; Iz 6; Dn 7,13-15. Najstarszym urywkiem z wyżej wymienionych jest 1 Sm 6,20: „Mówili więc mieszkańcy Bet-Szemes: «Któż zdoła stanąć przed obliczem Pana, przed tym Bogiem świętym?»” (מִי יִכָּבֵל לְעֹמֵד לְפָנֵי יְהוָה).

serves as a ptcp. or as a verbal adj....”: cf. G. Gerleman „חָפֵץ”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. Jenni – C. Westermann) (Peabody, MA 1997) II, 466; „This adjective [חָפֵץ], used similarly to the verb, occurs in ten passages, nine of which depict man’s activity ...”; L. J. Wood „חָפֵץ” *Theological Wordbook of the Old Testament* (red. R. L. Harris – G. L. Archer – B. K. Waltke) (Chicago 1980) I, 311.

- 8 Spójnik כִּי nie ma tutaj znaczenia skutkowego, jak po podobnych tego typu pytaniach, np. w Rdz 20,9; Wj 3,11; 32,21; Lb 11,12.13; 16,13; 22,28; Sdz 9,28; 11,12; 1 Sm 11,5; 18,18; Iz 36,5, co sugeruje A. Schoors (“The Particle כִּי”, *Oudtestamentische Studiën* 21 [1981] 240-276). Inaczej na te same przykłady zapatruje się A. Aejmelaeus „Function and Interpretation of כִּי in Biblical Hebrew”, w: *JBL* 105/2 (1986) 194-211 – „Some scholars prefer to call these cases of כִּי consecutive. But such questions are actually more or less equal to why-question; that is, they demand the reason for an exceptional event or state of things. Accordingly, I prefer to regard these cases as a special group within the causal function of כִּי” (ss. 201n).
- 9 Jak w Am 5,18, gdzie widoczne jest zaskoczenie z innego obrotu sprawy, niż oczekiwali tego ufni w siebie Izraelici, wyglądający dnia Pańskiego. „Amos non ha creato l’espressione [=giorno del Signore], ma contesta energicamente il contenuto che essa ha nella mente degli ascoltatori” – J. Jeremias, *Amos* (Brescia 2000) 132-133; „...[The Day of the Lord] contrary to the prevailing and predominating opinion, it will be a time of defeat and disaster for Israel and not one of victory and salvation”: Sh. M. Paul, *Amos* (Minneapolis 1991) 185.

Człowiek reagując na bliskość Boga wydaje z siebie pełen zdumienia okrzyk: „któż może wytrzymać bliskość Jahwe, tego Świętego Boga?!”. Na to pytanie jest jedna odpowiedź: nikt. Człowiek w bezpośrednim kontakcie ze świętością Boga, dostrzegając natychmiast swe ograniczenia i skończoność (zob. też Iz 6,5), podlega jakby śmierci i – podobnie jak nagi Adam w raju (Rdz 3,9-11) – nie jest w stanie sam z siebie dźwignąć ciężaru swej egzystencji skażonej grzechem. Nieprzypadkowo przez cały ST przewija się jak motto zdanie, że „człowiek nie może zobaczyć Boga i pozostać żywy” (zob. Wj 33,18-23). Opis reakcji człowieka na przybycie Boga do świątyni w Ml 3,2 nie jest, więc, niczym szczególnym na tle ST¹⁰. Jest klasycznym toposem wpisującym się w starotestamentalne opisy teofanii, który wyraża strach stworzenia przed Stwórcą (tzw. *timor reverentialis*).

Imiesłowy użyte w w. 2a (מִי יִשְׁמַר וְיִבְרָא) wraz z imiesłowami z poprzedzającego w. 1c (מִי יִשְׁמַר וְיִבְרָא) stoją na tym samym poziomie równoczesności czynności. Ale warto zadać pytanie o tożsamość ich podmiotów. Kim są ci, którzy jednocześnie pragną i obawiają się przybycia Boga?

O ile tożsamość adresatów w w. 1 kryła się za zaimkiem osobowym אֲנִי („wy”) i trudno było doprecyzować, o jaką grupę mogłoby chodzić, o tyle w. 2 pozwala przypuszczać, że są to wszyscy Izraelici, cały naród izraelski. Jeśli pytanie retoryczne z w. 2 („Ale któż przetrwa dzień Jego nadejścia?”) sugeruje – jak powiedzieliśmy – jedną tylko odpowiedź: nikt, zapowiedź z w. 1 musiała być skierowana do wszystkich (cf. też Ml 3,6).

W. 2b opisuje Boga jako oczyszczający ogień (מִצְרֵף כֶּהֱאֵשׁ). Ten obraz, rozwinięty w w. 3 za pomocą zdania skutkowego wprowadzonego przez *waw consecutivum* (וַיִּשְׁבַּח מִצְרֵף), tworzy logiczne przejście od w. 2 do w. 3. Uwypukla cel oraz skutki przybycia Boga do świątyni i w jakimś stopniu uspokaja emocje związane z tym wydarzeniem. Nawiązuje, bowiem, do tradycji biblijnej – szczególnie tej Ozeaszowej – która zawsze pozytywnie ukazywała oczyszczającą siłę Bożej miłości. Strach, że spotkanie z Bogiem może przyprawić człowieka o śmierć, ustępuje miejsca nadziei na pełne oczyszczenie w żarze Bożej świętości. Dostrzegalny tu wpływ teologii Ozeasza („Bogiem jestem, a nie człowiekiem, pośrodku ciebie jestem Ja – Święty i nie przychodzę, żeby zatracać” – Oz 11,9) ukształtował na stałe późniejszą tradycję prorocką i jej wizję Bożego oczyszczenia, która dała klucz interpretacyjny do właściwego zrozumienia Pwt 4,24: „Pan, Bóg wasz jest ogniem trawiącym (אֵשׁ אֹכֵלָה)” – zob. np. Iz 1,25; Jer 33,8; Ez 36,25,33; 37,23¹¹.

¹⁰ Warto zwrócić też uwagę na podobieństwo między 1 Sm 6,20 (וַיִּבְרָא לְעֵמֶד מִי) i Ml 3,2 (מִי יִשְׁמַר וְיִבְרָא).

¹¹ W tych tekstach przeważa czasownik טָהַר, z wyjątkiem Iz 1,25, gdzie pojawia się צִרַף.

Ww. 2b-3 są jedynym miejscem w Biblii hebrajskiej, gdzie czasownik צָרַף („oczyszczać”) jest użyty w formie Piel, która wyraża nie tylko czynność zintensyfikowaną, ale również wielokrotne powtarzanie tej samej czynności w stosunku do każdego z objętych jej zakresem ludzi¹². Oznacza to, że oczyszczenie dokona się powoli, ale całkowicie. Participium מְצַרֵּף, obok czasownikowego użycia (LXX – καθιεῖται χωνεύων), ma również znaczenie rzeczownikowe, dlatego może wskazywać na zawód złotnika, bądź fryzjera (zob. Biblia Tysiąclecia V wyd. popr.).

W w. 3 obraz Boga zasiadającego (וַיֵּשֶׁב – *waw consecutivum epexegeticum* opisuje okoliczności oczyszczenie) w swej świątyni-pałacu (הַיֵּיכָל)¹³ przywodzi na myśl wizję króla siedzącego na tronie, podobnie jak w Iz 6,1 (אֲדַרְנִי יֵשֶׁב עַל כִּסֵּא). Byłaby tu pośrednio obecna idea Bożego królowania, choć sam tytuł „króla” (מֶלֶךְ) w tekście nie pojawia się.

ST jest bardzo oszczędny w zastosowaniu tego tytułu do Boga Jahwe. Wielu proroków w ogóle go nie używało. Być może występując przeciwko wpływowi kananejskim, widzieli w nim zbyt śmiało nawiązanie do tradycji pozabiblijnych. Samo słowo מֶלֶךְ wywodzi się bowiem od ugaryckiego rzeczownika *malku*, którym nazywano Ela, boga stojącego na czele tamtejszego panteonu i przedstawianego jako byka, symbol męskości, co niewątpliwie kojarzyło się z kananejskimi rytuałami seksualnymi. Innym powodem, dla którego prorocy mogli unikać królewskiego tytułu Jahwe, był ich sprzeciw przeciwko kultowi Molocha, któremu składano w ofierze dzieci. A słowa „mēlēk” i „Moloch” są ze sobą spokrewnione.

Podobnie jak wcześniej Izajasz, który jako pierwszy bezpośrednio nazwał Boga Izraela królem (Iz 6,1.5), Malachiasz nie waha się użyć tego tytułu. Pośrednio robi to w omawianym tekście (Ml 3,3a), a bezpośrednio w Ml 1,14: „Ja jestem potężnym królem” (מֶלֶךְ גָּדוֹל אָנִי כִּי). Sam Bóg rości sobie prawo do posiadania królewskiego tytułu. Obrazuje to w jakimś stopniu sytuację historyczną, kiedy monoteizm w Izraelu był na tyle silny i ugruntowany, że problem bałwochwalstwa kananejskiego przestał mieć znaczenie, a ostrze prorockiej krytyki zwracało się przeciwko innym zagrożeniom (rozwoły, małżeństwa mieszane, nadużycia w sprawowaniu kultu świątynnego, niesprawiedliwość społeczna). Ponadto, skoro najwyższą władzę polityczną w Izraelu dzierżył namiestnik perskiego króla (מִלְּחָה – Ml 1,8), nazwanie Boga „wielkim królem” (מֶלֶךְ גָּדוֹל), któremu – jako jedynemu – należny był szacunek i posłuszeństwo, mogło nosić znamiona antyperskiej prowokacji.

¹² Kiedy Biblia mówi, że Józef w Egipcie ucałował swoich braci (Rdz 45,15), używa formy Piel. Nie chodziło o to, że całował ich w jakiś szczególnie intensywny sposób, ale że całował ich po kolei, jednego po drugim.

¹³ Pierwotnym znaczeniem rzeczownika הַיֵּיכָל jest „pałac”.

Stawało się postulatem powrotu do teokracji i wypełnieniem luki po królach z dynastii Dawidowej.

Obraz z w. 3a nawiązuje do tradycji Izajasza: oto Ten, który „ustawił tron swój w niebiosach” (Ps 103,19), teraz przybywa i zasiada na tronie w świątyni¹⁴. Wizja Bożego królowania nad światem i Izraelem zostaje wyogniskowana w świątyni, która staje się centrum wszechświata i miejscem-wydarzeniem kosmicznym. Również i ten aspekt, obok zapowiedzianego przełomu, ma charakter eschatologizujący.

W. 3 wprowadza nowy element: jeżeli strach przed teofanicznym przybyciem Boga był udziałem całego zgromadzenia Izraela, skutki oczyszczenia dosięgają jedynie lewitów (לְוִי): „... i oczyści synów Lewiego”. Przedmiotem oczyszczającego ognia okazują się lewici, o których mówi się w 3. os. pl. Choć są częścią narodu izraelskiego, nie są bezpośrednimi adresatami przesłania, do których Bóg w w. 1bc zwracał się w 2 os. pl. („wy” – אַתְּ). Przeciwwstawienie „wy” (naród izraelski) – „oni” (lewici) może sugerować antagonizm między ludem a lewitami i ich odpowiedzialność za niewłaściwe przeżywanie liturgii, sprawowanie kultu świątynnego i przestrzeganie Przymierza. Uwypuklenie tej jednej grupy, zajmującej skądinąd ważne miejsce w hierarchii powygnaniowego Izraela, w kontraście do całej wspólnoty, podpowiada, że funkcja lewitów wymagała oczyszczenia, bo ich postawa i zachowanie rzutowały na sytuację całego narodu. Potwierdza to w. 4. Ponadto, potrzeba oczyszczenia lewitów wpisuje się w szerszy kontekst Księgi Malachiasza, gdzie w drugiej dyspucie (Ml 1,6-2,9) napomnienie jest skierowane pod adresem kapłanów, którzy wraz z lewitami stanowili rzekomo najbardziej religijną grupę izraelskiego społeczeństwa¹⁵.

Oczyszczenie lewitów sprawi, że będą składać „ofiary w sprawiedliwości” (בְּצִדְקָה מִנְחָה)¹⁶. Słowo „sprawiedliwość” jest poprzedzone partykułą *beth normae*, tłumaczoną „według”, „na wzór”, „jako”, „zgodnie z”¹⁷. Sprawiedliwość jest starotestamentalną miarą właściwego postępowania, w tym wypadku miarą sprawowania kultu. Może chodzić zarówno o formalne

¹⁴ „Il verbo «sedersi» allude contemporaneamente al giudice celeste che si asside sul trono (Sal 8,9s; 99,1s)” – H. G. Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Brescia 2010) 240.

¹⁵ H. G. Mitchell – J. M. P. Smith – J. A. Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, (ICC; Edinburgh 1961) 64: „Contrary to the general expectation, the chastisement and purification are to begin with that section of the community most ostensibly religious”.

¹⁶ Przywodzi to na myśli podobne wyrażenie זָבַחַיִּצְדָּקָה, jakie pojawia się w Ps 51,21: „Wtedy będą Ci się podobać ofiary zgodne z Prawem (זָבַחַיִּצְדָּקָה)...”. Zob. też Pwt 33,19; Ps 4,6.

¹⁷ Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 198. Cf. też R. L. Smith, *Micah-Malachi*, (WBC) Waco 1984, s. 329: „The «right sacrifice» ... remind one of the sacrifices ... that conform to the norm of what sacrifices should be”.

wypełnienie przepisów prawa, do czego nawiązuje Ml 1,7¹⁸. Ale chodzi tu również o ostateczny cel składanych ofiar: uwielbienie Boga za Jego obecność wśród ludu i uznanie Jego najwyższej władzy¹⁹. W słowie *בְּצִדְקָה* („według sprawiedliwości”) można więc dostrzec zarówno przywiązanie proroka do skrupulatnego wypełniania przepisów kultycznych, jak i zawołaną krytykę formalizmu religijnego, która wpisuje się w poprzednią tradycję prorocką.

Konstrukcja składniowa (*coniugatio periphrastica*) *וְהָיָה ... בְּנִיּוֹתָיִם* („wtedy będą składać”), która zastępuje klasyczną formę osobową *וְהָיָה*, może być wyjaśniona dwojako: jako znak wpływu języka aramejskiego, co potwierdzałoby późniejszą datę powstania Księgi Malachiasza²⁰, albo/i uwypuklenie inchoatywnego aspektu wyrażonej czynności (zob. analogia z 1 Sm 2,11)²¹. Inchoatywne znaczenie konstrukcji sugerowałoby następujące tłumaczenie: „...i zaczną składać ofiary sprawiedliwe”, bądź „... i zaczną wreszcie składać ofiary sprawiedliwe”. Przysłówek czasowy „wreszcie”, dodany w tłumaczeniu, oddaje lepiej niezwłoczność Bożej interwencji, na którą naród wybrany wyczekuje z utęsknieniem i zostaje wysłuchany (w. 1bc).

Problem, dlaczego w w. 3a (TM) mowa jest tylko o srebrze (*כֶּסֶף*), a w LXX srebro stoi na uprzywilejowanej pozycji przed złotem (*ὥς τὸ ἀργύριον καὶ ὥς τὸ χρύσιον*)²², nie ma aż tak wielkiego znaczenia, jak chcą niektórzy egzegeci²³. W czasach Malachiasza srebro na pewno nie miało większej wartości od złota, jak w Egipcie w XVI w. przed Chr.²⁴. Jedynym wyjaśnieniem tej szczególnej pozycji srebra jest skomplikowany proces chemiczny wykorzystywany do jego otrzymania z minerału, zwanego galenitem, lub galeną. Galenit to siarczek ołowiu, którego cząsteczka zawiera przede wszystkim jeden atom siarki i jeden atom ołowiu (PbS), ale może też zawierać jeden atom srebra (PbAgS). Jest to tzw. galenit srebronośny (*galena argentifera*).

18 Tak sugeruje R. L. Smith (*Micah-Malachi*, 329) idąc za E. Jacob (*Old Testament Theology* [New York 1958] 95).

19 „... «sacrifices of righteousness»... which will no longer be subject to prophetic critique. These sacrifices, then, are recognition of and thanksgiving for the presence of the «God of righteousness» in the midst of his people, and this in a twofold sense: they are public recognition of YHWH's rule over the city of God and over its habitants” – F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalms 2* (Hermeneia; Minneapolis 2005) 23.

20 „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” – P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rzym 1923) 340-341. Zob. też przykłady: Ne 2,13,15; 2 Krn 24,12; 30,10; 36,16; Dn 5,19.

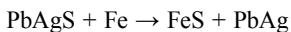
21 „... the aspectual notion may be inchoative („begin to...”)” – Waltke – O'Connor, *An Introduction to Hebrew Syntax*, 629.

22 W w. 3b zarówno TM, jak i LXX mają już oczekiwaną sekwencję „złoto i srebro”.

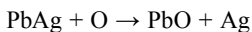
23 Nieproporcjonalnie dużo miejsca tej kwestii poświęca R. L. Smith (*Micah-Malachi*, 329), zob. też S. R. Driver, *The Minor Prophets* (Edinburgh 1906) 319-320.

24 Tak twierdzi A. Robinson, „God the Refiner of Silver”, *CBQ* 11 (1949) 188-190.

Proces wytrącania srebra przebiegał dwuetapowo. Na pierwszym etapie należało uwolnić się od siarki. W tym celu galenit był poddawany wysokiej temperaturze (około 1000° C) razem z żelazem²⁵. W wyniku reakcji chemicznej żelazo łączyło się z siarką uwalniając srebro i ołów. Wzór reakcji chemicznej przedstawiał się następująco:



Na drugim etapie, zwanym kupelacją, należało oddzielić srebro od ołowiu. Ołów poddawany był procesowi utleniania, czyli podgrzewano go w powietrzu. Tworzył się tlenek ołowiu, który wsiąkał w ścianki porowatego tygielka. Na dnie tygielka pojawiała się kulka srebra. Wzór reakcji chemicznej przedstawiał się tak:



Tlenek ołowiu (PbO), który jako żużel zostawał na ścianach tygielka, nazywany jest po hebrajsku אֶרֶב (łac. *argentum scoriosum, non bene purgatum*)²⁶. Drugi etap chemicznego procesu otrzymywania srebra (kupelacja) był bardzo trudny. Jeśli nie był przeprowadzony z należytą dokładnością, cały proces mógł zakończyć się niepowodzeniem, a srebro mogło wymieszać się z żużlem (= tlenkiem ołowiu). Stąd przestroga Izajasza: „Twe srebro żużlem się stało” (Iz 1,22).

Proces wytrącania i oczyszczania srebra był na tyle skomplikowany, że wymagał odpowiedniej wiedzy i doświadczenia. Jeżeli złotnikiem był sam Jahwe, nie było wątpliwości, co do właściwego zakończenia tego procesu: lewici jak srebro zostaną przez Niego dogłębnie oczyszczeni. Z kolei, sugestia, jakoby czystość srebra pozwalała ujrzeć w nim lustrzane odbicie własnej twarzy²⁷, może wskazywać na to, że lewici po oczyszczeniu uzewnętrzną w swym postępowaniu moralną świętość samego Boga i staną się godni składać Mu ofiary „według sprawiedliwości” (odpowiadałoby to teologicznemu postulatowi Kapłana: „Bądźcie święci, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” – Kpł 19,2).

²⁵ P. T. Craddock, *Early Metal Mining and Production* (Edinburgh 1995) 211-321; Idem, „Giacimenti, miniere, metodi di riduzione”, *Le arti di Efesto, capolavori in metallo dalla Magna Grecia* (Mediolan 2002) 28. Opis S. R. Driver (The Minor Prophets, 319-320) nie jest dokładny.

²⁶ Jedyny słownik hebrajski, który podaje takie tłumaczenie hebrajskiego אֶרֶב, w odniesieniu do chemicznego procesu oczyszczania srebra – F. Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Rzym 1989) 551.

²⁷ „... a refiner knows that his metal is pure when he can see own image reflected in the mirror-like surface of the metal” – cf. Robinson, „God the Refiner of Silver”, 189, cyt. za Smith, *Micah-Malachi*, 329.

Działalność Boga w odniesieniu do srebra w w. 3a wyrażona jest dwoma, na pierwszy rzut oka, synonimicznymi imiesłowami (מִטְהַר i מְצַרֵּף). Czy jest to aluzja do dwóch etapów procesu oczyszczania srebra? Być może. Jednak drugi czasownik (מְצַרֵּף) nie jest terminem technicznym, używanym do opisu oczyszczania metali²⁸. Wskazuje raczej na czystość rytualną i moralną²⁹, a tym samym potwierdza, że oczyszczenie lewitów sprawi, iż spełnią wszystkie rytualne wymogi kapłańskiego przebywania i posługiwania w przestrzeni świętości Boga, którą wyznaczały mury świątynne i granice odradzającego się państwa. Interwencja Boga w pierwszej osobie podpowiada z kolei, że wymogu czystości lewitów nie są już w stanie zapewnić przewidziane przez prawo Mojżeszowe ablucje i ekspiacyjne ofiary. To, z kolei, mówi wiele, jak daleko zaszła degeneracja tej grupy społecznej, skoro przepisy prawa są niewystarczające, lub nie mogą być należycie egzekwowane.

Z punktu widzenia rozwoju teologii starotestamentalnej rola, jaką przypisuje się rytualnej czystości, może być krokiem do tyłu. Może bowiem niepokoić fakt, że prorok przedkładając rytualizm nad osobiste nawrócenie odchodzi od tego, co było istotą kultu świątynnego. I rzeczywiście rodzi się samoistnie pytanie, czy takie uwypuklenie rytualnego oczyszczenia, nawet jeśli wychodzi ono poza szablon prawa Mojżeszowego i staje się głównym celem przybycia Boga, nie jest przypadkiem załączkiem przyszłego faryzejskiego formalizmu i faryzejskiej krytyki instytucjonalnego kapłaństwa (zob. Ml 1,7)? Jednak przy ocenie zamysłu autora w tym względzie wskazana jest ostrożność i przed pochopnym przyklejaniem mu łatki „formalisty” powinna bronić jako przeciwwaga pozytywna interpretacja wspomnianego wyżej wyrażenia przyimkowego בְּצִדְקָה („według sprawiedliwości”). „sprawiedliwość” w Ml 3,3 jawi się, bowiem, jako Boża łaska, która uzdolni lewitów do wypełniania swych kapłańskich obowiązków zgodnie z wolą Boga zawartą w prawie Mojżesza. Tak „usprawiedliwieni” z wysoka będą celebrować życiem i kultem ofiarniczym panowanie Boga pośród swego ludu. Perspektywa wewnętrznej przemiany za przyczyną samego Boga wpisuje

28 „... the word „cleanse” is hardly applied appropriately to the purification of metals and is nowhere else so used” – zob. Mitchell – Smith – Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, 64. Powyższa uwaga nie uprawnia jednak do traktowania wyrażenia כִּסֵּף וּמִטְהַר jako głosy, czy dittografii – zob. *Ibidem*. Należałoby raczej potraktować to wyrażenie jako *lectio difficilior*.

29 L. Koehler – W. Baumgartner – J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa 2008) I, 350-351. Dodatkowo potwierdzają to późniejsze teksty z Qumran (np. IQM 7,2; IQHab 5,38; 10,5; 19,33; 4Q277, frag. 1, II, 8; 11Q20 14,9). Choć pochodny od tego czasownika przymiotnik טָהוֹר „czysty” może wskazywać na czystość metalu, ale i tym razem w kontekście rytualno-religijnym (np. Wj 25,11-39; 28,14.22.36; 30,3; Kpl 24,6; 1 Krn 28,17, 2 Krn 3,4). Co więcej, ten przymiotnik pojawia się niezwykle często w Kpl 11-16, czyli w części dotyczącej czystości kultycznej, poprzedzającej kodeks świętości.

więc prorocstwo o oczyszczeniu lewitów w nurt tradycji Jeremiaszowej i Ezechielowej (Jer 31,33-34; Ez 36,24-29). Prawo wykute niegdyś w kamieniu zostanie wypisane w ludzkich sercach.

W. 4, rozpoczynając się od *waw consecutivum epexegeticum* (...וְעַרְבָה „dlatego będzie miła dla Jahwe ofiara Judy i Jerozolimy”), jest syntaktycznie kontynuacją wersetu poprzedniego. Opisuje skutki oczyszczenia lewitów dla Żydów mieszkających w Judzie i Jerozolimie. Tym samym ze sfery działania Boga wykluczeni zostają ci, którzy nie zdecydowali się wrócić do Palestyny i pozostali w diasporze. Krytyka Żydów w diasporze? Czy raczej pociecha dla tych, którzy będąc już drugim pokoleniem powracających z Babilonii wygnańców, odczuwali coraz większy dyskomfort i rozczarowanie z sytuacji, w jakiej przyszło im żyć? Wydaje się, że ta druga interpretacja jest bliższa zamysłowi autora, skoro leży mu na sercu poprawa życia w Palestynie i nakreślenie perspektywy nadziei. Warty uwagi jest fakt, że oczyszczenie lewitów *de facto* pośredniczy oczyszczeniu całego narodu i wskazuje na ich rolę jako pośredników, którym nie powinien być obojętny los Izraela.

Idealne czasy (...עוֹלָם כִּיְמֵי... – „jak za dawnych dni...”), które są wzorcem dla odnowionej liturgii ofiarniczej, nie mają w historii Izraela jakiegoś konkretnego odniesienia³⁰. I trudno w tekście takowego się doszukiwać. Są raczej żywołową ekspresją ludzkiego serca, które zwraca się ku temu, czego najbardziej pragnie³¹.

W. 5 kończy perykopę i wraca do sytuacji syntaktyczno-gramatycznej wersetu 1a. Ponownie pojawia się 1. os. sing. z tą różnicą, że o ile w w. 1a orzecznikiem było *participium activi* Qal (שָׁלַח), tutaj orzeczeniem jest *perfectum inversivum* (וְקָרְבָהּ – „i zbliżę się do was...”). Jednak uderzają głównie różnice z ww.1b-4. Wykraczają bowiem poza gramatykę i dotyczą treści przesłania. Jeżeli wcześniej (ww. 1b-4) mowa była o oczyszczeniu, tu mowa jest o sądzie (מִשְׁפָּט). Ponadto w w. 5 brak jest jakichkolwiek odniesień do kontekstu liturgicznego i kapłańskiego. Ciężar semantyczny w. 5 spoczywa wyraźnie na sześciu kategoriach osób, które gwałcą przykazania Dekalogu, i w ten sposób ogólnie opisanego prawa Mojżeszowego: uprawiający czary, cudzołożnicy, krzywoprzysięzcy, oszukujący robotnika na wynagrodzeniu, uciskający wdowy i sieroty oraz gnębiący przybyszów. Są to bez wątpienia przedstawiciele wyższej warstwy społeczeństwa izraelskiego, przywódcy,

³⁰ Inaczej D. Cole, „The Day of The Lord is Coming Ml. 2:17-3:5, 4:1-6”, *The Theological Educator* 36 (1987) 126-137: „Reference to «days of old», when sacrifices were pleasing to Yahweh, may refer to the kingdom of David and Salomon when Zadok was the faithful high priest (2 Sam. 15:24-29; 1Kings)” – s. 130.

³¹ Mitchell – Smith – Bewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, 65.

nowobogacy, elity intelektualne i kapłańskie, które czują się bezkarne i postępują arogancko w stosunku do osób bez prawnej ochrony.

Tytuł „Pan Zastępów”, podobnie jak zakończenie w. 1b, odwołuje się do wszechmocy Jahwe i daje gwarancję wypełnienia proroctwa.

2. Wnioski analizy egzegetycznej

Analiza egzegetyczna perykopy MI 3,1-5 wskazuje wyraźnie na działalność redaktora, który w niedługim czasie po Malachiaszu rozbił oryginalną ciągłość wersetów 1a.5 i klinem włączył ww. 1b-4.

Perykopa oryginalna MI 3,1a.5	Redakcyjny dodatek MI 3,1b-4
<p><i>1a. Oto posyłam anioła mego (Malachiasza?), aby przygotował drogę przede Mną. 5. Wtedy zbliżę się do was na sąd i wystąpię jako <u>szybki świadek</u> przeciw uprawiającym czary, 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.</i></p>	<p><i>1b. A zatem <u>nagle przybędzie</u> do swej świątyni Pan, którego wy wyczekujecie i anioł Przymierza, którego pragniecie. Oto nadejdzie, <u>mówi Pan Zastępów.</u> 2. Ale kto przetrwa dzień Jego nadejścia i kto się ostoi, gdy On się ukaże? Albowiem On jest jak ogień złotnika i jak ług farbiarzy. 3. Zatem usiądzie, jakby miał przetapiać i oczyszczać srebro, i oczyści synów Lewiego, i przedzi ich jak złoto i srebro, a wtedy wreszcie zaczną składać Panu ofiary sprawiedliwe. 4. Wtedy będzie miła Panu ofiara Judy i Jeruzalem jak za minionych dni i pradawnych lat.</i></p>

Pogrubienie: główne różnice

Podkreślenie: jedyne podobieństwa

Wyrażenia *Anioł mój* i *anioł Przymierza* wykazują zarówno pewne podobieństwo, jak i różnicę

Głównymi powodami, dla których z reguły działalność redaktora stawała się konieczna, były: a) chęć aktualizacji wcześniejszego przesłania, jeżeli zmieniona sytuacja historyczna tego wymagała; b) próba skorygowania ewentualnych błędów lub dwuznaczności, które z perspektywy teologicznej redaktora lub jego odbiorców były nieakceptowalne; c) zamysł hermeneutyczny, próbujący lepiej wyogniskować i uchwycić oryginalną myśl autora.

Wydaje się, że za dodatkiem MI 3,1b-4 stoją przede wszystkim dwa pierwsze powody.

2.1. Tożsamość posłańca

Dodatek redakcyjny koryguje ewentualną, lub zamierzoną przez Malachiasza ambiwalentność dotyczącą słowa מְלִאֲכִי. To słowo w w. 1a może być odczytane na dwa sposoby: „Oto posyłam mojego posłańca, aby przygotował drogę przede Mną”, albo „Oto posyłam Malachiasza, aby przygotował drogę przede Mną”. Redaktor chce rozwiać wątpliwość, lub zażegnać niebezpieczeństwo, że posłańcem Pańskim jest samozwańczo sam prorok Malachiasz (zob. Ml 1,1)³² i że w jego osobie zostanie zainaugurowany sąd nad bezbożnymi.

Jeżeli korekta została dodana za życia Malachiasza, może to świadczyć o jej charakterze antyprorockim oraz zbyt szerokim – jak na odczucia redaktora – poparciu społecznym, jakim prorok się cieszył, co z kolei mogło mieć nieprzyjemne reperkusje na utrzymanie równowagi społeczno-politycznej w odradzającym się państwie, pozostającym jakkolwiek w ścisłej zależności od władzy Persów. Innymi słowy, Malachiasz dawał głos niezadowoleniu niższych warstw społecznych, wyzyskiwanych przez elity rządzące. Jeżeli zaś korekta została dodana po śmierci proroka, mamy do czynienia z aktualizacją i rozwianiem złudzeń: Malachiasz nie mógł być wyczekiwanym przez ludzi Bożym prekursorem.

2.2. Mesjaństwo posłańca

Kimkolwiek ten posłaniec by nie był – samym Malachiaszem, czy aniołem –, w w. 1a mamy do czynienia z zapowiedzią przybycia mesjasza, którego zadaniem będzie przygotowanie drogi przychodzącemu Bogu, i który jako prekursor Bożego sądu sam wskaże moment, sposób i miejsce jego nadejścia.

Zapowiedź nastania czasów mesjańskich może sugerować czasownik וְקָרַבְתִּי „wtedy zbliżę się” (w. 5), który tu opisuje działanie Boga, ale w Hifil opisuje czynność człowieka, zbliżającego się do świętości Boga, żeby złożyć Mu ofiarę. W polu semantycznym czasownika קָרַב znajduje się więc relacja bliskości Boga z człowiekiem. Bóg, zapowiadając przez usta Malachiasza, że zbliży się do człowieka, wychodzi niejako ze swej świętości, rozumianej jako oddzielenie, żeby się do człowieka zniżyć. Jest to typowy rys czasów mesjańskich – bliskość Boga z człowiekiem i gwałtowne wdarcie się świętości Boga w codzienność i życie człowieka –, co nieprzypadkowo rzuca się w oczy w pierwszych słowach działalności publicznej Jezusa: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1,15).

³² Smith, *Micah-Malachi*, 298.

Inną cechą zbliżających się czasów mesjańskich w w. 5 jest zapowiedź sądu, a więc i kary i potrzeby nawrócenia (tak też w IQS 9,10-11). Malachiasz zdawkowo, w paru liniijkach kreśli obraz mesjanizmu, który był związany z jego przepowiadaniem, a może nawet z nim samym jako mesjaszem.

Redaktor nie chce przypisywać Malachiaszowi roli mesjasza Pańskiego (lub chce uniknąć takiego skojarzenia) i dlatego w w. 1b wprowadza korektę poprzez *waw epexegeticum* („to znaczy, przyjdzie jednocześnie Pan z aniołem Przymierza”). Nie będzie, więc, żadnego prekursora, bo sam Jahwe w obecności swego anioła ukaże się Izraelitom, wyrażającym wzrok za upragnionym mesjaszem. Ponadto, redaktor nie zostawia cienia wątpliwości, co do miejsca przybycia Jahwe (będzie to świątynia jerozolimska, do której *nota bene* sam Malachiasz był przywiązany – Ml 1,7-10), i co do faktu, że pierwszą czynnością przybywającego Boga będzie oczyszczenie/usprawiedliwienie, a nie sąd. Sąd nastąpi później (redaktor nie wykreślił oryginalnych słów z Ml 3,5), ale jego ostrze zostaje wyraźnie zmytygowane zapowiedzią oczyszczenia. Innymi słowy, korygująca działalność redaktora ma charakter antymesjański i samoistnie rodzi się pytanie, dlaczego.

Rozszczępienie postaci posłańca z Ml 3,1a na dwie postaci: Pana i anioła Przymierza w w. 1b, wpisuje się w późniejszą teologię międzytestamentalną, gdzie często przybyciu Boga towarzyszy anioł, ewentualnie aniołowie³³. Obecność anioła może podkreślać majestat Boga, albo – jeśli działanie anioła jest tożsame z działaniem Boga, jak to się wydaje w Ml 3,1b – rozwiązuje teologiczne napięcie między transcendencją i immanencją Boga, między Jego nieprzystępnością i bliskością (podobnie jak קָדוֹשׁ w stosunku do קְבוֹד, albo jak שֵׁם „imię” Boga zamieszkujące świątynię w stosunku do יהוה Jahwe mieszkające w niebiosach). Choć to sam Bóg zawarł Przymierze (בְּרִית), to jednak w myśl teologii redaktora, chcącego za wszelką cenę ochronić Bożą transcendencję, robi to przez oddelegowanego w tym celu anioła Przymierza³⁴.

33 „Bóg Izraela i anioł Jego prawdy” – וְאֵל יִשְׂרָאֵל וּמַלְאָךְ אֱמֶתוֹ – w IQS 3,24; „duchy służące przed Nim, aniołowie obecności i aniołowie świętości” – הַרוּחֹת לְפָנָיו וּמַלְאָכֵי הַקְּדוֹשׁ – w 4Q216 5,6; zob. też 4Q226, frag. 7, w. 6; 4Q 285, frag. 8, w. 10, i inne.

34 Nie przekonuje interpretacja „anioła Przymierza” jako postaci mesjańskiej, jak chce W. Bousset (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* [Berlin 1906] 266); albo jako „postaci kapłańskiej”, jak chce B. V. Malchov („The Messenger of the Covenant in Ml 3:1”, *JBL* 103/2 [1984] 254).

2.3. Radykalizm posłańca

Radykalizm posłańca objawia się w nieodwołalności Bożego sądu, który zapowiada i potwierdza słowami „tak mówi Pan Zastępów” (w. 5). Inaczej u redaktora, który wyrażeniem „tak mówi Pan Zastępów” pieczętuje jedynie nieodwołalność Bożego przybycia (w. 1b).

Lista występków w w. 5 jest tak skonstruowana, żeby ogarnąć wszystkie bolączki życia społecznego i religijnego: magia – Kpł 19,26.31; cudzołóstwo – Kpł 19,20; krzywoprzysięstwo – Kpł 19,12; oszukiwanie robotnika pracującego na wynagrodzeniu – Kpł 19,13; Pwt 24,14-15; ucisk wdowy i sieroty – Wj 22,22; Pwt 24,17.20; 27,19; prześladowanie cudzoziemców – Kpł 19,33-34; brak bojaźni Bożej – Kpł 19,14.32; 25,17.36.43; Pwt 17,19. Wymienione występki naruszały porządek ustalony w kodeksie świętości w Księdze Kapłańskiej (Kpł 17-26), głównie z rozdziału 19., ale też przepisy wcześniejsze z kodeksu Przymierza (Wj 20,22-23,19) i kodeksu deuteronomicznego (Pwt 12-28), w szczególności wymóg ochrony wdów i sierot, który w kodeksie świętości nie pojawia się. Przeplatanie się wątków z trzech kodeksów prawodawczych nie powinno dziwić, skoro kodeks świętości był jedynie odnowieniem Przymierza synajskiego i jego aktualizacją do czasów powygnaniowych³⁵. Malachiasz nic nie mówi bezpośrednio o wyniku Bożego sądu, ale milcząco zakłada, że Bóg zastosuje sankcje, jakie przewidywał kodeks świętości (Kpł 26,14-33; cf. też Pwt 28,15-68). To pośrednie odniesienie do kary i zdanie się na wyobraźnię słuchaczy jest subtelnym wezwaniem do nawrócenia, o czym prorok wyraźnie powie za chwilę w Ml 3,6-7.

W dodatku redakcyjnym (ww.1b-4) zapowiedź sądu i lista występków schodzą na drugi plan. Ich miejsce zajmuje teologiczno-aktualizacyjna korekta, zapowiadająca przybycie Boga z Jego oczyszczającą/usprawiedliwiającą siłą (בְּצִדְקָתוֹ). Redaktor jest przekonany, że Boża łaska i zbawienie poprzedzą nawrócenie człowieka, w myśl teologicznej sugestii Deuteroizajasza: „Powróć do mnie, bo cię odkupiłem” (Iz 44,22), która wywraca klasyczny porządek teologiczny „najpierw nawrócenie – potem odkupienie”. Ponadto, zawężając pola widzenia jedynie do lewitów i uwypuklając ich odpowiedzialność za cały naród i za występki, jakie piętnował Malachiasz, przesuwa pole ciężkości z obszaru życia społecznego (w. 5) na obszar życia liturgicznego (ww. 1b-4), wyznaczonego murami świątyni. W tej perspektywie świątynia i odnowiony kult ofiarniczy jawi się dar od Boga, aby oświetlić i uświęcić najbardziej mroczne zakątki Palestyny. Promieniuje swą świętością i staje się centrum odradzającego się państwa.

³⁵ J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Bologna 2000) 44-47.

Choć napiętnowani zostają lewici, rola, jaka zostaje przypisana im i świątyni, nie pozwala na interpretację antykapłańską redakcyjnego dodatku. Redaktor może wywodzić się z kręgów kapłańskich, lub z nimi sympatyzuje, i leży mu na sercu odnowa instytucji świątynnej. Z drugiej zaś strony niepokoi go dyskredytacja kapłanów w oczach ludu i nasilająca się działalność kręgów prorockich, które zbyt nadto sączyły w umysły Żydów wątki eschatologizujące i mesjańskie. Ten prorocki nurt eschatologizująco-mesjański³⁶, którego wyrazicielem stał się Malachiasz, wymagał szybkiej reakcji, prawdopodobnie dlatego, że wprowadzał w życie społeczne, już samo w sobie zantagonizowane (zob. Ml 3,5), element wywrotowy, który – jeśli wypuszczony spod kontroli – mógł zachwiać wewnętrzną równowagą słabego jeszcze państwa i sprowokować interwencję Persów, lub zastopowanie przez nich wprowadzanych reform. Redaktor, świadomy zagrożeń, ukazuje więc inny typ eschatologii, wykorzystując motyw przybycia Pana do swej świątyni i odrzuca roszczenia mesjańskie proroków-prowodyrów, jako postponujące osobiste zaangażowanie się Jahwe w odnowę narodu. A uczestnictwo ludu w liturgii świątynnej ma wpłynąć na wyobraźnię i pobudzić żarliwość oczekiwania na przybycie Boskiego Odnowiciela do świątyni, stając się swoistym anestetykiem doczesnych bolączek, i w pewnej mierze antycypując czasowo to przełomowe wydarzenie.

Na co wskazuje towarzyszący Bogu anioł Przymierza (w. 1b)? Raczej nie na Przymierze z Lewim, jak w Ml 2,4-5.8, bo redaktor zdaje sobie sprawę, że nierówności społeczne i zło toczące wyższe sfery są jaskrawym naruszeniem Przymierza synajskiego, dlatego nie może nie przyznać racji Malachiaszowi (pozostawia nienaruszony w. 5)³⁷. Jednak stara się powiązać czystość liturgii świątynnej z życiem społecznym, i ukazać, że dbając o czystość rytualną można osiągnąć ideał synajski również w codziennych stosunkach międzyludzkich, a przede wszystkim w relacji z Bogiem.

36 Cf. dobra charakterystyka mesjanizmu w czasach Malachiasza: „... la natura del messianismo muta (chodzi o przełom VI i V w. przed Chr.) ... c'è una tendenza a sottolineare non più aspetti trionfalistici della nuova intronizzazione, ma piuttosto della negatività attuale. In secondo luogo c'è una tendenza a dimensionare le aspettative più sul piano personale-esistenziale che non su quello politico-nazionale” – M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Bari 2003) 356.

37 B. Glazier-McDonald, *The Divine Messenger* (Atlanta 1987) 178-179; B. V. Malchov, „The Messenger of the Covenant in Ml 3:1”, 254.

2.4. Ml 3,1a.5 i Ml 3,1b-4 – świadectwo turbulentnej sytuacji wewnętrznej Izraela

Kontrast między Ml 1a.5 i redakcyjnym dodatkiem (Ml 3,1b-4) jest świadectwem wewnętrznych napięć, jakie dochodziły do głosu w izraelskim społeczeństwie na początku V w. przed Chr. Ale jest to przede wszystkim świadectwo konfrontacji między dwoma teologicznymi nurtami, zaangażowanymi w walkę o prawdziwą tożsamość narodu. Oba nurty są naturalną kontynuacją i zaktualizowanym rozwinięciem dwóch starotestamentalnych tradycji: tradycji eschatologicznej późnoprorockiej (Joel, Zachariasz, Iz 24-27 i nurt deuteronomistyczny) i tradycji teokratycznej (dokument P, 1-2 Krn, Nehemiasz, nurt mądrościowy, tradycja kultyczna Jerozolimy)³⁸.

Ten ideologiczny podział poddany był nieustannej fluktuacji i nie był aż tak wyrazisty, jakby się mogło wydawać, bo znajdował zakorzenienie w rozwarstwieniu, charakteryzującym społeczeństwo izraelskie powygnaniowe pod koniec VI w. przed Chr., podzielone na trzy główne grupy: a) rzesza drobnych robotników rolnych, którzy cieszyli się wolnością i poparciem ze strony powygnaniowej elity rządzącej, skupionej wokół Nehemiasza, oraz niższego kleru; b) arystokracja, której obce były ideały solidarności i sprawiedliwości społecznej, typowe dla prawodawstwa Mojżeszowego, stąd przywiązana raczej do etyki ksiąg mądrościowych ST i wykazującej wrogość do jakiegokolwiek eschatologizacji wiary, ale za to otwarta na świat, cudzoziemców i inne kultury (Hiob, Jonasz); znajdowała poparcie wśród najwyższych stojących przedstawicieli kasty kapłanów; c) fantasmagoryczne, małe grupy prorockie, żyjące na marginesie życia społecznego, które wykazywały się bezkompromisowością i, ze swymi roszczeniami eschatologicznymi, dążyły do przewrotu politycznego i społecznego³⁹.

Z powyższego podziału wynika, że warstwa kapłańska nie była jednolita i w swoim wnętrzu dodatkowo rozwarstwiona. Podobnie było z arystokracją, której część (np. sam Nehemiasz) solidaryzowała się z ubogimi i uciśnionymi.

Rozwarstwienie społeczne i ich sprzeczne interesy wpływały na kryształizującą się świadomość religijną i narodową powygnaniowego Izraela, i przez naturalną ewolucję wyjściowego, dwudzielnego schematu (tradycja

³⁸ O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2; Neukirchen 1968) 129-131; O. H. Steck, „Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel”, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament* (Monachium 1982) 291-317 (zwłaszcza 310-315).

³⁹ Taką mniej więcej wizję podziałów społeczeństwa powygnaniowego w pierwszych dziesięcioleciach po powrocie z Babilonii kreśli przekonująco F. Crüsemann, „Israel in der Persezeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber”, w: *Max Webers Sicht des antiken Christentums* (red. W. Schluchter) (Frankfurt n/M 1985) 205-232.

eschatologiczna-tradycja teokratyczna) zrodziły trzy wielkie projekty teologiczno-tożsamościowe: teologia deuteronomistyczna (dtr. redakcja Jeremiasza i Pwt), teologia kapłańska reformowana (Ezechiel), prorocka teologia zbawienia (Deuteroizajasz)⁴⁰. Każdy z tych trzech projektów nie tylko znajdował oparcie w konkretnej warstwie społecznej (tutaj podziały mogły być transwersalne i trudne do uchwycenia), ale przede wszystkim w konkretnej instytucji: teologia deuteronomistyczna znajdowała oparcie w kręgach świeckich (tzw. starsi ludu), teologia kapłańska reformowana w kręgach świątynnych i rządzących, natomiast prorocka teologia zbawienia w kręgach prorockich, które choć niewielkie, często były języczkiem u wagi przy zachowaniu niezbędnej równowagi polityczno-społecznej.

Brak odgórznej instytucji zdolnej – jak w czasach przedwygnaniowych – narzucić oficjalną teologię tożsamościową narodu, w której każdy Żyd mógłby się odnaleźć, musiał prowadzić do nieustannej konfrontacji między powyższymi nurtami i, o ile było to możliwe, zmuszał do kompromisu. Jednym czynnikiem hamującym zbyt daleko idące zapędy każdej z frakcji była czuwająca, niezauważona, acz nieprzerwana, władza perska i to pewnie ona wymuszała ten kompromis i zapobiegła wewnętrznemu rozpadowi Izraela⁴¹. Owocem pilotowanego przez Persów kompromisu było stworzenie kanonu pism legislacyjnych wchodzących w skład Pentateuchu. W Pentateuchu trzy projekty teologiczno-tożsamościowe znalazły punkt konwergencji, choć nurt prorocki jest ledwo zauważalny i to tylko w ramach skodyfikowanego prawa. Wydaje się, że w procesie powstawania kanonu Pentateuchu nurt prorocki pozostał bezkompromisowy i przyjął na siebie rolę teologicznej opozycji, choć początkowo wszystko wskazywało na to, że znajdzie o wiele szersze poparcie ze strony starszych i kapłanów.

Stając naprzeciw sobie, Malachiasz prorok i propagator mesjanizmu ubogich z jednej strony, z drugiej antyprorocki i antymesjański anonimowy redaktor, w mikroskali dają wyraz owej skomplikowanej sytuacji i powolnego dochodzenia do kompromisu. Dodatek Ml 3,1b-4 jest bowiem takim kompromisem, przynajmniej ze strony redaktora, który nie odrzuca słów i przekonań proroka, ale je umiejscawia w innym kontekście teologicznym i nadaje im inne brzmienie.

Obaj przywiązani do Przymierza synajskiego, choć ten drugi wyraźnie łączy wymogi rytualne z wymogami sprawiedliwości społecznej w sekwencji

40 M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Bari 2003) 340-357.364-368.372-377.378-395; R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico* (Brescia 2005) II, 508-518.

41 Paradoksalny mesjanizm króla perskiego, opiewany przez Deuteroizajasza (Iz 45,1-6), bardziej niż w decyzji uwolnienia Żydów z niewoli egipskiej, uwidocznił się w chęci zapobieżenia temu rozpadowi.

przyczynowo-sprawczej (a zatem nie lekceważył losu ubogich). Obaj przekonani o konieczności szybkiej, eschatologicznej interwencji Boga, która nada nowy bieg historii narodu i zagoi nierówności społeczne, choć ten drugi stawia na oczyszczającą łaskę Boga, bardziej niż na sąd i eschatologiczny przewrót społeczny. Obaj bronią królewskiej transcendencji Boga przez ukazanie Jego immanencji, pierwszy w osobie mesjasza, drugi w osobie anioła Przymierza. Pierwszego charakteryzuje radykalizm w stosunku do grzeszników, drugiego realizm i roztropność w uwypukleniu odpowiedzialności tylko jednej grupy społecznej. Pierwszy wyznaje wiarę w Boga sędziego, drugi wiarę w Boga oczyszczającego i usprawiedliwiającego. Są zatem i podobieństwa i różnice, niekiedy inne rozłożenie akcentów. Jednak najważniejszą różnicą między Ml 3,1a.5 i Ml 3,1b-4 jest centralizująca i scalająca rozwarstwione społeczeństwo rola, jaką redaktor przypisuje świątyni, czym musiał zaskarbić sobie przychyłność nie tylko kapłanów, ale i samego Malachiasza, dla którego ten temat nie jest obojętny (Ml 2,7-10).

Kim był redaktor? Jaki nurt teologiczny reprezentował? Na takie pytanie perykopa Ml 3,1-5 nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. Mógł być deuteronomistą, który w kontraście i do ruchu prorockiego i do instytucji kapłańskiej, otwiera się i na prorocstwo eschatologizujące i na interesy kapłanów (jako deuteronomista przypisuje ważną rolę Przymierzu – בְּרִית). Ale równie dobrze mógł być kapłanem-reformatorem, wyciągającym rękę do ruchu prorockiego i deuteronomistów (jako kapłan przypisuje ważną rolę świątyni – הֵיכָל). Jednym elementem dającym do myślenia jest fakt, że w dokumencie P, będącym głównym trzonem Księgi Kapłańskiej, prorocstwo jest zupełnie nieobecne. To mogłoby wskazywać, że redaktor Ml 3,1-5 był jednak bliższy teologii deuteronomistycznej, związanej ze zgromadzeniem starszych ludu.

3. Rola prorocstwa w społeczeństwie izraelskim na przełomie VI i V w. przed Chr. (lata 520–480)

Niestabilność polityczna i trudna sytuacja ekonomiczna, spowodowana przedłużającym się okresem suszy (Ag 1,6.9-10), charakteryzowały położenie Żydów, którzy pod koniec VI w. przed Chr. wrócili z wygnania babilońskiego do Palestyny. Te dwa czynniki były główną przeszkodą w podjęciu szybkiej decyzji o odbudowie świątyni. Choć taka decyzja leżała głównie w interesie kapłanów, dla których świątynia była naturalnym miejscem utrzymania i ośrodkiem nieformalnej władzy, skąd mogli wpływać na samostanowienie odradzającego się państwa, jak najszybsza odbudowa świątyni

była też korzystna dla krystalizującej się władzy cywilnej, skupionej wokół Zorobabela. Należało kuć żelazo póki gorące i wykorzystać politykę Persów, która w odróżnieniu od wcześniejszych poczynań Asyryjczyków i Babilończyków, sprzyjała wewnątrzreligijnej organizacji Żydów. Nie bez znaczenia w tej polityce, pełnej powściągliwości i asekurantwa, był opór niektórych kręgów żydowskich, które z niejasnych przyczyn (być może teologicznych) sprzeciwiały się odbudowie świątyni (Ag 1,2). Olbrzymią zasługę w przezwyciężeniu tych problemów przypisać należy krótkiej – wydaje się, że zaledwie trzymiesięcznej – ale niezwykle intensywnej działalności proroka Aggeusza. Nawiązując do starożytnej teologii monarchii Dawidowej, typowej dla dworskiego prorocstwa przedwygnaniowego Izajasza, Aggeusz roztoczył przed oczyma niezdecydowanych i nieufnych Żydów perspektywę nowego początku, mającego precyzyjną datę: 29 sierpnia 520 roku przed Chr. (pierwszy dzień szóstego miesiąca w drugim roku rządów króla Dariusza – Ag 1,1)⁴². Nowe działanie Jahwe na rzecz narodu izraelskiego przybierze formę starych instytucji z przeszłości: odbudowana świątynia na powrót stanie się źródłem błogosławieństwa i znakiem obecności Boga, a Zorobabel ogłoszony odnowicielem i Bożym wybrańcem zainauguruje nową erę monarchii Dawidowej (Ag 2,4-5.23). Warunkiem ziszczenia się tej zapowiedzi zbawienia było natychmiastowe przystąpienie do prac budowlanych nad ruinami świątyni (Ag 1,14); jej potwierdzeniem – kosmologiczny przewrót, którego wynikiem będzie ustanowienie w świątyni jerozolimskiej centrum świata, skupiającego w sobie wszelkie bogactwo i splendor (Ag 2,6-9). Wobec takiej perspektywy, nakreślonej językiem pełnym sugestywnych obrazów, nikt nie mógł pozostać obojętny. Cały lud na czele z Zorobabelem przystąpił do odbudowy świątyni, pozostawiając na boku podziały, znosząc cierpliwie trudy egzystencji w zrujnowanym i wygłodzonym kraju, i odsuwając od siebie jak najdalej uczucia niepewności i niedowierzania.

Misja zintegrowania społeczeństwa powygnaniowego wokół odbudowy świątyni i jej teologicznego ideału, jaką zainicjował Aggeusz, znalazła bezpośrednią kontynuację w działalności proroka Zachariasza. Zachariasz od początku 519 roku przed Chr. do końca roku następnego, przez dwa lata, przekonywał o słuszności decyzji o odbudowie świątyni. Ponowny wybór

⁴² „The date – the first day of the sixth month in the second year of Darius’s reign (=August 29, 520) – documents the new era which Haggai’s initiative represented in the life of the postexilic community: the era of the first temple and its destruction is drawing to an end” – H. W. Wolff, *Haggai. A Commentary* (Minneapolis 1988) 55. Ta klasyczna datacja ma jednak swoich przeciwników, którzy przesuwają „nowy początek” Aggeusza na rok wcześniej: E. J. Bickermann, „La seconde année de Darius”, *Revue biblique* 88 (1981) 23-28; L. Waterman, „The Canonflaged Purge of Three Messianic Conspirations”, *Journal of Near Eastern Studies* 13 (1954) 73-78.

Jerozolimy (Za 2,16), powrót Jahwe i Jego chwały do świętego miasta (Za 2,9) były kluczowymi motywami jego przepowiadania. A ponieważ pozytywnie kojarzyły się ze szkołami Ezechiela i Deuteroizajasza, wzmagalo to siłę ich oddziaływania. Dodatkowo Zachariasz zarysował zręby przyszłych rządów, które miały spocząć w rękach kapłana i króla. Ich mesjańska dwuwładza w imieniu Jahwe miała rozciągnąć się nad całym światem (Za 4,14).

Działalność Aggeusza i Zachariasza, która dała niespodziewany impuls do szybkiej odbudowy świątyni (w zaledwie pięć lat: 520–515 przed Chr.), jest jedynym przykładem w historii Izraela, kiedy proroctwo nie było znakiem sprzeciwu, lecz znakiem jedności wszystkich warstw społecznych, zwykłego ludu, kapłanów i świeckich środowisk rządzących wokół jednego celu. Ten okres był bardzo krótki. Zaledwie kilka lat.

Po odbudowie świątyni proroctwa Aggeusza i Zachariasza nie wypełniły się. Co więcej, sam Zorobabel, starsi ludu i kapłani patrzyli realistycznie na sytuację polityczną, w jakiej przyszło im odtwarzać zręby politycznej i religijnej tożsamości. Nie mogli więc pozwolić na dalsze rozbudzenie zbyt nacjonalistycznych oczekiwań wśród Żydów. Mogło to wzbudzić niepokój Persów i okazać się niebezpieczne. Proroctwo powoli było marginalizowane, jego przesłanie mitygowane i eschatologizowane. Jednak już wtedy uobecniła się wyraźna tendencja, schodzenia na kompromis. Wyrazem tego są dwie redakcje Księgi Aggeusza i Zachariasza (pierwsza redakcja: Ag 1,1-3.13-15; 2,1-2,4; Za 8,9-13; druga redakcja Ag 2,5a; Za 1,1-6; 6,15b; 7,1-8,19). Przy pierwszej redakcji redaktor zwraca uwagę na tę część proroctwa, która się wypełniła (odbudowa świątyni i poprawa bytu ekonomicznego). Przy drugiej redakcji, z kolei, do głosu dochodzi deuteronomista i warunkuje obecność Boga pośród swego ludu wypełnieniem prawa Mojżeszowego i nawrócenia. Warunkiem oczekiwanego zbawienia jest naprawa stosunków społecznych (Za 7,9-10; 8,16-19b)⁴³. Za tymi redakcjami stały zapewne kręgi rządzące, zgromadzenie starszych ludu (deuteronomistów) i kapłanów.

Redakcja Ml 3,1-5 wpisuje się dokładnie w tę tendencję zainicjowaną po fiasku proroctwa Aggeusza i Zachariasza pod koniec VI w. przed Chr. Jest owocem i kompromisu i zażegania ewentualnych zarzewi konfliktów wewnątrzspołecznych i politycznych z władzą perską. Może też być innym argumentem na to, że redaktor Ml 3,1b-4 mógł pochodzić z kręgów starszych ludu, propagujących teologię deuteronomistyczną.

⁴³ R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, II, 525: „... prima è necessario rimettere a posto i rapporti sociali e realizzare la giustizia sociale”; R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia 1993) 239-242.

Okres następujący po odbudowie świątyni charakteryzował intensywny proces odnowy tożsamości narodowej i politycznej Izraela w oparciu o kodyfikację Tory, choć został on poważnie zachwiany rozpoczynającym się kryzysem społecznym.

4. Robotnik na wynagrodzeniu symbolem kryzysu społecznego w V w. przed Chr.

Lapidarne wyrażenie „ci, którzy oszukują robotnika na wynagrodzeniu” w Mi 3,5 jest świadectwem początku zaostrzającego się kryzysu społecznego, który osiągnął swoje apogeum w czasach Nehemiasza (około roku 445 przed Chr.).

4.1. Problem syntaktyczny wyrażenia שְׂכָרִים שֹׁכְרִים: „robotnik na wynagrodzeniu”, czy „wynagrodzenie robotnika”?

Zwyczajowym słowem, które w języku hebrajskim wyraża status człowieka pracującego za wynagrodzenie jest שְׂכָרִים, bez żadnych dodatkowych określeń. W Biblii hebrajskiej pojawia się 14 razy: w singularis – Wj 12,45; Kpł 19,13; 22,10; 25,6.40.50.53; Pwt 24,14; Iz 16,14; 21,16; Hi 7,1.2; 14,6; w pluralis Jer 46,21. Taki robotnik mógł być zatrudniony na jeden dzień (Kpł 25,50; Hi 7,1; 14,6), albo na dłuższy okres na podstawie odnawiającego się co roku kontraktu (Kpł 25,53; Iz 21,16), lub bezpośrednio na trzy lata (Iz 16,14). Mógł być to zarówno Izraelita, jak i cudzoziemiec (Pwt 24,14). Słowo שְׂכָרִים może odnosić się też do zwierząt, które są wypożyczone do pracy (Wj 22,14). Skoro praca najemna ludzi i zwierząt wyrażona jest tym samym terminem, oznacza to, że שְׂכָרִים nie odnosi się do ludzkiego aspektu pracy, żeby czynić sobie ziemię poddaną zgodnie z wolą Stwórcy (Rdz 1,28), ale raczej podkreśla status pracownika w hierarchii społecznej i zależność łączącą go ze swym zleceniodawcą. Choć termin שְׂכָרִים sam w sobie nie oznacza upodlenia człowieka, jednak zależność egzystencjalna od innego człowieka sprawia, że sytuacja robotnika zbliża go do sytuacji niewolnika. Różnicą jest zapłata. Robotnik otrzymuje zapłatę za wykonaną pracę i może cieszyć się wolnością, bo w odróżnieniu od niewolnika sam kształtuje w jakimś zakresie warunki bytowe, które niewolnikowi zapewnia właściciel.

Zapłata za wykonaną pracę to po hebrajsku פְּעֻלָּה lub שְׂכָר. Wysokość wynagrodzenia pozostaje niewiadomą. Jednym punktem odniesienia są zwyczaje, opisane przez Hammurabiego w Mezopotamii, gdzie robotnik

za miesiąc pracy otrzymywał około jednego sykla, lub równowartość w naturze⁴⁴.

Rozszerzone wyrażenie שְׂכָר־שְׂכִיר pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko dwa razy w Ml 3,5 i Pwt 15,18⁴⁵. W Pwt 15,18 łańcuch dopełniaczowy מְשָׁנֶה שְׂכָר־שְׂכִיר oznacza „podwójną zapłatę najemnika”, gdzie שְׂכִיר jako *genetivus subiectivus possessivus* oznacza robotnika, który już otrzymał podwójną zapłatę, lub jako *genetivus adverbialis commodi* oznacza robotnika, któremu należy podwójnie zapłacić („podwójna zapłata, jaką należy dać najemnikowi”). Nieokreśloność שְׂכִיר i kontekst sugerują, że bardziej wskazana jest druga interpretacja syntaktyczna, bo „podwójna zapłata” jest ogólnym kryterium i nie dotyczy konkretnego robotnika, któremu już zapłacono.

Inaczej przedstawia się sprawa w Ml 3,5. Tam ciąg dopełniaczowy שְׂכָר־שְׂכִיר zwyczajowo tłumaczy się „robotnik pracujący za wynagrodzenie” (zob. np. Biblia Tysiąclecia, V wyd. popr.) i odwraca się relację syntaktyczną łączącą *status constructus* z dopełniaczem. O ile dopełniacz, stojąc na drugim miejscu, z reguły określa *status constructus*, o tyle u Ml 3,5 jest odwrotnie: *status constructus* określa dopełniacz. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z rzadkim zjawiskiem syntaktycznym, zwanym *genetivus adiectivalis epexegeticus*⁴⁶. Prowadzi to jednak do kłopotliwego tłumaczenia, które brzmi jak „masło maślane”: „cechą charakterystyczną robotnika pracującego na wynagrodzeniu jest to, że otrzymuje wynagrodzenie”. Skoro rzeczownik שְׂכִיר swoim rdzeniem שָׁכַר wskazuje na robotnika, który za swą pracę oczekuje wynagrodzenia, nie ma potrzeby dodatkowo tego podkreślać. Większość egzegetów i nowożytnych wydań Biblii wybiera jednak takie właśnie tłumaczenie (w wersji złagodzonej „robotnik na wynagrodzeniu”) ze względu na to, że poprzedzające *participium activi* Qal pl. m. st. cstr. עֲשֶׂהְךָ pochodzi od czasownika עָשָׂה „ucisnąć, ciemiężyć”, i jako dopełnienie ma zawsze człowieka, a nie rzecz. Nie można bowiem uciskać „wynagrodzenia”.

Mimo to istnieje możliwość innego tłumaczenia: „ci, którzy obniżają płacę robotnikowi”. Tak uważa Elliger⁴⁷, choć nie znajduje argumentów egzegetycznych w Biblii hebrajskiej na takie użycie czasownika עָשָׂה. Inną

⁴⁴ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 86; J. Homerski, „Praca człowieka w orędziu biblijnym Starego Testamentu”, *Studium anima theologiae*. Prace ofiarowane ks. S. Grzybkowi (Kraków 1990) 103-114.

⁴⁵ Jest jeszcze zrekonstruowany fragment z Qumran 4Q418, frag. 142, kol. 2 תַּעֲשֶׂהְךָ [שְׂכָר־שְׂכִיר] [לִי]. Jednak jak widać z całego ciągu liter, jedynie 7 jest widocznych. Przede wszystkim czasownik w *imperfectum* „będziesz uciskał”. Inne litery są zrekonstruowane i pozostają hipotezą.

⁴⁶ Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 151.

⁴⁷ K. Elliger, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25; Getynga 1982) 205.

opcją tłumaczenia jest wersja LXX, która עָשָׂק w Ml 3,5 tłumaczy przez *participium* pl. m. ἀποστεροῦντες, pochodzące od czasownika ἀποστερέω, który w swoim polu semantycznym ma nie tyle „obniżyć”, co „odmówić zapłaty należności”⁴⁸. W ten sposób dopełnieniem *participium* עָשָׂק byłby *status constructus* שָׂכָר, określane przez *genetivus adverbialis commodi* שְׂכָרִי, w więc dokładnie tak jak w Pwt 15,18. Tłumaczenie z nich wynikające wykazuje się logiką i prostszą konstrukcją syntaktyczną: „...przeciw tym, który obniżają zapłatę (Elliger)/odmawiają zapłaty (LXX), należnej robotnikowi pracującemu na wynagrodzenie”⁴⁹.

Całe wyrażenie poprzedzone jest partykułą אַ *adversativum*, tłumaczoną na polski przez przyimek „przeciw”. Bóg przybywa na sąd (לְמִשְׁפָּט) *przeciw* sześciu kategoriom grzeszników, wśród których znajdują się wyzyskujący pracę najemników.

Zgodnie z tłumaczeniem idącym za LXX, ucisk robotników polegał na niegodziwym opłacaniu ich pracy. Robotnik otrzymywał jedynie część należnego mu wynagrodzenia, albo nie otrzymywał go wcale. Jednak w tym drugim przypadku, trudno sobie wyobrazić, żeby robotnik pracujący na dniówkę z własnej woli wrócił na drugi dzień do tego samego pracodawcy.

Tłumaczenie, które proponuje Biblia Tysiąclecia (V wyd. popr.) „robotnik na wynagrodzeniu”, opiera się o pierwszą analizę syntaktyczną TM i otwiera nieco inną perspektywę. Uciemnienie robotników pracujących na wynagrodzeniu miało szerszy wymiar i nie ograniczało się tylko do wysokości zapłaty. Syntagmy hebrajskie mogą zastępować pełne zdania czasownikowe, dlatego ciąg dopełniaczowy שְׂכָרִי שָׂכָר „robotnik pracujący na wynagrodzeniu” byłby równoważny zdaniu אִשֶּׁר נִשְׂכָּר בְּשָׂכָר „ten, który najął się na wynagrodzenie” (zob. analogia z 1 Sm 2,5). W tej drugiej konstrukcji, będącej jedynie roboczą hipotezą, również dostrzegalna jest zbyteczność wyrażenia przyimkowego בְּשָׂכָר. Wystarczyłoby samo perfectum Nifal נִשְׂכָּר, aby przekazać myśl, że ktoś podjął pracę najemnika. Jednak w języku hebrajskim zdarza się często, że czasownik znajduje dopełnienie w rzeczowniku, bądź w wyrażeniu przyimkowym⁵⁰, pochodzącym od tego samego rdzenia. Taki rzeczownik nazywany jest wtedy *accusativus* pokrewny (tzw. *accusativus obiectivus cognatus*), który może pełnić dwie funkcje: skutkową (*accusativus effectivus* – np. Rdz 9,14; Ps 144,6; Jl 3,1)⁵¹ lub emfatyzącą, zbliżając

48 Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa 1958) I, 298.

49 Za LXX idzie oficjalna włoska wersja Biblii CEI: „...contro chi froda il salario dell’operaio”.

50 „Some verbs may govern either direct-object accusatives (nouns, or pronouns) or prepositional objects” – Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 165.

51 „The verb and the effected object are often derived from the same root; such an object is called a cognate effected accusative” – Waltke – O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 166.

się znaczeniem do *infinitivus absolutus* (tzw. *accusativus internus* – np. Lb 11,4; Iz 35,2; Ps 14,5). Przy aspekcie skutkowym podkreślona byłaby umowa między robotnikiem a pracodawcą. On nie tylko jest שָׂכָר oferującym pracę najemną, ale podpisał kontrakt opiewający na odpowiedni czas i odpowiednią stawkę, stąd może być nazwany שָׂכָר-שָׂכָר. Mielibyśmy więc do czynienia z robotnikiem kontraktowym długoterminowym, który wiązał siebie i był swej rodziny z pracodawcą (zob. Kpł 25,53; Iz 21,16; Iz 16,14). Przy drugiej opcji (*accusativus internus*) byłyby uwypuklone warunki bytowania robotnika najemnego – akcent byłby położony na fakt, że jego jedynym oparciem egzystencjalnym jest właśnie שָׂכָר. שָׂכָר jest kluczem do zrozumienia jego trudnej sytuacji.

Malachiasz występując przeciwko uciskającym robotnika na wynagrodzeniu, chce podkreślić odpowiedzialność pracodawców-wyzyskiwaczy za sytuację, w jakiej znaleźli się ci robotnicy. Nie tylko wiążą ich długoterminowymi kontraktami, z których się nie wywiązują, ale i pozbawiają ich jedyne go dzielnego środka utrzymania się przy życiu. Dlatego status społeczny robotnika na wynagrodzeniu niewiele różni się od statusu niewolnika, a może jest i gorszy, bo nie mający oparcia w interesie właściciela.

4.2. Powody kryzysu społecznego w V w. przed Chr. i świadectwo proroków

Kryzys społeczny V w. przed Chr. znajduje swą ilustrację w chronologicznej sekwencji następujących tekstów: początek kryzysu – rok 480 (Ml 3,5); rozwój kryzysu – lata 460–450 (Iz 56,9-57,21); apogeum kryzysu – rok 445 (Ne 5,1-13)⁵².

Działalność Malachiasza zbiegła się w czasie z początkiem kryzysu społecznego i z coraz bardziej nasilającą się aktywnością rozmaitych kół prorockich, które funkcjonowały na obrzeżach społeczeństwa izraelskiego, nie mając dotychczas większego wpływu na kodyfikację Tory i kształtowanie tożsamości religijno-narodowej. Malachiasz jest jednym z przedstawicieli tego ruchu⁵³. Zwraca się głównie do tych warstw społecznych, które zostały zmarginalizowane i pozbawione ochrony prawnej. Odpowiedzialnością za zaistniałą sytuację prorok obarcza elity, które nie przestrzegały nakazów

⁵² Co do datacji poszczególnych tekstów – zob. R. Smend, *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia 1993) 202-203.244n.297n

⁵³ Obok Tritoizajasza i anonimowego proroka, autora Iz 29,17-24 – R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, II, 595-601.

sprawiedliwości społecznej, jakie wynikały z Przymierza synajskiego, i zapowiada ich całkowitą zagładę (Ml 3,19), podczas gdy dla udręczonego ludu wszędzie „słońce sprawiedliwości” (Ml 3,20). Kryzys społeczny sprawił, że prorocstwo Malachiasza zaczęło przybierać konotacje przesłania o zbawieniu i karze jednocześnie; o zbawieniu dla wykluczonych społecznie i o karze dla bezbożników i wyzyskiwaczy. Jest to wyraźna różnica z prorocstwem wygnaniowym i powygnaniowym z końca VI w. przed Chr., gdzie zbawcza interwencja Boga dotyczyła losu całego narodu.

Bezpośrednim kontynuatorem Malachiaszowego prorocstwa, jest anonimowy prorok, autor Iz 56,9-57,21. Otwiera swoje prorocstwo od ukazania wszechogarniającego konfliktu społecznego, którego głównym zarzewiem jest egoizm klas rządzących, porównywanych do „żarłocznych i nienasyconych psów”, do pasterzy niespełna rozumu, ślepych i zapijaczonych (Iz 56,10.11-12). Ich działania doprowadziły do całkowitej pauperyzacji i upodlenia społeczeństwa, co staje się przedmiotem prorockiej lamentacji (Iz 57,1-2). Podobnie jak Malachiasz przedstawia przyszłość w kluczu kary i zbawienia. Robi to za pomocą rozbudowanego dyptyku: kara dla bezbożnych (Iz 57,3-11) i zbawienie dla sprawiedliwych (Iz 57,12-21).

Konflikt społeczny zaognił się po nałożeniu przez Nehemiasza dodatkowego podatku na Żydów, koniecznego do odbudowania murów miasta (Ne 3). Opis tego, co się stało przekazuje Ne 5,1-5. Tekst ukazuje trzy grupy pokrzywdzonych: pierwsza grupa oddawała w zastaw swoich synów i córki, żeby w zamian otrzymać racje żywnościowe; druga grupa oddała w zastaw pola i domy, żeby zakupić zboże na żywność i zasiew; trzecia grupa, z kolei, musiała oddać w niewolę synów i córki, żeby zwrócić pożyczone pieniądze na podatek królewski (מִדֵּת הַמֶּלֶךְ).

Prawo udzielania kredytów zmuszało najbiedniejsze warstwy społeczne (trzecia grupa) do przekazywania wierzycielom własnych synów, czyli własną siłę roboczą, niezbędną do uprawy roli i utrzymania się przy życiu, żeby spłacić długi, zaciągnięte na potrzeby państwa. Jeżeli i to nie wystarczało, musiały przekazywać znaczną część zbiorów z pól i winnic, a nie mogąc wtedy znaleźć innych środków do życia, zmuszane były do pracy jako robotnicy najemni, lub do oddawania się w niewolę. Wystarczyły nawet krótkie okresy suszy, lub mniej udanych zbiorów, aby całe rzesze ludzi, pracujących na roli, pogrążyć w biedzie i głodzie. Reforma fiskalna perskiego króla Dariusza była kolejnym czynnikiem pogłębiającym kryzys. Nałożyła podatek, który Żydzi mieli płacić srebrnymi monetami, w stałej wysokości bez względu na wysokość zbiorów. Ponieważ Juda nie dysponowała złożami srebra, musiała prowadzić handel wymienny, oddając swoje produkty rolne: zboże, wino i olej. Jeżeli produkcja rolna miała nadwyżki, nie stanowiło to problemu.

Ale większość małych gospodarstw rolnych była zdolna wyprodukować żywność tylko na zaspokojenie swoich własnych potrzeb⁵⁴.

Ta krótka panorama historyczna pozwala dostrzec, że za narastającym kryzysem społecznym, zmuszającym ludzi do przyjmowania pracy najemnika stały trzy główne powody: egoizm klas rządzących, prawo udzielania kredytów i reforma fiskalna perskiego króla.

Nehemiaszowi udało się w jakiejś mierze powstrzymać rozpad społeczeństwa ogłaszając ogólne darowanie długów (Ne 5,10-12), jednak aż do początku epoki hellenistycznej ludność rolnicza cierpiała biedę i miała się prac dorywczych lub podpisywała długoterminowe kontrakty o pracę za wynagrodzenie.

Postać robotnika wyzyskiwanego i jego ciężka dola, o czym pisze Iz 58,3 i Ml 3,5, stała się w okresie późniejszym nie tylko symbolem kryzysu społecznego, ale i ludzkiego przeznaczenia w Księdze Hioba i Księdze Psalmów (Hi 7,2-3; 14,6; Ps 37; 94; 109).

4.3. Teologiczne podstawy do troski o uciemionych

Prorocy, ujmując się za ludźmi zmuszonymi koniunkturą społeczno-polityczną do oddawania w zastaw swojego skromnego dorobku i podejmowania się prac najemniczych, stawiają przed oczyma klas rządzących ideał Przymierza synajskiego. Nie przypadkowo prawodawstwo dotyczące robotników najemnych znajduje się w kodeksie deuteronomicznym i w kodeksie świętości (Pwt 24,14-15; Kpł 19,13; 25,6.53). Na podstawie Ml 3,1a.5, poszerzonego deuteronomistycznym – jak się wydaje⁵⁵ – dodatkiem (Ml 3,1b-4), można dostrzec wyraźną próbę zejścia na kompromis między ruchem prorockim, propagującym teologię zbawienia dla uciśnionych, a zgromadzeniem starszych ludu, którzy w teologii deuteronomistycznej widzieli impuls do wewnętrznej odnowy elit rządzących. Owszem ten kompromis nie zażegnał konfliktów. Późniejsze teksty (Iz 56,9-57,21; Ne 5,1-5; Hi 7,2-3; 14,6) są tego ilustracją. Niemniej jednak ta próba dialogu między deuteronomistami a prorocstwem na początku V w. przed Chr., w obliczu narastających kontrastów społecznych, nie tylko ocaliła przesłanie Malachiasza od zapomnienia, ale pozwoliła ludziom uciemionym znaleźć pocieszenie i zapowiedź przyszłej sprawiedliwości. Ml 3,1-5, w swojej dzisiejszej,

⁵⁴ R. Albertz, *Storia della religione nell'Israele antico*, Tom 2, Brescia 2005, ss. 582-584.

⁵⁵ W analizie egzegetyczno-historycznej ta hipoteza jest najbardziej prawdopodobna, choć nie ma zbyt wielu argumentów.

kanonicznej formie, jest obrazem trudnej jedności w poszukiwaniu narodowej i religijnej tożsamości. Ta jedność, choć rzeczywiście trudna, stała się możliwa dzięki dziedzictwu religijnemu, które Bóg przekazał Izraelowi w Przymierzu synajskim. Prorocy, deuteronomiści i kapłani, te trzy centra narodowej odnowy w okresie powygnaniowym, postrzegali Przymierze synajskie nad wyraz jednomyślnie. Przymierze synajskie było dla nich przestrzenią świętości Boga, otwartą na Izraela, w której każdy Izraelita mógł przebywać pod warunkiem naśladowania moralnej świętości Boga („Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty... nie będziesz uciskał bliźniego” – Kpł 19,2.13). Malachiasz i korygujący jego wizję teologiczną anonimowy redaktor troszcząc się o los robotnika na wynagrodzeniu, wyrażali troskę o świętość narodu. Wiedzieli, że przestrzeganie postulatów Przymierza synajskiego będzie miało swe pozytywne reperkusje w życiu całego społeczeństwa.

5. Zakończenie

Celem artykułu było ukazanie napięcia między troską proroka o wyzyskiwanych i inicjatywą kręgów deuteronomistycznych, skupionych na zażegnaniu zarzewia konfliktu społecznego i doprowadzić dzieło odnowy narodowej do końca. Tak oto w Ml 3,1-5 mieliśmy dwugłos: oryginalny Malachiasz (Ml 3,1a5) zaangażowany społecznie i upatrujący w eschatologicznym przełomie nadejścia Bożego sądu, z jednej strony i, z drugiej, deuteronomistyczny redaktor (Ml 3,1b-4), ze swoim poczuciem odpowiedzialności za spokój społeczny i przyszłość narodu.

Choć historycznym tłem Ml 3,1-5 jest bez wątpienia kryzys społeczny, napięcie między Malachiaszem i redaktorem ma podłoże i konsekwencje teologiczne, bo właśnie w interwencji Boga obaj widzą rozwiązanie zaistniałej sytuacji. Szczegółowa egzegeza miała na celu uchwycić wszystkie możliwe elementy (podobieństwa i różnice) między dwiema teologiami (Ml i dtr.) i wysnuć wniosek, że działalność Malachiasza musiała budzić zaniepokojenie wśród elit rządzących. Dodatki redakcyjne były więc próbą reakcji i owocem otwartości i kompromisu z ich strony, podobnie jak w przypadku dodatków redakcyjnych w Księgach Aggeusza i Zachariasza. Tego typu perspektywa nie była dotychczas obszerniej kontemplowana przez współczesną egzegezę Ml 3,1-5, dlatego niniejszy artykuł ma na celu jej pogłębienie.

Bibliografia

- Bousset, W., *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin ²1906).
- Clements, R. E., *Prophecy and Covenant* (SBT 43 ; Naperville, IL 1965).
- Cole, D., „The Day of The Lord is Coming Ml. 2:17-3:5, 4:1-6”, *The Theological Educator* 36 (1987) 126-137.
- Crüsemann, F., „Israel in der Persezeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber”, *Max Webers Sicht des antiken Christentums* (red. W. Schluchter) (Frankfurt n/M 1985) 205-232.
- de Vaux, R., *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004).
- Driver, S. R., *The Minor Prophets* (Edinburgh 1906).
- Elliger, K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (Das Alte Testament Deutsch 25; Getynga 1982).
- Glazier-McDonald, B., *The Divine Messenger* (Atlanta 1987).
- Grønbaek, H.-J., „Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten”, *SEÁ* 24 (1959) 5-21.
- Homerski, J., „Praca człowieka w orędziu biblijnym Starego Testamentu”, *Studium anima theologiae. Prace ofiarowane ks. S. Grzybkowi* (red. J. Chmiel) (Kraków 1990) 103-114.
- Lindblom, J., „Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?”, *ST* 6 (1953) 79-114.
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Bari 2003).
- Malchov, B. V., „The Messenger of the Covenant in Ml 3:1”, *JBL* 103/2 (1984) 252-255.
- Mitchell, H. G., - Smith, J. M. P., - Bewer, J. A., *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC; Edinburgh 1961).
- Müller, H.-P., „Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie”, *VT* 14 (1964) 276-293.
- Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie*, (WMANT 2; Neukirchen-Vluyn ³1968).
- Reventlow, H. G., *Aggeo, Zaccaria e Malachia* (Brescia 2010).
- Ska, J. L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Bologna 2000).
- Smend, R., *La formazione dell'Antico Testamento* (Brescia 1993).
- Smith, R. L., *Micah-Malachi* (WBC; Waco 1984).
- Waterman, L., „The Camouflaged Purge of Three Messianic Conspirators”, *JNES* 13 (1954) 73-78.
- Wolff, H. W., *Haggai. A Commentary* (Minneapolis 1988).