

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

ORCID: 0000-0002-8733-2192

KONFLIKT WOKÓŁ ODBUDOWY ŚWIĄTYNI (Ezd 4,1-5). PRZYCZYNEK DO TRANSFORMACJI RELIGII BIBLIJNEGO IZRAELA I NARODZIN JUDAIZMU

W naukowych debatach i refleksji nad Księgą Ezdrasza zbyt małą uwagę przykłada się do krótkiej, lecz niezwykle ważnej, perykopy 4,1-5, opowiadającej o tym, co wydarzyło się wkrótce po powrocie z wygnania babilońskiego, gdy przystąpiono do odbudowy świątyni jerozolimskiej. Komentatorzy zbywają ten tekst lakonicznymi uwagami, bez wchodzenia w sedno zawartych w nim istotnych informacji historycznych, teologicznych i społecznych. To sprawia, że bagatelizują również kluczowy szczegół z zakresu krytyki tekstualnej w w. 2, w którym masoreci dokonali radykalnej interwencji i zmienili sens, jaki ów wers miał przed wokalizacją.

Miejsce Ezd 4,1-5 w strukturze Księgi Ezdrasza

Księga Ezdrasza dzieli się na dwie, dość łatwo rozpoznawalne, części. Pierwszą tworzą rozdziały 1–6, przedstawiające powrót z wygnania babilońskiego oraz odbudowę świątyni i murów Jerozolimy, a drugą rozdziały 7–10 z narracją o działalności kapłana Ezdrasza.

Część pierwsza rozwija dwa tematy. Pierwszy to powrót z wygnania (Ezd 1–2), na co składają się cztery jednostki: 1,1-4 (dekret Cyrusa); 1,5-8 (reakcja przywódców i sąsiadów); 1,9-11 (zwrot sprzętów świątynnych); 2,1-70 (wykaz powracających z wygnania, czyli repatriantów). Temat drugi, podjęty w Ezd 3–6, przedstawia odbudowę świątyni i murów Jerozolimy, a tworzy go pięć jednostek: 3,1-7 (odbudowa ołtarza ofiarniczego); 3,8-13 (położenie fundamentów

świątyni); 4,1-5 (napięcia wokół odbudowy świątyni jerozolimskiej); 4,6-24 (napięcia wokół odbudowy murów Jerozolimy); 5,1 – 6,22 (wznowienie prac nad odbudową świątyni). Mimo pewnych napięć, jest to dzieło jednego autora, który stawia sobie za cel uwydatnienie uznanych za kluczowe tematów teologicznych.¹

Struktura pierwszej części Księgi Ezdrasza jest logiczna i przejrzysta. Sam początek, czyli Ezd 1,1-3, stanowiąc powtórzenie 2Krn 36,22-23, wskazuje na jedność literacką kronikarskiego dzieła historycznego (1Krn–Ne). W nawiązaniu do babilońskich deportacji mieszkańców Jerozolimy i okolic, których potomkowie wracają do kraju ojców, przedstawia się ich powrót jako masowe i zgodne przedsięwzięcie. Trwają dyskusje, czy i na ile odzwierciedla to rzeczywistą sytuację historyczną, gdyż w rzeczywistości ów powrót mógł być rozłożony w czasie. Nie byłby zatem jednorazowym wydarzeniem, lecz procesem sukcesywnego napływania do Jerozolimy i Judy mniejszych grup wygnańców. Coraz częściej podkreśla się propagandowy charakter narracji, której integralnym składnikiem jest wzmianka o dekrete Cyrusa (1,1-4) kojarzonym z Cylindrem Cyrusa.² Pamięć o tym, co się naprawdę wydarzyło, została przetworzona z późniejszej perspektywy w spójną historię służącą legitymizacji działalności Ezdrasza, o której opowiada druga część tej księgi.

Powrót z wygnania babilońskiego został przedstawiony nie tyle w kategoriach politycznych, społecznych i ekonomicznych, aczkolwiek ich reminiscencje są obecne, ile religijnych i duchowych. W nawiązaniu do tradycji o Wyjściu³ i obietnicy danej Jeremiaszowi (Jr 29,10) podkreśla się nie pragmatyzm czy oportunizm Cyrusa, lecz

¹ A. Ph. Brown, *Chronological Anomalies in the Book of Ezra*, Bibliotheca Sacra 162/2005, s. 33-49.

² A. Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, Journal for the Old Testament Studies 25/1983, s. 83-97; J. Briend, *L'édit de Cyrus et sa valeur historique*, Transeufratene 11/1996, s. 33-44; K. L. Sparks, *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible. A Guide to the Background Literature*, Peabody (MA) 2005, s. 397-398.

³ B. Becking, *Does Ezra Present the Return from Exile as a Second Exodus?* Biblische Notizen/Biblical Notes 177/2018, s. 65-73.

wyzwalającą inicjatywę Boga i realizację woli Bożej względem Jego ludu. Znajduje ona wyraz w entuzjastycznej aprobacie dla decyzji o powrocie ze strony przywódców wygnańców oraz pozytywnej reakcji pogańskich sąsiadów i zwrocie sprzętów świątynnych. Podkreśla się też (1,5-7) absolutnie wyjątkową i szczególną rolę plemienia Judy i Beniamina, a także kapłanów i lewitów, których znaczenie wyeksponowała Pierwsza i Druga Księga Kronik. Wykaz repatriantów, rozpoczynając od nawiązania do Nabuchodonozora i pośredniej aluzji do narracji z Księgi Liczb i Księgi Jozuego (2,1-2), wskazuje na skuteczność powrotu wygnańców pod wodzą dwunastu przywódców symbolizujących całego Izraela, na których czele stał Zorobabel (Szeszbassar?) i Jozue, wnuk arcykapłana Serajasza (2Krl 25,18.21; 1Krn 5,40-41).

Dominuje nacisk na wznowienie kultu, który został zapoczątkowany w czasach Salomona i istniał przed wygnaniem babilońskim. Dotyczy to zarówno sprzętów świątynnych, jak też odpowiednio przygotowanego personelu świątynnego. Odbudowa sanktuarium jest postrzegana jako najważniejszy warunek zachowania i rozwijania tożsamości wspólnoty powygnaniowej skupionej wokół Jerozolimy i sprawowanego w niej kultu, który został przywrócony bądź podjęty⁴ wraz z odbudowaniem ołtarza ofiarniczego (3,1-7), czyli jeszcze zanim przystąpiono do odbudowy murów świątyni. Opisując położenie jej fundamentów, datowane na drugi miesiąc drugiego roku po powrocie z wygnania, czyli kwiecień-maj 537/536 r., kładzie się nacisk na dokładne odwzorowanie świątyni Salomona i kultową poprawność budowniczych. Brak szczegółów na temat odbudowy, natomiast jest mowa, analogicznie jak w 2Krn 7, o uroczystości zapowiadającej poświęcenie świątyni. Ofiary składano tak, jak polecił Mojżesz, a kult sprawowano tak, jak czynił to Dawid, zalecając przestrzeganie Tory i pobożność wyrażającą się w pieśniach (Ps 106; 107; 118; 135). Celebracji liturgicznej towarzyszyła spontaniczna reakcja ludu

⁴ Podczas wygnania, w latach 587-539, Judejczycy, którzy uniknęli deportacji babilońskich, nie zaniechali składania ofiar i sprawowania kultu, kontynuując go na ruinach ołtarza i świątyni zburzonej przez Babilończyków.

wyrażająca wdzięczność, radość i podziw. Czas kary Bożej, którą było wygnanie, skończył się i rozpoczyna się nowa era.

W tym miejscu spokojna narracja zostaje gwałtownie przerywana wzmianką o poważnych napięciach wokół odbudowy świątyni (4,1-5). Opis jest bardzo skondensowany i nie odzwierciedla całego łańcucha wydarzeń, które wówczas miały miejsce. Sugestia, że „kronikarz nie posiadał już w tej mierze dokładnych wiadomości” jest mało prawdopodobna, ponieważ, jak trafnie zauważył H. Langkammer, „kronikarza interesuje tylko to, co się wiąże w sposób bezpośredni z jego naczelną wytyczną teologiczną, zawężoną do problemu regeneracji gminy kultycznej w Jerozolimie, gminy składającej się wyłącznie z uchodźców”.⁵ Narrator podziela punkt widzenia, który znalazł wyraz w postępowaniu repatriantów, aczkolwiek czuje, że nie wszystko przebiegało tak, jak powinno. Niewykluczone, że prace nad odbudową świątyni przzerwano na skutek braku zapału mieszkańców Judy i Jerozolimy, a zostały wznowione kilkanaście lat później, na polecenie Persów, celem sprostania ich potrzebom administracyjnym.⁶ Poważne naruszenie konsekwentnej dotąd narracji polega na umieszczeniu obszernych informacji o tym, co wydarzyło się kilkadziesiąt lat później i nie dotyczyło odbudowy świątyni, lecz murów Jerozolimy (4,6-24). W tym fragmencie widać odejście od perspektywy religijnej dominującej w perykopach o odbudowie ołtarza i fundamentów świątyni, na rzecz perspektywy świeckiej o wyraźnym zabarwieniu politycznym, społecznym i ekonomicznym. Temat wznowienia prac nad odbudową świątyni został ponownie podjęty w rozdziałach 5–6, zakończonych narracją o uroczystych obchodach święta Paschy podobnych do tych sprzed wygnania babilońskiego, za panowania Ezechiasza (2Krn 30) i Jozjasza (35,1-19).

⁵ H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu II/3, Poznań-Warszawa 1971, s. 138.

⁶ J. M. Trotter, *Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?* Scandinavian Journal of the Old Testament 15/2001, s. 276-294.

Pierwszą część Księgi Ezdrasza zamyka (6,22) wzmianka o „królu Asyrii” odniesiona do Dariusza, przyjaznego Żydom władcy perskiego. Przejąwszy władzę nad terytorium dawnej Asyrii stał się on symbolem zwycięstwa nad znieprawionymi asyryjskimi prześladowcami. Znamienne, że w ogóle nie ma mowy o Nabuchodonozorze i Babilończykach, którzy w kolejnych falach przymusowych deportacji przesiedlili tysiące mieszkańców Jerozolimy i Judy,⁷ ale o Asyrii, której władcy w ostatnich dekadach VIII w. przed Chr. deportowali do Mezopotamii kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców królestwa Izraela, zastępując ich ludnością mezopotamską sprowadzoną na terytorium Palestyny.⁸ Politykę dwukierunkowego przesiedlania ludności kontynuowali później, gdy królestwo Izraela przestało istnieć. Wygląda na to, że z perspektywy jerozolimskiej i judzkiej deportacje asyryjskie oraz ich skutki stanowiły większą traumę niż późniejsze deportacje babilońskie. Gdy do Izraelitów, deportowanych przez Asyryjczyków, dołączyli Judejczycy, deportowani przez Babilończyków, zastali na obczyźnie okrzepniętą diasporę,⁹ na skutek czego ich położenie nie było już tak dramatyczne, jak sugerują to stereotypowe wyobrażenia „niewoli babilońskiej”.

Tekst i przekład Ezd 4,1-5

Tekst perykopy o napięciach wokół odbudowy świątyni jerozolimskiej, w wersji sporządzonej i utrwalonej przez masoretów, brzmi:

⁷ W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy (597-582 r. przed Chr.)*, w: tenże, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Warszawa 2009, s. 35-79.

⁸ Tenże, *Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej władców państwa nowoasyryjskiego*, w: tamże, s. 13-34.

⁹ Tenże, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 99-125.

¹wayyišmæ^u šārē yəhûdā^h ûḅinyāmīn kî-ḅənē haggôlā^h bônīm
hēkāl lyhwh(la^ʔdōnāy) ʔēlōhē yiśrāʔēl

²wayyiggəšû ʔel-zərubbābel wəʔel-rāʔšē hāʔāḅôt wayyōʔmərû
lāhem nibne^h ʔimmākem kî kākem nidrôš lēʔlōhēkem (wəlōʔ) [wəlō]
ʔānāḅnû zōḅḅīm mīmē ʔēsar ḥaddōn mēlek ʔaššūr hammaʕāle^h
ʔōtānû pō^h

³wayyōʔmer lāhem zərubbābel wəyēšû^{ac} ûšəʔār rāʔšē hāʔāḅôt
ləyiśrāʔēl lōʔ-lākem wālānû libnôt bāyit lēʔlōhēnû kî ʔānāḅnû yaḥad
nibne^h lyhwh(la^ʔdōnāy) ʔēlōhē yiśrāʔēl kaʔāšer šiwwānû hammēlek
kōreš mēlek-pārās

⁴wayəḥī ʕam-hāʔāreš mərappīm yəḏē ʕam-yəhûdā^h (ûməḅalahīm)
[ûməḅahālim] ʔōtām libnôt

⁵wəsōkrīm ʕālēhem yōʕāšim ləḥāpēr ʕāšātām kol-yəmə kōreš
mēlek pārās wəʕad-malkūt dāryāweš mēlek-pārās

¹„Gdy usłyszeli przeciwnicy Judy i Beniamina, że wyгнаńcy budują świątynię dla YHWH (Pana), Boga Izraela,

²przybyli do Zorobabela oraz do przywódców rodów i powiedzieli im: «Będziemy budować z wami, bo jak wy szukaliśmy waszego Boga i Jemu my składamy ofiary od czasów Esarhaddona, króla Asyrii, który nas tu sprowadził».

³Odpowiedział im Zorobabel oraz Jozue i pozostali przywódcy rodów Izraela: «Nie wolno wam z nami budować Domu dla naszego Boga, ponieważ my sami zbudujemy dla YHWH (Pana), Boga Izraela, jak polecił nam król Cyrus, król perski».

⁴A lud ziemi krępował ręce ludu Judy i przeszkadzał im budować.

⁵I przeszkadzając im, spiskowano przeciw nim przez cały czas panowania Cyrusa, króla perskiego, aż do panowania Dariusza, króla perskiego”.

Co się tyczy krytyki tekstualnej, trzy warianty, wszystkie w w. 2, zasługują na uwagę. Po pierwsze, po słowach wayyiggəšû ʔel-zərubbābel – „przybyli do Zorobabela”, proponuje się, za Septuagintą oraz w nawiązaniu do w. 3 dodanie wʔel-yēšū^{ac} – „i do Jozuego”. Po drugie, pierwotne wyrażenie wəlōʔ – „i Mu [Panu]”,

masoreci zastąpili przez brzmiaące tak samo, mimo zmiany spółgłoski, wyrażenie *wəlô*, czyli „i nie” [Mu, czyli Panu], całkowicie zmieniając sens deklaracji przybyszów do Jerozolimy skierowanej do Zorobabela, negując oddawanie przez nich prawdziwej czci Jahwe. Po trzecie, w nawiązaniu do Peszitty i *Dawnych dziejów Izraela* Józefa Flawiusza imię Esarhaddona zostało zastąpione przez *(d)snhrib* (Sennacheryb) oraz *Salmanassarēs* (Salmanassar). Przyczynę tej zmiany nie trudno rozpoznać: chodzi o uzgodnienie wzmianki o deportacjach asyryjskich z informacjami podawanymi w innych księgach biblijnych, w których nie ma mowy o przymusowych przesiedleniach dokonywanych przez Esarhaddona. Ale z deklaracji przybyszów do Jerozolimy wynika coś innego: asyryjska polityka deportacyjna trwała przez całą pierwszą połowę VII w. przed Chr. i po upływie półtora stulecia wciąż istniała pamięć o okolicznościach przybycia napływowej ludności mezopotamskiej na terytorium północnej i środkowej Palestyny.

Tożsamość delegacji przybyłej do Jerozolimy według autora Księgi Ezdrasza (w. 1)

Perykopę o napięciach wokół odbudowy świątyni otwiera dwojaka prezentacja delegacji przybyłej do Jerozolimy. Werset 1 przedstawia ją oczami autora Księgi Ezdrasza, natomiast w. 2 zachował jej auto-prezentację. Oba spojrzenia bardzo się różnią.

Wprowadzając nowy temat, autor Księgi Ezdrasza rozpoczyna od czasownika *wāyysiṣmēʿû* („gdy usłyszeli”). Wieści o podjęciu odbudowy świątyni szybko rozeszły się nie tylko w bliskim sąsiedztwie Jerozolimy, lecz i dalej, na terytorium dawnego królestwa Izraela. Dotarły z wiadomościami o odbudowie ołtarza i wznowieniu kultu ofiarniczego (3,1-7), odbijając się szerokim echem wśród tamtejszych mieszkańców, żywo zainteresowanych tym, co dzieje się w Jerozolimie. Obraz rzeczywistej sytuacji na terytorium dawnego królestwa Izraela odbiega daleko od milczenia Biblii na ten temat. Utworzona w 721 r. przed Chr. (pod nazwą Samerina) prowincja asyryjska miała pewną niezależność polityczną i ekonomiczną, bo stanowiła ważny

bufor w konfrontacji z Egiptem.¹⁰ Sytuacja w Judzie, też podległej Asyrii, była podobna do sytuacji w innych regionach rozległego imperium asyryjskiego.¹¹ „Asyrianizacja” miała inny przebieg i skutki niż np. znacznie późniejsze zjawisko „romanizacji”.¹² Nie polegała na kolonizacji podbitych ludów, lecz ich ekonomicznej eksploatacji.

Przed wygnaniem babilońskim, o czym Biblia Hebrajska opowiada zdawkowo, mieszkańcy północnej części kraju utrzymywali kontakty z Jerozolimą i przybywali do świątyni celem składania ofiar. Druga Księga Kronik podaje, że król Ezechiasz (727-697), obchodząc święto Paschy gdy królestwo Izraela już nie istniało, „wysłał posłów do całego Izraela i Judy, a do Efraima i Manasses a napisał także listy, żeby przybyli do świątyni Pana w Jerozolimie, aby sprawować Paschę ku czci Pana, Boga Izraela” (30,1). Odpowiedź była mocno zróżnicowana: „Wysłannicy szli od miasta do miasta w ziemi Efraima i Manasses, aż do Zabulona, lecz wyśmiewano się i drwiono z nich. Jedynie niektórzy mężowie z plemienia Asera, Manasses i Zabulona upokorzyli się i przybyli do Jerozolimy” (30,10-11). Stanowili podłoże, na którym okrzepły i rozwijały się religijne więzi mieszkańców środkowej i północnej części kraju ze świątynią jerozolimską. Kilkadziesiąt lat później król Jozjasz (640-609), przeprowadzając gruntowną reformę religijną, wdrażał ją także na terytorium zamieszkiwanym przez północne plemiona Manasses, Efraima i Symeona, aż do Neftalego (34,4-7). Polecając odnowienie świątyni, zebrał fundusze, które pochodziły ze zbiórki wśród plemienia Manasses i Efraima (34,9-11). Gdy po zakończeniu wygnania babilońskiego odbudowano ołtarz i wznowiono składanie ofiar, przedstawiciele ludności mieszkającej na północ od Jerozolimy przybyli z ofertą współpracy przy odbudowie sanktuarium. Odbudowa ołtarza była przedsięwzięciem

¹⁰ R. G a n e, *The Role of Assyria in the Ancient Near East during the Reign of Manasseh*, Andrews University Seminary Studies 35/1997, s. 21-32.

¹¹ E. B e n Z v i, *Prelude to a Reconstruction of the "Historical" Manassic Judah*, Biblische Notizen 81/1996, s. 31-44.

¹² A. M. B a g g, *Palestine under Assyrian Rule. A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West*, Journal of the American Oriental Society 133/2013, s. 119-144.

zakrojonym na niewielką skalę i ukończonym w krótkim czasie, w wyniku czego nie mieli możliwości, by w niej współuczestniczyć. Niewykluczone, że pobudki religijne szły w parze z intencjami politycznymi. Od końca VIII w. przed Chr. status Judy rósł dzięki włączeniu do asyryjskiego systemu administracyjnego, napływu ludności z północy i centralizacji kultu.¹³ Mieszkańcy dawnego królestwa Izraela mogli się obawiać, że po zakończonej pomyślnie odbudowie świątyni i wzmocnieniu Jerozolimy repatrianci będą chcieli rozszerzyć swoją hegemonię na terytorium północne.¹⁴

Przybysze zostali nazwani *šārê yəhūdā^h ūbinyāmīn*, co Septuaginta przekłada jako οἱ θλίβοντες Ἰουδα καὶ Βενιαμινύ czyli „przeciwnicy Judy i Beniamina”. Pogląd, że byli to „biurokratyczni urzędnicy (nawet jeśli byli oni judejskiego pochodzenia i należeli do ocalałej reszty), działający w perskiej prowincji Samarii, której upokarzająco została poddana Juda”,¹⁵ jest nie do utrzymania. Po pierwsze, delegacja z północy kraju przybywa zaledwie kilkanaście miesięcy po ustaniu babilońskiej dominacji, gdy administracja perska nie mogła być wystarczająco rozbudowana. Po drugie, narracja została sporządzona ze znacznie późniejszej perspektywy, ponad sto lat po wydarzeniach, o których opowiada. Odzwierciedla spojrzenie specyficznie jerozolimskie, a właściwie judejskie/żydowskie, nieprzyjazne wobec mieszkańców terytorium na północ od Judei. Przedstawiając przybyłych, przenosi na nich stereotypowe resentymenty, traktując jedynie „Judę i Beniamina”, analogicznie jak to czyni 2Krn 11,1; 3,10.12.23 i 2Krn 15, jako tożsamych ze wspólnotą sprzed wygnania ograniczoną do królestwa Judy ze stolicą w Jerozolimie. Konsekwentnie, nie zajmuje się losami i tożsamością pobratymców

¹³ I. Finkelstein, *The Two Kingdoms: Israel and Judah*, w: I. Finkelstein, A. Mazar (red.), *The Quest for Historical Israel. Debating Archaeology and History of Early Israel*, Atlanta 2007, s. 147-157.

¹⁴ H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, s. 139.

¹⁵ R. North, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (red. nauk.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 17, Warszawa 2004, s. 347.

z dawnego królestwa Izraela, stawiając ich poza nawiasem swoich roszczeń do wyłączności. Co więcej, jak zobaczymy, nie inaczej repatrianci odnosili się do współplemieńców, którzy uniknęli wygnania babilońskiego.

Dla odmiany nastawienie przedstawicieli ludności mieszkającej na północ od Judei nie było wrogie, a ich intencje nie były nieczne. Deklarowali wolę współpracy przy odbudowie świątyni YHWH, którego czcili jako swego Boga. Okoliczności ich przybycia wpisują się we wspomnianą, sięgającą czasów panowania Ezechiasza i Jozjasza, tradycję kontaktów religijnych z Jerozolimą. Trwała ona nadal podczas wygnania babilońskiego. Księga Jeremiasza, relacjonując wydarzenia z 584 r., po zamordowaniu Godoliasza, namiestnika Judy ustanowionego przez Babilończyków (Jr 40,13 – 41,10), zachowała pamięć o niezwykle brutalnym epizodzie, który wpisuje się w długi łańcuch mordów politycznych w biblijnym Izraelu.¹⁶ „Następnego dnia po zamordowaniu Godoliasza, gdy nikt jeszcze o tym nie wiedział, przybyli mężczyźni z Sychem, Szilo i Samarii, w liczbie osiemdziesięciu, z ogolonymi brodami, rozdartymi szatami i pokryci nacięciami. Nieśli oni ze sobą ofiary pokarmowe i kadzidło, by je złożyć w domu Pana” (41,4-5). Cel przybycia tak licznej grupy z głównych miejscowości dawnego królestwa Izraela był wyraźnie religijny. Mimo to większość, bo siedemdziesięciu mężczyzn, przypłaciła życiem swoją gorliwość. Podstępnie zwabieni do Mispa, miasta położonego na pielgrzymkowym szlaku do Jerozolimy, zostali zabici przez judzkich spiskowców pod wodzą Izmaela, syna Netaniasza, a ich ciała wrzucono do wielkiej cysterny. Ocalało tylko dziesięciu, którzy obiecali prześladowcom wydanie ukrytych zapasów żywności (41,6-9). Ta zbrodnia naznaczyła wzajemne relacje, lecz ich nie przekreśliła, natomiast przyczyniła się do tego, że pamięć o Mispa została wymazana i skazana na zapomnienie (*damnatio memoriae*),

¹⁶ A. B i r n b a u m, *Political Assasination in Biblical Israel*, *The Jewish Bible Quarterly* 43/2015, s. 191-199.

mimo że długo po wygnaniu babilońskim wciąż istniały jej fizyczne pozostałości.¹⁷

Po upływie kilkudziesięciu lat przybywa do Jerozolimy nowa delegacja z motywowanym religijnie projektem zacieśnienia współpracy. Jej członkowie mogli być związani z sanktuarium w Betel, które przetrwało podbój asyryjski i reformę Jozjasza. Bliskość Mispa,¹⁸ które podczas wygnania przejęło funkcję stolicy, spowodowała, że w pierwszej połowie VI w. Betel zyskało na znaczeniu¹⁹ i dla wielu zastępowało świątynię jerozolimską.²⁰ Przedstawiciele ludności mieszkającej na północy kraju dali wyraz pragnieniu włączenia się w dzieło, które uznawali za potrzebne i ważne. Nie ma żadnych powodów do oceny, że „ich propozycja pomocy przy odbudowie świątyni nie była szczerą”.²¹ Taka sugestia idzie po linii spojrzenia autora Księgi Ezdrasza, ale jest ono tendencyjne i obciążone ideologicznie. Terminologia użyta w celu ich opisanie nie zostawia złudzeń, że nie byli w Jerozolimie mile widziani. Autor nie wyjaśnia, dlaczego postrzega ich jako „przeciwników”, lecz określenie *šārē* sugeruje złe zamiary z ich strony. Trudno powiedzieć, czy i na ile cieszyli się z powrotu przesiedleńców i ich potomków do Jerozolimy i Judy,²² lecz w zaistniałej sytuacji, kiedy powrót stał się faktem, byli realistami.

¹⁷ D. P i o s k e, *Mizpah and the Possibilities of Forgetting*, w: D. V. E d e l m a n, E. B e n Z v i (red.), *Memory and the City in Ancient Israel*, Winona Lake (IN) 2014, s. 245-256.

¹⁸ J. B l e n k i n s o p p, *The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. A Hypothetical Reconstruction*, *Catholic Biblical Quarterly* 60/1998, s. 25-43.

¹⁹ T e n ż e, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: O. L i p s c h i t s, J. B l e n k i n s o p p (red.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake (IN) 2003, s. 93-107.

²⁰ B. B e c k i n g, *A Fragmental History of Exile*, w: B. E. K e l l e, F. A m e s, J. L. W r i g h t (red.), *Interpreting Exile. Interdisciplinary Studies of Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta 2011, s. 151-169.

²¹ J. H. W a l t o n, V. H. M a t t h e w s, M. W. C h a v a l a s, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna 24, Warszawa 2005, s. 519.

²² H. L a n g k a m m e r, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, s. 138.

To prawda, że ich praktyki kultu Jahwe różniły się od tych, jakie sprawowano w świątyni,²³ ale starszyzna jerozolimska nie podjęła żadnej próby, by je sprostować czy ulepszyć. Dystans z jej strony, który podziela autor tej lakonicznej narracji, wyraża nastawienie, które nie pozwalało postrzegać i przyjąć przybyszów jako „swoich” bądź sojuszników.

„Przeciwnicy Judy i Beniamina” przybyli na spotkanie z Zorobabelem i przywódcami rodów. Nie ma żadnej potrzeby dodawania w w. 2, jak czyni wielu tłumaczy tej księgi na języki nowożytnie, dopowiedzenia *w²el-yēšū^{ac}* – „i do Jozuego”, bo ani go tam nie ma, ani nie domaga się go w. 3, w którym to dopowiedzenie się pojawia. Spotykając się z Zorobabelem, wiadano, że ma on wysokie ambicje polityczne²⁴ i respektowano je. Wywodząc się z linii królewskiej i sprawując funkcję przywódcy świeckiego, został uznany za właściwego adresata oferty współpracy w dziele odbudowy świątyni, które wymagało solidnego przygotowania, wielkich nakładów finansowych i dużych zasobów ludzkich w postaci murarzy i rzemieślników. Mieszkańcy północnej części kraju utrzymywali rozległe kontakty handlowe z pobliską Fenicją oraz Mezopotamią i Egiptem. Deklaracja włączenia się w dzieło odbudowy świątyni nie była czysto teoretyczna ani pozbawiona podstaw, lecz zapowiadała skuteczne włączenie się we wspólną realizację wzniesłego przedsięwzięcia. Adresatem oferty współpracy był Zorobabel, zapewne bardziej otwarty, albo za takiego uznany, na jej wysłuchanie i przyjęcie.

Okres wygnania babilońskiego, jako wydarzenie historyczne, a zarazem metafora mityczna,²⁵ stanowi „czarną dziurę” w dziejach starożytnego Izraela i wobec milczenia Biblii Hebrajskiej konieczne

²³ J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, s. 519.

²⁴ J. Ciecieląg, *Zerubbael and His Role in the Creation of Yehud Province*, *Polish Journal of Biblical Research* 10/2011, s. 57-62.

²⁵ K. Jeppesen, *Exile a Period – Exile a Myth*, w: L. L. Grabbe (red.), *Leading Captivity Captive*, *Journal for the Old Testament Suppl.* 278, *European Seminar in Historical Methodology* 2, Sheffield 1998, s. 22-39.

jest odwoływanie się do źródeł nowobabilońskich.²⁶ Dzięki nim nie jest *tabula rasa*.²⁷ W dużej mierze dotyczy to również wcześniejszego stulecia w odniesieniu do sytuacji ludności deportowanej przez Asyryjczyków, gdzie niezbędne światło rzucają źródła asyryjskie.²⁸ Deportacje zarządzane przez władców Asyrii miały dwojaki charakter: były jednokierunkowe, skutkując masowymi przesiedleniami kilkudziesięciu tysięcy mieszkańców Samarii i królestwa Izraela do Mezopotamii, albo dwukierunkowe, gdy przymusowe przesiedlenia obejmowały również mieszkańców Mezopotamii kierowanych na terytorium podbitego królestwa Izraela opuszczone przez znaczną część jego ludności.²⁹ Za Tiglat Pilesera III, dopóki istniało królestwo Izraela, dokonywano deportacji jednokierunkowych, natomiast Sargon II prowadził politykę przymusowego przesiedlania dwukierunkowego.³⁰ Deportacje ludności mezopotamskiej na zachód, na wybrzeże Morza Śródziemnego i pobliskie rejony, miały wzmacniać eksploatację ekonomiczną i współtworzyć strefy bezpieczeństwa.³¹ Z kolei Babilończycy praktykowali deportacje jednokierunkowe. Losy deportowanych były bardzo zróżnicowane. Asyryjczycy, a później

²⁶ R. Albertz, *Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte. Die Neubabylonischen Königsschriften als "Primerquelle"*, w: *tamże*, s. 22-39.

²⁷ D. Sardini, *Una terra desolata? La vita in Giuda durante l'esilio babilonese*, *Bibbia e Oriente* 46/2004, s. 129-162.

²⁸ F. Joannès, *Recherche historique et assyriologie*, *Transeuphratène* 31/2006, s. 67-74; W. Chrostowski, *Assyrian Diaspora of Israelites as a Challenge for Biblical Studies and Assyriology*, w: R. Koliński, J. Prostko-Prostyński, W. Tyborowski (red.), *Awilum ša la mašê – man who cannot be forgotten. Studies in Honor of Prof. Stefan Zawadzki Presented on the Occasion of his 70th Birthday*, Münster 2018, s. 21-37.

²⁹ N. Na'aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, *Tel Aviv* 20(1993) nr 1, s. 104-124.

³⁰ K. Lawson Younger jr., *The Deportations of the Israelites*, *Journal of Biblical Literature* 117/1998, s. 201-227.

³¹ A. Berlejung, *The Assyrians in the West. Assyrianization, Colonisation, Indifference or Development Policy?* w: M. Nissinan (red.), *Congress Volume Helsinki 2010*, *Vetus Testamentum Suppl.* 148, Leiden-Boston 2012, s. 21-60.

Babilończycy, osiedlali Izraelitów i Judejczyków nie w jednym, lecz w różnych miejscach – miastach, wsiach i regionach wcześniej niezamieszkanym.³² Deportowani Judejczycy trafiali do miejscowości zasiedlonych przez Izraelitów. Status Judejczyków na wygnaniu babilońskim, podobnie jak innych ludów i narodów, zapewniał im dużą swobodę i pewną autonomię, co podważa stereotyp „niewoli”.³³ Polityka władców babilońskich była bardziej tolerancyjna niż asyryjskich, aczkolwiek także w państwie asyryjskim Izraelici dochodzili do wysokich stanowisk i niemałych wpływów.³⁴ Indywidualne kariery deportowanych potwierdzają, że wykorzystali szanse, jakie dawała ekonomia babilońska, wykazując znacznie większą pomysłowość i mobilność niż rodacy w Judzie.³⁵ Wielu potraktowało Babilonię jak swój dom i gdy od 539 r. przed Chr. zaistniała możliwość powrotu, jednak z niej nie skorzystali.

Już w Mezopotamii zaznaczyły się silne napięcia między dwoma zasadniczymi grupami wygnańców z dwóch części Palestyny – północnej i południowej.³⁶ Stanowiły kontynuację wcześniejszego

³² B. O d e d, *The Settlements of the Israelite and the Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th-6th Centuries BCE*, w: G. G a l i l, M. W e i n f e l d (red.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography Presented to Zecharia Kallai*, *Vetus Testamentum Suppl.* 81, Leiden i in. 2000, s. 91-103.

³³ C. S a p o r e t t i, *Stranieri a Babilonia*, *Ricerche Storico Bibliche* 8/1996, s. 71-102.

³⁴ W. C h r o s t o w s k i, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych – przyczynek do badań nad sytuacją diaspy Izraelitów w Asyrii*, w: t e n ż e, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 44, Warszawa 2012, s. 58-83.

³⁵ T. A l s t o l a, *Judean Merchants in Babylonia and Their Participation in Long-Distance Trade*, *Die Welt des Orients* 47/2017, s. 25-51; A. B e r l e j u n g, *Social Climbing in the Babylonian Exile*, w: A. B e r l e j u n g, A. M. M a e i r, A. S c h ü l e (red.), *Wandering Arameans. Arameans Outside Syria. Textual and Archaeological Perspectives*, *Leipziger Altorientalische Studien* 5, Wiesbaden 2017, s. 101-124.

³⁶ W. C h r o s t o w s k i, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspy Izraelitów*, w: t e n ż e, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 55-68; t e n ż e, *Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14) jako świadectwo asyryjskiej diaspy Izraelitów*, w: t e n ż e, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, s. 80-108; t e n ż e, *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi*

zantagonizowania i narastającej wrogości, której liczne świadectwa znajdujemy w deuteronomicznym dziele historycznym (Joz–2Krl). Nie mamy rozeznania odnośnie do etnicznego składu repatriantów, którzy skorzystali z przychylności perskiego władcy i wrócili do ziemi ojców. Należy przypuszczać, że byli wśród nich również potomkowie ludności izraelskiej uprowadzonej przez Asyryjczyków. Mimo wzajemnych antagonizmów i napięć obie zasadnicze fale wygnańców uniknęły asymilacji, co wyjaśnia ich znaczne sukcesy ekonomiczne oraz częste wybieranie imion jahwistycznych.³⁷ Nie potrafimy powiedzieć, w jakim stopniu rzeczywiście istniała etniczna kontynuacja między repatriantami a ich przodkami deportowanymi z Judy do Mezopotamii,³⁸ ale faktem jest, że to właśnie oni uważali siebie za ich spadkobierców. Przybywszy do Jerozolimy, nie poczuwając się do wspólnoty z pobratymcami uprowadzonymi w czasach asyryjskich, odcinali się od wspólnoty z potomkami mieszanej ludności na terytorium dawnego królestwa Izraela i mieszkańcami Judy, którzy uniknęli deportacji do Babilonii. Postrzegali siebie jako całkowicie odrębną społeczność, zintegrowaną na wygnaniu, która z nastaniem dominacji perskiej i we współpracy z nowymi władzami wzięła na siebie odpowiedzialność za ponowne zorganizowanie życia religijnego i politycznego w Jerozolimie i Judei.

Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi, w: tenże, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia*, s. 84-107.

³⁷ E. Yamauchi, *The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians*, w: M. W. Chavalas, K. Lawson Younger jr. (red.), *Mesopotamia and the Bible. Comparative Explorations*, Grand Rapids (MI) 2002, s. 356-377; R. Zadok, *Judeans in Babylonia – Updating the Dossier*, w: U. Garbay, Sh. Secunda (red.), *Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversations Between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*, Texts and Studies in Ancient Judaism 160, Tübingen 2014, s. 109-129.

³⁸ B. Becking, *Ezra's Re-enactment of the Exile*, w: L. L. Grabe, *Leading Captivity Captive*, s. 40-61.

Samoprezentacja delegacji przybyłej do Jerozolimy (w. 2)

Werset 2 przekazuje sedno oferty przybyszów przedstawionej Zorobabelowi i starszyźnie jerozolimskiej:

nīḅne^h ʿimmāḱem kī kākem nidrōš lēʾlōhēḱem (wəlōʾ) [wəlō] ʾānahḅnū zōbhīm mīmē ʾēsar ḥaddōn meḱeḱ ʾaššūr hammaʿāle^h ʾōtānū pō^h

„Będziemy budować z wami, bo jak wy szukamy waszego Boga i Jemu my składamy ofiary od czasów Esarhaddona, króla Asyrii, który nas tu sprowadził”.

Kim byli przybysze? Po pierwsze, w miejsce deportowanych Izraelitów Asyryjczycy sprowadzili ludność obcego pochodzenia, lecz mimo upadku państwa przetrwały lokalne miejsca kultu, zatem przybysze przyjmowali lokalne wierzenia i obrzędy. Po drugie, także w okresie babilońskim większość tamtejszej ludności stanowili Izraelici, czciciele Jahwe.³⁹ Ponieważ od VIII do VI w. Samaria była centrum administracyjnym, od którego zależała Jerozolima, przybysze czują się zobowiązani do współuczestniczenia w realizacji ważnej decyzji o profilu religijnym i politycznym. Po trzecie, wielu rodowitych Izraelitów zmieszało się z Judejczykami, co skutkowało rodzinnymi migracjami z Jerozolimy i Judy do prowincji Samerina. Konsekwentnie, etniczne podłoże późniejszej schizmy samarytańskiej było bardzo zróżnicowane.⁴⁰

Deklaracja *nīḅne^h ʿimmāḱem* („będziemy budować z wami”) jednoznacznie wskazuje, do kogo należy pierwszeństwo i kto będzie przewodził w odbudowie świątyni jerozolimskiej. Przybysze chcą się włączyć w realizację planów, które zostały podjęte, i w niej współuczestniczyć. Sytuacja przypomina tę z okresu panowania Jozjasza,

³⁹ A. Zertal, *The Province of Samaria (Assyrian “Samerina”) in the Late Iron Age (Iron Age III)*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake (IN) 2006, s. 377-412.

⁴⁰ R. Irudaya, *Who are the Samaritans?* Vidyajyoti 68/2004, s. 5769-594.

lecz o ile wtedy pomoc okazana przez pobratymców z północy została w znacznym stopniu wymuszona, o tyle teraz deklaracja z ich strony jest całkowicie dobrowolna. Uzasadniając wolę współpracy, wyjaśniają: *kī kākem nidrōš lēʾlōhēkem (wəlōʾ) [wəlō] ʾānāhnū zōbhîm* – „bo jak wy szukamy waszego Boga i Jemu składamy ofiary”. Przekład Septuaginty, który brzmi: ὅτι ὡς ὑμεῖς ἐκζητοῦμεν τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ αὐτῷ ἡμεῖς θυσιάζομεν, potwierdza, że chodzi o aktualną praktykę składania ofiar Bogu podejmowaną poza Jerozolimą. Kontynuowanie kultu ofiarniczego odbywało się zapewne w tych ośrodkach, które w okresie istnienia królestwa Izraela (ok. 903-722) służyły jako miejsca kultu. Przybysze nie kierują się względami etnicznymi ani politycznymi, lecz solidarnością religijną.⁴¹ Dawne, sięgające panowania Ezechiasza i Jozjasza, wysiłki pozyskania ich dla wiary w Boga i oddawania Mu czci w Jerozolimie po długim czasie przynoszą pozytywne rezultaty. Nasuwa się pytanie, czy starszyzna jerozolimska, z Zorobabelem na czele, która po powrocie z wygnania wzięła na siebie odpowiedzialność za konsolidację tożsamości religijnej i narodowej, pójdzie w kierunku wytyczonym przez królów-reformatorów,⁴² czy nie.

Wyrażenie *kākem nidrōš lēʾlōhēkem* („jak wy szukamy Boga”), podejmuje formułę znaną z Księgi Powtórzonego Prawa (4,29; 12,5) i nauczania proroków nawołujących do „szukania Jahwe”, czyli zaprzestania polegania na bezpieczeństwie o charakterze politycznym i położenia kresu oddawaniu czci bóstwom pogańskim (Iz 8,19; 31,3; Jr 8,2). W Pierwszej i Drugiej Księdze Kronik „szukanie [drś] Jahwe” wskazuje na tożsamość Jego wyznawców⁴³ i szczere pragnienie

⁴¹ D. J. Shepherd, *Commentary on Ezra*, w: D. J. Shepherd, Ch. J. H. Wright, *Ezra and Nehemiah*, The Two Horizons Old Testament Commentary, Grand Rapids (MI) 2018, s. 21.

⁴² G. N. Knoppers, *History and Historiography: The Royal Reforms*, w: V. Ph. Long (red.), *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake (IN) 1999, s. 557-578.

⁴³ D. Denninger, *drś*, w: W. A. VanGemeren (red. nacz.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Carlisle 1996, s. 996-997.

przyłgnięcia wyłącznie do Pana.⁴⁴ Postawa przedstawicieli mieszkańców północy kraju przypomina to, co Druga Księga Kronik opisuje w narracji o rządach Roboama, następcy Salomona na tronie judzkim: „Przybywali więc do Jerozolimy za lewitami ze wszystkich plemion Izraela, ci, którzy oddawali swoje serce szukaniu [bqš] Pana, Boga Izraela, aby składać ofiary Panu, Bogu swoich ojców” (11,16). Mimo że 2Krl 17, przedstawiając sytuację po zagładzie Samarii i królestwa Izraela, zarzuca mieszkańcom północnej części kraju godny potępienia i napiętnowania synkretyzm religijny, po zakończeniu wygnania babilońskiego przybysze do Jerozolimy deklarują wiarę w Boga. Było tak, mimo że mają świadomość swej odmienności etnicznej, co znalazło wyraz w wyrażeniach *‘immākem* i *kākem* oraz *ʾānahnu* i *ʾōtānu*, czyli „z wami” i „jak wy” oraz „my” i „nas”. W przekonaniu przybyszów różnice etniczne nie przekreślają tego, co wspólne i co powinno jednoczyć, a mianowicie wiary w Jahwe, który odbiera cześć w Jerozolimie.

Druga część deklaracji przybyszów skupia się na poprawności sprawowanego przez nich kultu: (*wəlōʾ*) [*wəlō*] *ʾānahnu zōbhîm* („i Jemu składamy ofiary”). W tym miejscu mamy do czynienia z radykalną interwencją masoretów w tekst, który poddali własnej wokalizacji. Pierwotne *wəlō* – „i Jemu [Jahwe]”, zastąpili przez *wəlōʾ* – „i nie [Jemu]”, zamieniając spółgłoskę *waw* na *aleph*, a tym samym kompletnie odwracając rzeczywisty sens deklaracji przybyszów.⁴⁵ Zmianie sprzyjał fakt, że brzmienie słów pozostało takie samo, czyli w wymowie nie ma żadnej różnicy – być może z wyjątkiem tonacji głosu. Widoczny tutaj proceder masoretów idzie po linii wielowiekowego, zapoczątkowanego na długo przed wygnaniem

⁴⁴ C. B e g g, „*Seeking Yahweh*” and the Purpose of Chronicles, Louvain Studies 9/1982, s. 128-142; D. M c C a r t h y, *Covenant and Law in Chronicles-Nehemiah*, Catholic Biblical Quarterly 44/1982, s. 31.

⁴⁵ Niektórzy komentatorzy (np. M. S. W r ó b e l, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny t. XI, Częstochowa 2010, s. 78-79) zbywają milczeniem ten wariant; niesłusznie, bo dobitnie obrazuje dylematy wynikające z bezkrytycznego polegania na masoreckim tekście Biblii Hebrajskiej.

babilońskim, odcinania się mieszkańców Judy od ludności mieszkającej na północy kraju. Z 2Krl 17,24-41 wynika, że gdy na terytorium dawnego królestwa Izraela przybyła ludność sprowadzona z Mezopotamii, autor zarzucił jej silne tendencje synkretyczne: „Ludy te czciły więc Pana i zarazem służyły swoim bożkom. Również ich dzieci oraz dzieci ich dzieci postępują tak, jak czynili ich ojcowie, aż do dnia dzisiejszego” (w. 41). W połowie I tysiąclecia po Chr., rzutując podobne obiekcje wstecz i wprowadzając je do tekstu biblijnego, masoreci zaprzeczyli autodeklaracji przybyszów i całkowicie odwrócili jej sens, który po wokalizacji brzmi: „i nie [Jemu] składamy ofiary”. Ważne świadectwo przedmasoreckiego tekstu Biblii stanowi Septuaginta. Opracowana kilkaset lat przed masoretami i oparta na niewokalizowanym tekście hebrajskim, podaje przekład: καὶ αὐτῶ ἡμεῖς θυσιάζομεν – „i Jemu my składamy ofiary”. Wulgata, przekład z języka hebrajskiego na łacinę wcześniejszy niż działalność masoretów, poświadcza to samo brzmienie, co znalazło wyraz w przekładach z Wulgaty na inne języki. Przekład ks. Jakuba Wujka brzmi: „Otośmy składali ofiary od dni Asor Haddana, króla Assuru, który nas tu przyprowadził”.⁴⁶ Interwencja masoretów jest zbyt nachalna, żeby jej nie zauważyć, dlatego w wydaniach Biblii Hebrajskiej umieszcza się notę *Qere* – *Ketiv*, zaznaczając różnicę między tym, co widzimy w wokalizowanym zapisie, a tym, co należy czytać i rozumieć.

Na osobne podkreślenie zasługuje wyrażenie *mîmê ʿēsar ḥaddōn mēleḳ ʾaššûr ḥammaʿāle^h ʾōtānû pō^h* – „od czasów Esarhaddona, króla Asyrii, który nas tu sprowadził”. Biblia wspomina o przymusowych deportacjach, których na krótko przed – za panowania Tiglat-Pilesera III (745-727), Salmanassara V (727-722) – i po zagładzie Samarii – za panowania Sargona II (722-705) – dokonali

⁴⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka S.J.*, Kraków 1962³. Jakub Wujek, tak samo jak inni tłumacze, których *Vorlage* stanowiła Wulgata, nie mieli więc w tym miejscu trudności, jakim muszą sprostać tłumacze, których *Vorlage* stanowi Biblia Hebrajska opracowana przez masoretów.

Asyryjczycy.⁴⁷ Nie mówi natomiast o późniejszych deportacjach, do których aluzję znajdujemy w słowach delegacji przybyłej do Jerozolimy i w licznych świadectwach pozabiblijnych. Według 2Krl 17,24, wobec groźnej depopulacji kraju Sargon II dokonał częściowego zaludnienia Samarii i jej okolic. Tę politykę kontynuowali jego następcy, czyli Esarhaddon (681-668) i Assurbanipal (669-629).⁴⁸ Do asyryjskiej prowincji Samaria napłynęła trudna do ustalenia, lecz niemała, liczba ludności z różnych rejonów Mezopotamii.⁴⁹ Przyzwyczajając się do nowego środowiska, przejmowali wiarę w Jahwe i miejscowe zwyczaje. Druga Księga Królewska (17,24-28) podaje, że odbywało się to za przyzwoleniem władcy Asyrii. Religie pogańskie były na ogół tolerancyjne i – z ich punktu widzenia – włączenie do istniejącego panteonu jeszcze jednego bóstwa nie stanowiło żadnego problemu. Obowiązkiem poddanych była lojalność wobec władców i pod tym względem nie było wyrozumiałości. Lokalna ludność dawnego królestwa Izraela, która ostała się wobec deportacji, oraz przymusowo deportowana z Mezopotamii ludność obcego pochodzenia, mieszała się ze sobą i otrzymała kapłana uprowadzonego niegdyś z Samarii do Mezopotamii, który „zamieszkał w Betel i pouczał ich, jak mają oddawać cześć Panu” (w. 28). Za panowania Esarhaddona, po jego wyprawie na zachód w 676 r. i pięć lat później na Egipt, obecność Asyrii na wybrzeżu fenickim była bardzo silna.⁵⁰ Ludność z Sydonu,

⁴⁷ W. Chrostowski, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy” (2Krl 17,18n) – czy naprawdę? w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 35-54. s. H. Horn, P. Kyle McCarter jr., *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Podręczniki Biblijne 1, Warszawa 2018, s. 245-259.

⁴⁸ N. Na'man, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, Tel Aviv 20(1993) nr 2, s. 104-124.

⁴⁹ Na temat asyryjskich kolonistów w Samarii zob. np. E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah*, Journal for the Study of the Old Testament 248, Sheffield 1997, s. 154-160.

⁵⁰ N. Na'man, *Esarhaddon's Treaty with Baal and Assyrian Provinces along the Phoenician Coast*, RSF 22/1994, s. 3-8; M. Woolmer, *The Phoenicians, A Short History of...*, Bloomsbury Academic 2017, s. 37-45.

Tyru i okolic od dawna utrzymywała rozmaite kontakty ze swoimi południowymi sąsiadami. Gdy od przełomu VIII i VII w. przed Chr. Asyryjczycy przez kilkadziesiąt lat sprawowali pełną kontrolę nad całym wschodnim wybrzeżem Morza Śródziemnego, sąsiedzkie kontakty i oddziaływanie jeszcze bardziej się wzmogło. Sytuacja religijna oscylowała między podatnością na rozmaite obce wpływy religijne, głównie fenickie i asyryjskie, a przyswojeniem przez wielu członków mieszanej ludności dawnego królestwa Izraela wiary i kultu Jahwe, który odbierał cześć w Jerozolimie.

Członkowie delegacji przybyłej do Jerozolimy byli więc potomkami ludności sprowadzonej około półtora stulecia wcześniej z Mezopotamii na terytorium dawnego królestwa Izraela, przemieszanej z Izraelitami, którzy ocalili z zagłady asyryjskiej i nie poszli na wygnanie. Deklarując wiarę w Jahwe i pragnienie oddawania Mu czci w świątyni jerozolimskiej, nie postrzegali siebie jako pogan. Ich pragnieniem było przyłączenie się do realizacji projektu odbudowy sanktuarium i potwierdzenie jedności wyznawców jedyne Boga.⁵¹ Gdyby odpowiedź starszyny jerozolimskiej była pozytywna, wówczas późniejsza historia starożytnego Izraela i jego religii potoczyłaby się zupełnie inaczej.

⁵¹ Por. pogląd wyrażony przez H. Langkammera: „Nie należy przypuszczać, by koloniści od razu myśleli o objęciu całkowitego kierownictwa nad budową. Chyba jednak nie porzucali nadziei, że kiedyś to nastąpi. A może kierownictwo chciano przekazać władzom perskim prowincji Samarii, skoro Judejczycy stanowczo odrzucając propozycję wrogów powołują się na naczelną władzę w państwie perskim, tj. na samego króla. Otóż Cyrus polecił Judejczykom odbudowę świątyni, jednakże wyłącznie im. Stąd to wykluczają oni kategorycznie wszelkie obce plemiona od współdziałania, choć zasadniczy powód jest inny: chodzi o autentycznego Izraela, tj. o gminę kultyczną, która wraca z niewoli i wyłącznie ona decyduje o sobie i o swoich przedsięwzięciach”; H. L a n g k a m m e r, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, s. 139.

Odpowiedź przywódców jerozolimskich (w. 3)

Podczas gdy przybyszami kierowały przesłanki religijne, to przywódcy jerozolimscy dali przede wszystkim wyraz podejściu etnicz-nemu i politycznemu.

Werset 3 zaczyna od tego, kto udzielił odpowiedzi: *wayyō²mer lāhem zərubbābel wəyēšū^{2c} ūšə²ār rā²šē hā²ābōt ləyisrā²ēl* – „odpowiedział im Zorobabel oraz Jozue i pozostali przywódcy rodów Izraela”. Pierwszymi rozmówcami przybyszów, o czym świadczy w. 1, byli Zorobabel i przywódcy rodów Izraela, czyli czołowi przedstawiciele władzy świeckiej. Określenie *rā²šē hā²ābōt* („głowy/przywódcy ojców/rodów”), które pojawia się też w Ezd 2,68; 8,1 i Ne 8,13; 11,13 i in., dotyczy „starszych Judy” wzmiankowanych w aramejskim fragmencie Księgi Ezdrasza (5,5,9; 6,7.8.14), którzy wyłonili się w trakcie powrotu z wygnania i podjęli postanowienie o odbudowie świątyni.⁵²

W informacji o odpowiedzi udzielonej delegacji z północy pojawia się wzmianka o Jozuem, który był przywódcą religijnym. Nie ma jej, co zaznaczyliśmy, w w. 1 z informacją o pierwszym adresacie prośby przybyszów. Nie ma też żadnej potrzeby, by uzgadniać w. 1 z w. 3, bo lakonicznie opowiedziane wydarzenie przebiegało w trzech etapach. Najpierw delegacja przedstawiła Zorobabelowi propozycję współdziałania w odbudowie świątyni. Następnie propozycja ta została przedstawiona kapłanowi Jozuemu i z nim skonsultowana. W końcu Zorobabel, Jozue i lokalna starszyzna wspólnie udzielili ustalonej przez siebie odpowiedzi. To wskazuje na ścisłą współpracę Zorobabela z Jozuem oraz kluczową rolę, jaką we wspólnocie repatriantów odgrywał arcykapłan i przywódcy religijni. Podkreślenie roli Zorobabela potwierdza ciągłość dynastyczną, a Jozuego – ciągłość kultową.⁵³ Wyłaniają się zręby struktury politycznej i administracyjnej społeczności żydowskiej oparte na *status quo* sprzed wygnania

⁵² R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. 1: *From the Exile to the Maccabees*, London 1994, s. 446-447.

⁵³ A. Sérandour, *Les récits bibliques de la construction du second temple: leurs enjeux*, Transeufratene 11/1996, s. 9-32.

babilońskiego, poddane niezbędnej modyfikacji i adaptacji do warunków imperium perskiego.

Nie wiadomo, jaka byłaby odpowiedź Zorobabela i lokalnej starszyzny świeckiej, gdyby to wyłącznie od nich zależało podjęcie decyzji. Znamy natomiast odpowiedź udzieloną w obecności Jozuego:

lō²-lā²ķem wālānū libnōt bāyit lē²lōhēnū kī ²ānāḥnū yāḥad niḥne^h lyhwh(la²dōnāy) ²ēlōhē yiśrā²ēl ka²āšer šiwwānū hammēlek kōreš meleķ-pārās

„Nie wolno wam z nami budować Domu dla naszego Boga, ponieważ my sami zbudujemy dla YHWH (Pana), Boga Izraela, jak polecił nam król Cyrus, król perski”.

Przybysze do Jerozolimy, świadomi odmienności etnicznej, powoływali się na wspólnotę w wierze w Boga i kulcie, ale autorytety jerozolimskie całkowicie kwestionują i wykluczają ich roszczenia. Wyrażenie *lō²-lā²ķem wālānū* („nie wolno wam z nami”) podkreśla separację, której nie da się przewyciężyć, aczkolwiek nie wyjaśnia się, skąd się ona wzięła ani na czym polega. W tle pobrzmiwają zarzuty tej samej natury, które znalazły wyraz w deuteronomicznej narracji o przyczynach i następstwach upadku Samarii i królestwa Izraela, których częścią było sprowadzenie ludności obcej etnicznie i religijnie. Aczkolwiek okazywała podatność na przyjmowanie wiary w Jahwe, autor Drugiej Księgi Królewskiej zaznaczył: „Ludy te czciły więc Pana, a zarazem służyły swoim bożkom. Również ich dzieci oraz dzieci ich dzieci postępują tak, jak czynili ich ojcowie – aż do dnia dzisiejszego” (17,41). Robert North słusznie zauważył: „Zorobabel nie zaprzecza ani nie kwestionuje, iż owi Samarytanie (lub ich pochodzący z Judy współpracownicy) naprawdę czcili Jahwe – ulega raczej postawie zatwardziałości i rasowym przesądom, przypisując ich mieszanej krwi braki, jakie wkradły się do przestrzegania najmniejszych zapisów prawa (Ag 2,12; Za 7,2; J 8,48)”.⁵⁴ Odbudowa

⁵⁴ R. North, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, s. 347.

świątyni miała nie tylko, a nawet nie tyle, wymiar materialny, ile religijny i duchowy. Starszyzna jerozolimska deklaruje, że będzie to *bāyit lēʔlōhēnū* („Dom dla naszego Boga”), w czym wyraźnie widać roszczenia do wyłączności i podkreślenie, że sanktuarium będzie stanowiło trzon tożsamości repatriantów kształtującej się po powrocie z wygnania. Jeżeli delegacja miała związki z sanktuarium w Betel, co jest bardzo prawdopodobne, odrzucenie jej oferty świadczy, że sprawowany tam kult uznano w Jerozolimie za nielegalny. Rodzi się tożsamość żydowska, wykluczająca „innych” od współudziału w kulcie, nawet gdy deklarowali tę samą wiarę w Jahwe i sprawowanie tych samych praktyk religijnych. Określenie „nasz Bóg” ma wszystkie znamiona ekskluzywizmu religijnego, zamkniętego wobec każdego, kto nie należy do wąskiej i zamkniętej wspólnoty złożonej z repatriantów. U podstaw tej odmowy ważne też były względy polityczne: kształtuje się autonomiczna wspólnota zogniskowana wokół projektu odbudowy świątyni, która wkrótce okrzepnie, podkreślając radykalną zmianę sytuacji istniejącej wcześniej, gdy Juda była uzależniona od prowincji Samarii.⁵⁵

Wyrażenie *ʔānāhnū yaḥad*, przełożone w Septuagincie jako ἡμεῖς αὐτοὶ – „my sami”, wskazuje, że wyklucza się niebezpieczeństwo wypaczenia wiary w Boga i groźbę skażenia kultu przez obce wpływy. Zarówno deuteronomiczne, jak i kronikarskie dzieło historyczne dobitnie eksponuje te elementy tradycji, które upatrywały główną przyczynę upadku Królestwa Północnego, a potem Królestwa Południowego, w niewierności względem Jahwe i uleganiu obcym wpływom religijnym. Włączenie ludności z północy do realizacji dzieła odbudowy świątyni mogło być postrzegane jako wstęp do podobnych nadużyć, a w konsekwencji do skażenia kultu i ponownej kary z utratą świątyni łącznie. Ale nie była to jedyna przyczyna odmowy. Nie można wykluczyć, że obawiano się, iż za współpracą w odbudowie świątyni pójdzie projekt zbudowania analogicznego

⁵⁵ H. Williams on, *Judah and the Jews*, w: M. Brosius, A. Kuhrt (red.), *Studies in Persian History. Essays in Memory of David M. Lewis*, Achaemenid History XI, Leiden 1998, s. 145-163.

sanktuarium poza Jerozolimą i ustanowienia kultu na podobieństwo tego, jaki istniał w Betel i Dan. Tego rodzaju obawy mogły być też podbudowane pamięcią o dalekiej od ideału sytuacji religijnej w królestwie Judy w okresie przed panowaniem króla Jozjasza, gdy i tu mocne było oddziaływanie wierzeń i kultów asyryjskich.⁵⁶

Najważniejsza była jednak wola oddzielenia się i konsolidacji repatriantów wokół projektu odbudowy sanktuarium. Nie mając króla ani świątyni, kładli nacisk na konsolidację i eksponowanie roli *gôlâ*, odcinając się od innych pobratymców.⁵⁷ Wyjątek stanowiły wspólnoty w Babilonii, z którymi podtrzymywano kontakty, broniąc jednak swej niezależności w sprawach przywództwa i kwestiach religijno-moralnych.⁵⁸ W toku konfrontacji z lokalną ludnością repatrianci zmienili postrzeganie wygnania, traktując je jako „czas jubileuszu” kraju, który właśnie się skończył.⁵⁹ Uzasadniając odmowę, nie podaje się żadnych argumentów religijnych, a jedynie polityczny: *kaʾăšer šiwwânû hammelek kôreš melek-pārās* („jak polecił nam król Cyrus, król perski”). Niezależnie od kwestii historyczności dekretu Cyrusa, Księga Ezdrasza przykłada do niego ogromną wagę. Odpowiedź udzielona przybyszom sugeruje, że ich ewentualne włączenie się w odbudowę sanktuarium byłoby odebrane jako niesubordynacja wobec Cyrusa, ponieważ polecenie, które wydał, powinno być wykonane dokładnie zgodnie z jego wolą. W ten sposób ciężar uzasadnienia decyzji odmownej i dalszego roztrząsania tej sprawy przenosi się ze starszyny jerozolimskiej na pogańskiego króla. Powołanie się na dekret Cyrusa to klarowny argument polityczny, który ma uzasadniać roszczenia do wyłączności w odbudowie świątyni. Jerozolimska starszyna zdecydowała

⁵⁶ M. C o g a n, *Judah under Assyrian Hegemony. A Reexamination of Imperialism and Religion*, *Journal of Biblical Literature* 112(1993) nr 3, s. 403-414.

⁵⁷ Ch. E. C a r t e r, *Ideology and Archaeology in the Neo-Babylonian Period. Excavating Text and Tell*, w: O. L i p s c h i t s, M. O e m i n g (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, s. 301-322, z konkluzją: “This ideology has ruled the day for 2500 years and continues to dominate the interpretative landscape”.

⁵⁸ P. R. B e d f o r d, *Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah*, *Vetus Testamentum* 52/2002, s. 147-165.

⁵⁹ F. B i a n c h i, *Esilio e ritorno*, *Rivista Biblica* 64/2016, s. 277-300.

o separacji od pobratymców mieszkających na północy, a wykluczając ich z dzieła odbudowy świątyni, odsunęła od przyszłego udziału w sprawowanym w niej kulcie. Podczas gdy przybysze eksponowali ciągłość z religią Izraela, co później podjęli Samarytanie, Zorobabel, Jozue i pozostali przełożeni wspólnoty jerozolimskiej kładą podwaliny pod ograniczenie określenia „Izrael” wyłącznie do Judy i Beniamina oraz jego zawłaszczenie, kosztem plemion północnych.⁶⁰

Nie wiemy, jaka była reakcja na odmowę współuczestniczenia w odbudowie świątyni. Rozgoryczeni i rozczarowani przybysze opuścili Jerozolimę i wrócili do siebie, stymulując, a następnie utrwalając schizmatyczne tendencje, które skutkowały zaistnieniem Samarytan. Jedno jest pewne: dopiero po tym wydarzeniu, a nie w jego kontekście, jak sugeruje R. Albertz,⁶¹ mieszkańcy północy uszytnili stanowisko względem Jerozolimy. Mieli świadomość ciągłości z religią sprzed wygnania, która była fundamentalna dla nich do samookreślenia się jako wyznawców jedyne Boga i – być może – właśnie zbyt bliskie pokrewieństwo i podobieństwo było postrzegane z perspektywy jerozolimskiej jako zagrożenie.⁶² Antysamarytańskie nastawienie widoczne w deuteronomicznym,⁶³ a później także kronikarskim dziele historycznym, stoi na usługach polemiki prowadzonej z perspektywy jerozolimskiej. Po odmowie, z jaką spotkali się przybysze, ich roszczenia do współdecydowania o sprawach całej wspólnoty wyznawców jedyne Boga coraz bardziej słabły. W okresie hellenistycznym wola współpracy ustąpiła miejsca rywalizacji

⁶⁰ L. L. Grabbe, *Israel's Historical Reality after the Exile*, w: B. Becking, M.C.A. Korpel (red.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Old Testament Studies 42, Leiden 1999, s. 9-44.

⁶¹ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, s. 546.

⁶² G. N. Knoppers, *Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and Judaeans in the Persian Period*, s. 265-289.

⁶³ R. Hobson, *The Memory of Samaria in the Books of Kings*, w: D. V. Edelman, E. Ben Zvi (red.), *Memory and the City in Ancient Israel*, s. 219-229.

i konfrontacji, co skutkowało okrzepnięciem nowej wspólnoty religijnej skupionej wokół góry Garizim i rywalizującej z Jerozolimą.

Konflikt z „ludem ziemi” i wstrzymanie prac (ww. 4-5)

Werset 4 wprowadza trzecią, obok starszyny jerozolimskiej i przybyszów z północy, grupę uczestników narastającego konfliktu:

wayəḥî ʿam-hāʾāreṣ mərəppîm yəḏê ʿam-yəḥûḏā^h (ûməḃalahîm) [ûməḃahālim] ʾôṭām libnôt

„A lud ziemi krępował ręce ludu Judy i przeszkadzał im budować”.

Sytuacja społeczno-polityczna i religijna w Judzie, stosunkowo niewielkiego terytorium,⁶⁴ była złożona.⁶⁵ Określenie *ʿam-hāʾāreṣ* („lud ziemi”) przed wygnaniem babilońskim odnosiło się do ludności zamieszkującej daną prowincję, odróżnianą lub kontrastującą z królem oraz jego dworzanami i urzędnikami, a także z możnymi, kapłanami i prorokami. Nie odnoszono go do mieszkańców Jerozolimy jako miasta królewskiego.⁶⁶ Po powrocie z wygnania repatrianci odnieśli je do ludności autochtonicznej zamieszkującej Jerozolimę i okolice, która uniknęła deportacji oraz skutków najazdów babilońskich w postaci głodu czy epidemii.⁶⁷ Szacuje się, że od VIII do VI w.

⁶⁴ I. Finkelstein, *The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods*, *Revue Biblique* 117/2010, s. 39-54.

⁶⁵ J. Warzecha, *Początek odbudowy po wygnaniu babilońskim*, w: W. Chrostowski (red.), *„Pan moim światłem”. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, *Ad Multos Annos* 3, Warszawa 2000, s. 340-356.

⁶⁶ E. Lipiński, *ʿam. III. Collective Sense*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XI, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2002, s. 174.

⁶⁷ A. Faust, *Deportations and Demography in Sixth-Century B.C.E. Judah*, w: J. L. Wright (red.), *Interpreting Exile. Interdisciplinary Studies of Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta 2011, s. 91-103.

liczba ludności całego kraju zmniejszyła się o ok. 25%, aczkolwiek nie sposób ustalić, czy przesądziły o tym deportacje asyryjskie, czy babilońskie.⁶⁸ Mimo że Jerozolima została zburzona, podczas gdy okoliczne osady w większości przetrwały,⁶⁹ oraz mimo niemałej liczby Judejczyków, którzy uniknęli deportacji do Babilonii, byli to w ogromnej większości ludzie ubodzy na skutek danin na rzecz Babilończyków.

Zmiany demograficzne w Judzie były ogromne. Liczba mieszkańców Jerozolimy zmalała o 90%, z ok. 25 tys. do 2 750 osób, a terytorium Beniamina straciło połowę mieszkańców.⁷⁰ Gdy Jerozolima i królestwo Judy uległy depopulacji, napłynęła trudna do ustalenia liczba okolicznych sąsiadów, którzy w ciągu kilkudziesięciu lat przemieszali się z lokalną ludnością. Byli wśród niej także Izraelici, którzy, poczynając od upadku królestwa Izraela, przemieszczali się na południe i mieszały z Judejczykami.⁷¹ Istnieje pogląd, że tłumaczyłoby to włączenie tradycji znanych w królestwie Izraela do Biblii,⁷² ale bardziej prawdopodobne, że ta integracja dokonała się na wygnaniu, w warunkach spotkania diaspory asyryjskiej z (dobrowolnymi i przymusowymi) migrantami z Judy. Proces przemieszczania się ludności na terytorium Palestyny przybrał na sile w okresie wygnania babilońskiego. Nawet jeżeli przesadne są szacunki, że

⁶⁸ R. Albertz, *Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte*, s. 24-25.

⁶⁹ O. Lipschits, *The Rural Settlement in Judah in the Sixth Century B.C.E. A Rejoinder*, *Palestine Exploration Quarterly* 136/2004, s. 99-107.

⁷⁰ E. Meyers, *Exile and Restoration in Light of Recent Archaeology and Demographic Studies*, w: G. N. Knoppers, L.L. Grabbe, D. Fulton (red.), *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, *Library of Second Temple Studies* 73, London-New York 2009, s. 166-173.

⁷¹ W. Schütte, *Wie wurde Juda israelitisiert?* *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 124/2012, s. 52-72.

⁷² I. Finkelstein, *Migration of Israelites into Judah after 720 BCE. An Answer and an Update*, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 127/2015, s. 188-206.

ok. 50% populacji Judy miało pochodzenie izraelskie/izraelickie,⁷³ jednak ów odsetek mógł być relatywnie duży. Sytuacja była więc w pewnym sensie analogiczna jak na wygnaniu i w północnej części kraju. Różnica polegała na tym, że o ile część północna doświadczyła przymusowych przesiedleń, o tyle część południowa przeżywała migracje dobrowolne. Postrzeganie „ludu ziemi”, wyznającego tę samą wiarę, jako obcych w silnym kontraście z „synami wygnania”, czyli repatriantami, świadczy, że napięcia były dramatyczne.⁷⁴ Być może miejscowa ludność, z uwagi na swoje pochodzenie, była przez repatriantów postrzegana jako „skażona” bądź podatna na sprzyjanie wpływom asyryjsko-aramejskim, jakie dawały znać o sobie także w części północnej.⁷⁵ Większość mieszkańców Jerozolimy i jej okolic stanowili ludzie trudniący się rolnictwem i pasterstwem, którzy podczas wygnania weszli w mieszane związki małżeńskie (Ne 13,23). W Księdze Ezdrasza (9,1-2.11; 10,2.11) i Księdze Nehemiasza (10,29,31-32) mówi się o nich z nieukrywaną pogardą, zarzucając im brak znajomości Tory, nieprzestrzeganie szabatu i inne błędy.⁷⁶ W tych warunkach określenie *‘am-hā’āreš* („lud ziemi”) stało się pejoratywne.

Nie chodzi zatem, jak sugerował A. Alt,⁷⁷ o właścicieli ziemskich urodzonych na obczyźnie, ani „apetyty osiedleńcze kolonistów samarytańskich na słabo zaludnioną część południową”.⁷⁸ Nie można także zgodzić się z poglądem E. Lipińskiego,⁷⁹ że termin *‘am-hā’āreš* w w. 4 określa Samarytan, czyli odnosi się do członków delega-

⁷³ E. A. Knau f, *Bethel. The Israelite Impact on Judaeon Language and Literature*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, s. 291-349.

⁷⁴ J. Wimmer, *Inside/Outside the Community*, *The Bible Today* 37/1999, s. 217-221.

⁷⁵ S. Długoborski, *Wpływ imperialnej Asyrii na religie Judy*, *Scripta Biblican et Orientalia* 3/2011, s. 143-156.

⁷⁶ E. Lipiński, *‘am*, s. 175.

⁷⁷ R. North, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, s. 347.

⁷⁸ H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza*, s. 139.

⁷⁹ E. Lipiński, *‘am*, s. 174.

cji przybyłej z północy. Starszyzna jerozolimska, mając na uwadze znaczny odsetek potomków ludności napływowej z dawnego królestwa Izraela, patrzyła na „lud ziemi” tym bardziej podejrzliwie, podobnie zresztą jak na delegację przybyłą z tamtego terytorium. Napięcia, o których czytamy w Ezd 4,4, nie są wyłącznie, jak utrzymuje L. S. Fried,⁸⁰ retrospekcją późniejszych konfliktów, lecz ich zapowiedzią. Wyznaczenie wyraźnych granic, widoczne w surowym potępieniu małżeństw mieszanych, a także w budowie murów Jerozolimy, to składnik ustalania tożsamości odrębnej od wszystkich innych grup etnicznych i religijnych.⁸¹

Nastawienie starszyzny wobec przybyszów z północy przeniosło się na lokalną ludność, która tak samo jak mieszkańcy północnej części kraju została odsunięta od projektu odbudowy.⁸² Nie wiemy, gdzie – oprócz peryferii Jerozolimy – zamieszkiwała, bo informacje, jakimi dysponujemy na podstawie Księgi Ezdrasza i Księgi Nehemiasza oraz danych archeologicznych, pozwalają na ograniczoną wiedzę w tej dziedzinie.⁸³ Księga Ezdrasza (3,3; 9,1) i Księga Nehemiasza (9,30), analogicznie jak Rdz 23,12-13 i Lb 14,9, odnoszą termin *‘am-hā’āres*, użyty w liczbie mnogiej, do nieżydowskich mieszkańców Palestyny, którzy zmieszali się ze rdzenną ludnością dawnego królestwa Judy.⁸⁴ Nie wystarczyło, że wyznawali Jahwe,

⁸⁰ L.S. Fried, *The “am hā’āres” in Ezra 4,4 and Persian Imperial Administration*, w: O. Lipschits, M. Oeming (red.), *Judah and Judaeans in the Persian Period*, s. 123-145.

⁸¹ Ph.F. Slater, *Ezra-Nehemiah as a Narrative of (Reinvented) Israelite Identity*, *Biblical Interpretation* 11/2003, s. 413-426.

⁸² Na temat rekonstrukcji życia w Judzie po zburzeniu świątyni jerozolimskiej zob. M.B. Moore, B.E. Kelle, *Biblical History and Israel’s Past. The Changing Study of the Bible and History*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (U.K.) 2011, s. 367-388.

⁸³ Z. Kallai, *Judah and Boundaries of Jewish Settlement under Persian Rule*, w: tenże, *Biblical Historiography and Historical Geography. Collection of Studies*, Frankfurt am Main i in. 1998, s. 63-91.

⁸⁴ „Niezależnie od tego jaka była synkretyczna wina «miejscowej ludności», trudno ją uznać za gorszą od tej, którą prorocy Judy i Izraela stale piętnowali. Brak chęci współdziałania ze strony repatriantów, podobnie jak w każdym innym

zarzucano im bowiem niewłaściwe pochodzenie etniczne. Z czasem obie przesłanki zostały połączone i często trudno było je rozdzielić. Miszna świadczy, że w początkach ery chrześcijańskiej określenie *ʿam-hāʾāreš* odnoszono do Żydów, którzy nie znali Tory, zatem rabini podejrzewali, że jej nie przestrzegali. Po powrocie z wygnania lokalna ludność Jerozolimy i okolic została przez repatriantów, którzy zdominowali życie polityczne i religijne, odsunięta od wpływu na najważniejsze decyzje.

Szukając wytłumaczenia dla odmowy, można się domyślać, że wygnanie było traumatycznym doświadczeniem, z tego wynika nacisk na separację i czystość charakterystyczny w analogicznych sytuacjach, aż po współczesność.⁸⁵ Wydaje się też prawdopodobne, że repatrianci chcieli odtworzyć dawny porządek polityczny i religijny z nadziejami na przywrócenie króla i świątyni, co było nie do przyjęcia dla miejscowych, oswojonych z sytuacją po upadku królestwa Judy.⁸⁶ Na tym etapie kompromis okazał się niemożliwy, podczas gdy kilkadziesiąt lat później dawny konflikt nie miał już większego znaczenia.⁸⁷ Repatrianci, co wynika także z odpowiedzi udzielonej przybyšom, mieli mocne poparcie władz perskich, wykorzystując je do utrwalenia swojej pozycji i wpływów. Tworzyło się podglebie dla gruntownej reformy przeprowadzonej w połowie V w. przed Chr. przez Ezdrasza, której trzon stanowiła radykalna czystka etniczna polegająca na oddaleniu „cudzoziemskich” żon i ich dzieci (Ezd 9–10).

przypadku «mentalności getta» był wyrazem uzasadnionej troski o zachowanie prawdy religijnej w stanie nieskażonym, bez narażania jej na kontakt z niedoskonałymi”; R. North, *Księga Ezdrasza i Nehemiasza*, s. 347.

⁸⁵ D. L. Smith - Christopher, *Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587 – 539 BCE)*, w: J. M. Scott (red.), *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Perspectives*, Journal for Study of Judaism Suppl. 56, Leiden 1997, s. 7-32.

⁸⁶ J. Vermeylen, *Les anciens déportés et les habitants du pays. La crise occultée du début de l'époque perse*, *Transeuphratène* 39/2010, s. 175-206.

⁸⁷ J.-D. Machi, C. Nihan, *Le prétendu conflit entre exilés et non-exilés dans la province de Yehud à l'époque achéménide. Plaidoyer pour une approche différenciée*, *Transeuphratène* 42/2012, s. 19-47.

Werset 5 usprawiedliwia kilkunastoletnie przerwanie prac nad odbudową świątyni, które trwało od powrotu z wygnania w 539 r. do panowania króla Dariusza (520-485):

*wəsōkrîm ʿālêhem yôʿâšîm ləhāpēr ʿāšātām kol-yəmə kôreš
mélek pāras wəʿad-malkūt dāryāweš melek-pārās*

„A przeszkadzając im, spiskowano przeciw nim przez cały czas panowania Cyrusa, króla perskiego, aż do panowania Dariusza, króla perskiego”.

Księga Ezdrasza nie popiera tej informacji żadnymi przykładami ani jej nie rozwija. Nie dysponujemy biblijnymi ani pozabiblijnymi świadectwami jakiegokolwiek zewnętrznego sprzeciwu wobec odbudowy świątyni, tak wielkiego, żeby skutkowało całkowitym wstrzymaniem prac rozpoczętych przez położenie fundamentów (Ezd 3,8-13). Natomiast z Księgi Aggeusza wyłania się zupełnie odmienny obraz. W pierwszym dniu szóstego miesiąca drugiego roku panowania Dariusza, czyli w 520 r. przed Chr., prorok skierował do Zorobabela, syna Szealtiel, namiestnika Judy, oraz do arcykapłana Jozuego, syna Josadaka, słowa dosadnego napomnienia. W nawiązaniu do głosów: „Jeszcze nie nadszedł czas, aby odbudować dom Pana” (Ag 1,2), retorycznie pytał: „Czy to jest czas stosowny dla was, byście spoczywali w domach wyłożonych płytami, podczas gdy ten Dom leży w gruzach?” (1,4). Po retorycznym pytaniu i refleksji, do jakiej ono zobowiązuje, następuje polecenie wydane w imieniu Boga: „Zastanówcie się dobrze nad swoim postępowaniem. Wyjdźcie w góry i sprowadźcie drewno, a odbudujcie ten Dom, abym sobie w nim upodobał i odbierał cześć – mówi Pan” (1,7-8). Adresatami napomnienia prorockiego są te same osoby, czyli Zorobabel i Jozue, które kilkanaście lat wcześniej odpowiedziały negatywnie na propozycję współpracy przy odbudowie świątyni zgłoszoną przez przybyszów z północnej części kraju. Odrzucając ją, nie przystąpiono do dzieła, którego zaniechano nie w wyniku sprzeciwów, które je uniemożliwiły, lecz z powodu skupienia się na zabieganiu o własną pomyślność.

Repatrianci byli ludźmi zamożnymi, co rzuca istotne światło na ich pobyt na wygnaniu, ukazując go inaczej niż w obrazie, jaki dominuje w Psalmie 137[136]. Po przybyciu do Jerozolimy, dysponując dobrami materialnymi i przychylnością władców perskich, skoncentrowali się na budowaniu wystawnych domów dla siebie i zaniechali kontynuowania prac nad budową sanktuarium. Aggeusz nie wspomina o jakiegokolwiek zewnętrznej opozycji, natomiast mocno podkreśla czynniki wewnętrzne, wśród nich egoistyczną, hedonistyczną i pozbawioną wrażliwości na sprawy religijne postawę repatriantów, którzy wrócili z wygnania babilońskiego. „Przeszkadzanie” przypisywane lokalnej ludności wynikało z rozżalenia z powodu zmarginalizowania i odsunięcia od udziału w odbudowie sanktuarium i sprawowaniu kultu. Ponieważ na ruinach świątyni sprawowali kult, odsunięcie ich od odbudowy sanktuarium odbierali jako krzywdzące i niesprawiedliwe.⁸⁸

Informacja o kilkunastoletnim zaniechaniu prac przy odbudowie świątyni nie zawiera żadnych szczegółów. Narracja na ten temat została gwałtownie przerwana przez obszerną narrację (4,6-24) o wydarzeniach, które miały miejsce kilkadziesiąt lat później – za panowania Kserksesa (485-465) i Artakserksesa (464-424) i dotyczyły zupełnie innej sprawy, a mianowicie odbudowy murów Jerozolimy. Po niej, tak samo nagle, wraca temat wznowienia prac i dokończenia odbudowy świątyni (5,1 – 6,18) oraz opis uroczystych obchodów Paschy (6,19-22). Wielu komentatorów Księgi Ezdrasza nie kryje zakłopotania tak rozbudowaną dygresją, lecz uzasadnienie jej obecności w tym miejscu wydaje się proste: relacjonując napięcia wokół odbudowy świątyni, które skutkowały odmową współpracy z przybyszami deklarującymi tę samą wiarę w Boga, autor poczuł się zwolniony z jakiegokolwiek usprawiedliwiania udzielonej im odmowy. Delegacji, która przybyła z dobrym nastawieniem, przypisuje te same nieczne intencje, które później dały o sobie znać we wrogich wystąpieniach zupełnie innych osób i środowisk podejmowanych podczas odbudowy murów miasta.

⁸⁸ E. F a r i s a n i, *The Israelites in Palestine during the Babylonian Exile*, Old Testament Essays 21/2008, s. 69-88.

U początków judaizmu

Napięcia, o których mowa w Ezd 4,1-5, nie pochodzą ze strony pogańskich sąsiadów, lecz mają charakter swoiście wewnętrzny. Nie można bowiem uznawać za pogan tych, którzy wprawdzie wywodzili się z narodów pogańskich, ale po zamieszkaniu na terytorium dawnego królestwa Izraela zetknęli się z wiarą w Jahwe i ją przyjęli oraz włączyli się w oddawanie Mu czci i kult praktykowany w Jerozolimie. Ponieważ przemieszali się z ludnością izraelską, która uniknęła deportacji asyryjskich, mało prawdopodobne, by w drugiej połowie VI w. przed Chr. można było wyraźnie odróżnić potomków przybyszów z Mezopotamii od potomków północnych plemion Izraela. Podczas oblężenia i zagłady Samarii kilkanaście tysięcy zbiegło do Jerozolimy, co spowodowało gwałtowny wzrost populacji miasta, ale gdy represje ustały i Asyryjczycy utworzyli prowincję Samerina, wtedy większość wróciła do swoich domów.⁸⁹ Przybysze do Jerozolimy deklarowali „szukanie Pana”, co, patrząc w perspektywie teologicznej, znajduje dopełnienie w tym, że Pan „szuka” ludzi gotowych do okazywania Mu wierności i czci. W narracji Kronikarza o Salomonie czytamy: „Jeśli będziesz Go szukał, On pozwoli ci siebie znaleźć, ale jeśli Go opuścisz, odrzuci cię na zawsze” (1Krn 28,9).⁹⁰ Obecność przedstawicieli ludności mieszkającej na północy kraju dowodzi, że wiara w Boga była tam żywa, a związki z Jerozolimą postrzegano jako jej ważną gwarancję. To samo dotyczy lokalnej ludności, która zadeklarowała swoją współpracę. Nieporozumieniem więc jest postrzeganie jednej i drugiej grupy jako wrogów, którzy uderzyli w tożsamość ludu wybrania i prześladowców, którzy chcieli zniszczyć nieskażoną wiarę w Boga.⁹¹ Konflikt wokół odbudowy

⁸⁹ N. N a ’ a m a n, *When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah’s Premier City in the Eighth-Seventh Century B.C.E.*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 347/2007, s. 21-56.

⁹⁰ J. M c C o n v i l l e, *1Chron 28,9 „Yahweh Seeks Out Solomon”*. *Notes and Studies*, *Journal of Theological Studies* 37/1986, s. 105-108.

⁹¹ Taki pogląd znajdujemy w: D. J o s e p h, *Il y un peuple particulier dispersé et séparé au milieu des peuples (Esther 3,8)? Singularité d’Israël face à la persecution*

świątyni i jego następstwa stoją na przedłużeniu wielowiekowych zmagañ o dziedzictwo całego Izraela, które przed wygnaniem babilońskim stały się widoczne zwłaszcza za panowania Jozjasza.⁹² Rywalizacja między Samarią i Jerozolima miała długą historię, przeniosła się też na wygnanie (Ez 16,20 i 23)⁹³ i odżyła po jego zakończeniu.⁹⁴ Podczas gdy Jerozolima kładła nacisk na odbudowę świątyni jako jedyne go prawowitego sanktuarium, Samaria nadal stanowiła centrum życia ekonomicznego i politycznego.⁹⁵ W nawiązaniu do niedawnej przeszłości repatrianci kontynuowali współpracę z diasporą babilońską, czyli tymi rodakami, którzy zdecydowali się pozostać w Mezopotamii.⁹⁶

Odrzucając ofertę z ich strony, starszyzna jerozolimska daje wyraz ekskluzywizmowi wykluczającemu bliskie kontakty z innymi, nawet z pobratymcami w wierze, zastrzegając wyjątkową i absolutnie uprzywilejowaną pozycję religijną wyłącznie dla siebie. Konflikt, o którym mowa w Ezd 4,1-4, stanowi początek sporu o ekskluzywistyczny albo inkluzywistyczny charakter religii powygnaniowego Izraela, którego trzon stanowiła koncepcja „ludu Bożego”⁹⁷ i pytanie, czy kult Jahwe ogranicza się tylko do jednego ludu, czy ma zasięg

dans Esther 3 et Esdras 4, Bulletin de littérature ecclésiastique 115. Numero special 4/2014, s. 51-69.

⁹² N. Na’amán, *The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel*, Biblica 91/2010, s. 1-23.

⁹³ W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Ez 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacje w Septuagincie*, Warszawa 1993.

⁹⁴ Z. Ron, *The First Confrontation with the Samaritans (Ezra 4)*, Jewish Bible Quarterly 43/2015, s. 117-121.

⁹⁵ W. Zwickel, *Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich*, Biblische Zeitschrift 52/2008, s. 202-222.

⁹⁶ G. N. Knoppers, *Ethnicity, Genealogy, Geography and Change. The Judaeans Communities in Babylon and Jerusalem in the Story of Ezra*, w: G. N. Knoppers, K.A. Ristau (red.), *Community Identity in Judaeans Historiography. Biblical and Comparative Perspectives*, Winona Lake (IN) 2009, s. 147-171.

⁹⁷ E. Usu, *Theological Perspectives on the Concept of “Yahwe’s People” in Ezra and Nehemiah during the Early Post-Exilic Period (539-350 BC)*, cz. I, Old Testament Essays 18/2005, s. 826-846; cz. II, *tamże*, 19/2006, s. 205-215.

szerszy, a nawet uniwersalny. Wyłączenie lokalnej ludności z uczestnictwa w kulcie nie było całkowite, skoro uczestniczyła w uroczystych obchodach święta Paschy (Ezd 6,19-21), a ci „którzy przeszli od ludów obcych krajów do Prawa Bożego” (Ne 10,29), zostali dopuszczeni do udziału w odnowieniu przymierza.⁹⁸ Druga część Księgi Kronik (7–10) świadczy, że z biegiem czasu przeważyło stanowisko ekskluzywistyczne: radykalny nakaz oddalenia cudzoziemskich żon i ich dzieci wskazuje, że chodziło nie tylko o ekskluzywizm religijny, lecz również etniczny, który miał realizować wizję stabilnej społeczności. Identyfikacja jej członków będzie się odbywała przez imię ojca, aczkolwiek do istoty politycznej reformy Ezdrasza należał też nacisk na rolę kobiety – żony i matki.⁹⁹

Religia Izraela przechodzi radykalną transformację. Na gruncie wiary i pobożności sprzed wygnania babilońskiego, z wieloma przejawami uniwersalizmu otwierającego się na innych, czyli pogan przyjmujących wiarę w Boga, kształtuje się i umacnia status religii plemiennej – ograniczonej do „czystych”, to jest złączonych więziami krwi, członków plemienia Judy i Beniamina. Zapewne ta zmiana miała korzenie na wygnaniu, gdzie przetrwanie deportowanych Judejczyków zależało od unikania bliskich kontaktów z pogańskim otoczeniem. Nie mniej znaczący był fakt unikania zbyt bliskich kontaktów z potomkami pobratymców deportowanych niegdyś z terytorium królestwa Izraela. Jedno i drugie przyczyniło się do utrwalenia postawy, która doszła do głosu w odmowie przyjęcia współpracy przy odbudowie świątyni, a potem całkowitej separacji od wszystkich, którzy nie byli etnicznymi Żydami.¹⁰⁰ Tak narodził się „judaizm”,

⁹⁸ P. H. W. L a u, *Gentile Incorporation into Israel in Ezra-Nehemiah?* *Biblica* 90/2009, s. 356-373.

⁹⁹ P. G o o d n i c k, *Ezra Rejects Patrilinear Descent*, *The Jewish Bible Quarterly* 26/1998, s. 250-254.

¹⁰⁰ Do zakończenia wygnania babilońskiego istniały obok siebie, na terytorium Palestyny i w diasporze, dwie spokrewnione grupy etniczne: Izraelici i Judejczycy, przy czym Juda funkcjonował jako termin geograficzny, a Izrael jako termin geograficzny i teologiczny. Po wygnaniu mieszkańcy perskiej prowincji Judei zaczęli być określani jako – spolszczone – Żydzi, co najpierw było określeniem etnicznym,

pod wieloma względami odmienny od religii Izraela sprzed wygnania babilońskiego. Ta konfrontacja dała początek istnieniu trwającej do dzisiaj wspólnoty samarytańskiej.¹⁰¹ W jednym i drugim przypadku obserwuje się znamieny rys wspólny: istnieje zasadniczy kontrast między sytuacją religijną w obu częściach Palestyny w VIII/VII i V/IV w. przed Chr., polegający na tym, że zarówno w Judzie, jak i w Samarii, zniknęły małe sanktuaria i nie znaleziono żadnych figurek kultowych datowanych na okres perski.¹⁰² Dociekając genezy i natury Samarytan trzeba brać poważnie pod uwagę to, że była to niezależna odmiana jahwizmu, stanowiąca kontynuację religii dominującej w królestwie Izraela.¹⁰³ Wskazują na to wszystkie aspekty praktyk religijnych, z jednym wyjątkiem – sprawowania kultu na górze Garizim. Świadczenia archeologiczne świadczą, że początki tamtejszego „domu Pana” sięgają połowy V w. przed Chr.,¹⁰⁴ kiedy stało się jasne, że mieszkańcy części północnej zostali definitywnie

a od ok. 100 r. po Chr. w rezultacie radykalnej przebudowy judaizmu biblijnego podjętej przez rabinów, nabrało także znaczenia religijnego. Z czasem utrwaliło się samookreślanie jako Żydzi w konfrontacji z poganami, a jako Izrael w konfrontacji z chrześcijanami; por. L. M. Willis, *Jew, Judean, Judaism in the Ancient Period. An Alternative Argument*, *Journal of Ancient Judaism* 7/2016, s. 169-193.

¹⁰¹ Zob. *Ekskurs I: Historia i wiara Samarytan*, w: M.S. Wróbel, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza*, s. 86-89.

¹⁰² E. Stern, *The Religious Revolution in Persian-Period Judah*, w: O. Lipschits, J. Blenkinsopp (red.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, s. 199-205; tenże, *Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods*, w: B. Becking, M.C.A. Korpel (red.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, s. 9-44 (sytuacja w VIII/VII w. – s. 245-253; sytuacja w V-IV w. – s. 153-255); D. Edelman, *Cultic Sites and Complexes Beyond the Jerusalem Temple*, w: F. Staurakopoulou, J. Barton (red.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, New York-London 2010, s. 82-103.

¹⁰³ R. Pummer, *Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?* w: M. Mor, F.V. Reiterer (red.), *Samaritans. Past and Present*, *Studia Samaritana* 5, Berlin-New York 2010, s. 1-24.

¹⁰⁴ Y. Magen, *The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence*, w: O. Lipschits, G. N. Knoppers, R. Albertz (red.), *Judah and Judaeans in the Fourth Century B.C.E.*,

odsunięci od kultu w sanktuarium jerozolimskim.¹⁰⁵ Obustronna rywalizacja dotyczyła też prawowitej linii kapłańskiej. Niezwykle silny nacisk na rodowody i rolę kapłanów w kronikarskim dziele historycznym sugeruje, że organizacja kultu i personelu świątynnego też przeszła gruntowną transformację, która wymagała uwiarygodnienia.¹⁰⁶

W sytuacji zagłady Jerozolimy i świątyni, a później jej odbudowy i wznowienia kultu wyłaniały się zręby judaizmu. Był to jeden z najbardziej przełomowych momentów w historii biblijnego Izraela.¹⁰⁷ Wykorzystując tradycje przedwygnaniowego Izraela, poddano je adaptacji i aktualizacji, które przynosiły odpowiedzi na klęskę i stanowiły inspirację w ułożeniu życia wspólnoty po zakończeniu wygnania. Gdy kapłan Ezdrasz rozpoczął radykalną działalność reformatorską, stawiając czynnik etniczny wyżej niż wyznawanie tej samej wiary, Tora spisana była gotowa i z niej czerpano argumenty do uzasadnienia przyjętego podejścia. Charakterystyczny dla nowego etapu jest nowy rodzaj przywództwa, którego autorytet zasada się na objaśnianiu Tory.¹⁰⁸ Ofiarami gruntownej reformy byli nie tylko ci,

Winona Lake (IN) 2007, s. 157-211; J. D u š e k, *Mt Gerizim Sanctuary, Its History and Enigma of Origin*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3/2014, s. 111-133.

¹⁰⁵ J. Warzecha, zanim opublikowano najnowsze ustalenia, datował zbudowanie sanktuarium na górze Garizim na początku IV w. przed Chr; zob. J. W a r z e c h a, *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, w: W. C h r o s t o w s k i (red.), „Słowo Twoje jest prawdą”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, *Ad Multos Annos* 4, Warszawa 2000, s. 341.

¹⁰⁶ P. S a c c h i, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C e I secolo d. C.*, Torino 1994, s. 89-104; A. H u n t, *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*, *Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 452, New York 2006.

¹⁰⁷ M. Broshi zalicza go do ośmiu kluczowych wydarzeń w okresie od 734 r. przed Chr. do 135 r. po Chr.: 1. zagłada królestwa Izraela; 2. panowanie Ezechiasza; 3. panowanie Sedecjasza; 4. reformy Ezdrasza i Nehemiasza; 5. powstanie hasmonejskie; 6. pierwsze powstanie przeciw Rzymianom; 7. bunt żydowski za panowania Trajana, 8. powstanie pod wodzą Bar Kochby, przynajmniej pierwsze reformom Ezdrasza i Nehemiasza oraz powstaniu hasmonejskiemu; M. B r o s h i, *Eight Critical Junctures in Ancient Jewish History*, w: K. D. D o b o s, M. K ö s z e g h y (red.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and Other Jewish Studies in Honor of Ida Fröhlich*, *Hebrew Bible Monographs* 21, Sheffield 2009, s. 15-22.

¹⁰⁸ Z. R o n, *Ezra, The First Rabbi*, *The Jewish Bible Quarterly* 44/2016, s. 37-44.

którzy etnicznie nie stanowili części Izraela, lecz również Judejczycy, którzy zawarli małżeństwa mieszane, oraz Izraelici jako potomkowie plemion północnych odsuniętych od jedności z Jerozolimą.¹⁰⁹ Wyłania się nowa koncepcja Izraela, która wyznacza początek późniejszych, nasilonych zwłaszcza w konfrontacji z chrześcijaństwem, sporów o *verus Israel* – „prawdziwy Izrael”.

Pięcioksiąg Mojżesza kładzie mocny nacisk na rolę świątyni i kapłaństwa oraz składanie ofiar i sprawowanie kultu.¹¹⁰ Widać to nawet w opowiadaniach o patriarchach (Rdz 12–50) z licznymi nawiązaniami do samych początków sprawowania kultu oraz konkretnych miejsc i składania ofiar. Świątynną służbę Bogu, której przewodniczyli kapłani, po powrocie z wygnania traktowano jako warunek ustrzeżenia tożsamości ocalonej na obczyźnie. Po kilkudziesięciu latach uznano, że trzeba uczynić krok dalej – w kierunku ekskluzywizmu etnicznego. Podwaliny już istniały: odrzucenie oferty współpracy z przybyszami z północy sprawiło, że wcześniejsze napięcia przerodziły się w trwały konflikt między Żydami a Samarytanami.¹¹¹ Tekst Ezd 4,1-5 jako początek perykopy 4,1 – 6,22, ma wyraźnie wydźwięk antysamarytański.¹¹² W okresie, gdy powstawała Księga Ezdrasza, po panowaniu Artakserksesa naznaczonym sprzeciwem Samarytan wobec odbudowy murów Jerozolimy (4,10), zyskali oni i utrwaliли własną tożsamość. Wrogość Judejczyków wobec nich

¹⁰⁹ “Ezra insisted that the Israelites divorce the wives they had taken from the «peoples of the land». Now, as a matter of fact, the peoples of the land were none other than descendants of those Israelites who had not gone off into exile in Babylonia. They had remained behind, and had not undergone the paradigmatic experience of exile and return. Israel was comprised, in the priests’ version, only by those who had gone into exile”; J. Neuser, *Transformations in Ancient Judaism. Textual Evidence for Creative Responses to Crisis*, Peabody (MA) 2004, s. 21-22.

¹¹⁰ *Tamże*, s. 19.

¹¹¹ Por. A. D. Crown, *Redating the Schism Between the Judaeans and the Samaritans*, JQR 82(1991)1-2, s. 17-50.

¹¹² G. Bettenzoli, *Księga Ezdrasza i Księga Nehemiasza*, w: W. R. Farmer (red. nauk.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001, s. 577.

była już posunięta tak daleko, że to im przypisano przywództwo w spiskowaniu przeciw odbudowie świątyni. W kierunku ekskluzywistycznym poszła też reinterpretacja Pentateuchu,¹¹³ przede wszystkim w zawężeniu rozumienia przymierza zawartego z Abrahamem i Mojżeszem. Spiwem religijnego życia żydowskiego po wygnaniu babilońskim, we wszystkich dużych skupiskach – Judea, Babilonia, Egipt – był nacisk na rodzinę i odrzucenie asymilacji.¹¹⁴

Na koniec warto postawić pytanie z zakresu tzw. historii wirtualnej: Jak wyglądałaby historia i religia Izraela, gdyby starszyzna jerozolimska odpowiedziała pozytywnie na prośbę przedstawioną przez przybyszów z północy i lokalną ludność? Czy odbudowa świątyni odłożyłaby się, jak to się stało, w czasie? – Zapewne nie. Czy świątynia jerozolimska stałaby się zwornikiem całego Izraela, nie ograniczonego jedynie do plemienia Judy i Beniamina? – Zapewne tak. Czy przychyłność okazana przybyszom znalazłaby przedłużenie w uniwersalizmie, zdecydowanie bardziej otwartym na spotkanie z poganami zainteresowanymi religią Izraela? – Na pewno tak. Czy w takich warunkach doszłoby do reform przeprowadzonych w połowie V w. przed Chr., skutkujących krzywdą oddalonych kobiet i dzieci? – Zapewne nie. Czy spotkanie wiary w jedyne Boga ze światem nieżydowskim musiałyby czekać aż do pojawienia się Septuaginty jako Biblii Greckiej, najpierw entuzjastycznie przyjętej, a gdy stała się Biblią Kościoła apostołskiego, nagle i definitywnie przez rabinów odrzuconej? – Zapewne owocne spotkanie świata żydowskiego z nie-żydowskim nastąpiłoby na długo przed zaistnieniem Septuaginty, a odbyłoby się to w środowisku jerozolimskim, nie zaś aleksandryjskim.

Pod koniec ery przedchrześcijańskiej, dzięki Biblii Greckiej, na progu judaizmu stały tysiące prozelitów i „bojących się Boga”. Czyż nie pojawiliby się w Jerozolimie znacznie wcześniej i w dużo

¹¹³ E. O. U s u e, *The Place of Non-Jews/Foreigners in the Early Post-exilic Jewish Community in Ezra-Nehemiah*, Old Testament Essay 17/2004, s. 294-314.

¹¹⁴ R. A l b e r t z, *Die social- und religionsgeschichtliche Folgen der Exilszeit*, Bibel und Kirche 55/2000, s. 127-131.

większej liczbie, gdyby nie odmowa włączenia ich przedstawicieli do odbudowy świątyni? Chociaż nie znamy odpowiedzi, warto się zastanowić, co sugeruje również M. Broshi,¹¹⁵ jak potoczyłaby się historia Izraela, gdyby na pozór epizodyczne wydarzenie opisane w Ezd 4,1-5 potoczyło się zupełnie inaczej.

* * *

Radykalna transformacja religii biblijnego Izraela, która skutkowałą wyłonieniem się judaizmu, miała powtórzyć się z początkiem ery chrześcijańskiej. Przesądziły o tym dwie zasadnicze okoliczności: narodziny chrześcijaństwa oraz zagłada Jerozolimy i świątyni dokonana w 70 r. przez Rzymian. Na fundamencie judaizmu biblijnego wyłoniły się dwie „siostrzane” religie: chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny. Pierwsi wyznawcy Jezusa Chrystusa, z których ogromna większość była etnicznymi Żydami, zostali przez rabinów postawieni poza nawiasem żydowskości oraz judaizmu i wykluczeni z kultu synagogałnego. Silny sprzeciw wobec wiary w Chrystusa nasilał się wraz z masowym wejściem do Kościoła dawnych pogan. Kluczową rolę odegrał apostoł Paweł, otwierając – nie bez wątpliwości, napięć i konfliktów – podwoje wiary chrześcijańskiej na świat nieżydowski.¹¹⁶ Obydwa czynniki, które stały u samych początków judaizmu, to jest ekskluzywizm religijny oraz etniczny, spowodowały, że transformacja judaizmu podjęta i zrealizowana przez rabinów skutkowałą jeszcze wyraźniejszym określeniem granic – do dzisiaj uznawanych przez ortodoksyjny judaizm za nieprzekraczalne.

ks. Waldemar CHROSTOWSKI

¹¹⁵ M. Broshi, *Eight Critical Junctures in Ancient Jewish History*, w: K. D. Dobos, M. Köszeghy (red.), *With Wisdom as a Robe*, s. 21-22.

¹¹⁶ Obszernie zob. W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Ząbki-Kraków 2015.

Słowa kluczowe: świątynia jerozolimska; asyryjska diaspora Izraelitów; wygnanie babilońskie; okres perski; masoreci

Keywords: The Jerusalem Temple; Assyrian diaspora of Israelites; Babylonian exile; Persian period; masoretes

**The Conflict regarding the Rebuilding of the Temple (Esd 4,1-5).
The Transformation of the Religion of Biblical Israel
and the Birth of Judaism**

Summary

This article presents the detailed exegesis of the text of Esd 4,1-5. First, the place of this text in the structure of the Book of Esdra is described and the translation into Polish is given. Then, detailed remarks follow regarding all the verses included. Verse 1 gives the identity of the delegation coming to Jerusalem as seen by the author of the Book of Esdra. Verse 2 preserves the self-presentation of the delegates from the north, and the article stresses the fact that they were believers in YHWH. The answer given in v. 3 by the Jerusalem authorities is analysed in detail. Verses 4-5 describe the conflict with “the people of the land”, in many respects having analogies with similar antagonisms between Jerusalem and Judah and the population of the former Kingdom of Israel. By the end of the article some important conclusions are proposed, among them the question as to whether the Jerusalem authorities would accept the proposal of collaboration in the cult existing in Jerusalem presented immediately after 539 by the delegates coming from the north. The crucial question regards the long-lasting and still valid issue of the identity of the “true Israel”.