

Wojciech Pikor

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

wojciech.pikor@umk.pl

ORCID: 0000-0003-2656-152X

<https://doi.org/10.12775/BPTh.2024.024>

17 (2024) 4: 467–495

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Dynamika nowego exodusu w księgach Ezdrasza i Nehemiasza

Dynamics of the New Exodus in the Books of Ezra and Nehemiah

Streszczenie. Przedmiotem artykułu jest temat nowego exodusu w Ezdraszu i Nehemiaszu w perspektywie narracyjnej. Po ukazaniu stanu badań w tym zakresie, autor analizuje miejsce motywu nowego exodusu w fabule obu ksiąg, by zweryfikować, w jakim stopniu stanowi on model narracyjny w nich wykorzystany oraz w jakim stopniu służy on zbudowaniu określonej tożsamości narracyjnej powygnaniowej wspólnoty Izraela.

Abstract. The author analyses the theme of the new exodus in Ezra and Nehemiah from a narrative perspective. After showing the state of research in this area, the author analyses the place of the new exodus motif in the plot of the two books in order to verify to what extent it constitutes the narrative model used in them. In doing so, it will be examined, how the narrative of the new exodus in Ezra and Nehemiah serves to construct a specific narrative identity of the post-exile community of Israel.

Słowa kluczowe: analiza narracyjna, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza, wygnanie babilońskie, powygnaniowa Juda.

Keywords: narrative analysis, book of Ezra, book of Nehemiah, Babylonian exile, post-exile Judah.

W badaniach nad księgami Ezdrasza i Nehemiasza dominuje podejście diachroniczne, co jest dostrzegalne już na poziomie introdukcji do tych ksiąg. Przedmiotem dyskusji jest ich autorstwo (jeden czy kilku autorów/redaktorów, istnienie dzieła kronikarskiego), kwestie chronologii (czas wystąpienia Ezdrasza i Nehemiasza), wykorzystanie źródeł, ich autentyczność (szczególnie dokumentów urzędowych w języku aramejskim), proces redakcji, wreszcie wiarygodność hi-

storyczna przedstawionych w tych księgach zdarzeń. Nie ma w Biblii hebrajskiej drugiego tekstu, który tak szeroko mówiłby o okresie po wygnaniu babilońskim, zarówno jego pierwszej fazie od dekretu Cyrusa do odbudowy świątyni, jak i czasach późniejszych, w których dochodzi do napięć nie tylko wewnątrz społeczności Judy, ale też w jej relacjach z Samarią. Wyzwaniem pozostaje odczytanie przesłania tych ksiąg, które niekiedy wydaje się bardziej ideologiczne niż teologiczne, szczególnie gdy przywoła się sprawę małżeństw mieszanych. Pewnie jedynym wątkiem teologicznym, który nie budzi kontrowersji, jest centralna rola słowa Bożego – Prawa w reformie religijnej Ezdrasza i Nehemiasza. Co najwyżej pozostaje w sferze hipotez ustalenie tożsamości kodeksu prawa przyniesionego przez Ezdrasza.

Podjęcie synchroniczne do ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza stanowi mniejszość w studiach nad tymi księgami, jednakże dzięki przełomowej monografii Tamar Cohn Eskenazi *In Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* z 1988 roku wydaje się ono kluczowe dla odczytania ich znaczenia teologicznego. Zasługą Eskenazi jest zwrócenie uwagi na charakter narracyjny Ezdrasza i Nehemiasza¹, o czym nierzadko zapominają bibliści. Stanowią one część historiografii biblijnej, w której opowiadane wydarzenia są równocześnie interpretowane. Historia staje się opowieścią, w której narrator przedstawia swoje rozumienie przeszłości, skupiając się na uchwyceniu paradygmatów, symboli i modeli, które czynią przeszłość bardziej czytelną i znaczącą dla teraźniejszości jej czytelników². Podjęcie narracyjne pozwala na lekturę jednoczącą teologicznie obie księgi. Otwiera je dekret Cyrusa, króla perskiego, który zezwala wygnańcom na powrót do Judy oraz odbudowę świątyni (Ezd 1,1–4). Tym tropem idzie Eskenazi³, która dalszy tekst Ezdrasza i Nehemiasza odczytuje jako zapis procesu realizacji tego celu (Ezd 1,5 – Ne 7,72), a następnie prezentacji osiągniętego w tym zakresie sukcesu (Ne 8–13). Teologicznie cel przekłada się na trzy tematy zasygnalizowane dekretem Cyrusa: ukształtowanie się ludu Bożego, zbudowanie domu Bożego i wpływ dokumentów pisanych na działania ludzi. Te trzy wątki tematyczne wydają się łączyć z tematem nowego exodusu, który stanowi klucz hermeneutyczny dla zrozumienia nie tylko dynamiki tych trzech powiązanych ze sobą procesów, ale przede wszystkim samego powrotu wygnańców z Babilonii do Jerozolimy

¹ Por. Eskenazi 1988, 6–9. 38

² Balzaretto 1999, 17.

³ Por. Eskenazi 1998, 38–42.

i Judy. Motyw nowego exodusu w perspektywie narracyjnej staje się tematem jednoczącym obie księgi.

Wątek nowego exodusu w księgach Ezdrasza i Nehemiasza był już podnoszony w kilku pracach, dlatego też w punkcie wyjścia przedstawi się syntetycznie stan badań w tym zakresie. Następnie przeanalizuje się miejsce nowego exodusu w fabule obu ksiąg, by zweryfikować, w jakim stopniu stanowi on model narracyjny w nich wykorzystany. To pozwoli na rozważenie jeszcze innego celu opowiadania o nowym exodusie w księgach Ezdrasza i Nehemiasza, którym jest zbudowanie określonej tożsamości narracyjnej powygnaniowej wspólnoty Izraela.

1. Motyw nowego exodusu w księgach Ezdrasza i Nehemiasz

We współczesnej egzegezie ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza nie brak głosów, że w relacji o powrocie Żydów z wygnania babilońskiego pojawiają się motywy znane z biblijnych opowiadań o wyjściu Izraelitów z niewoli egipskiej. Pierwszy zwrócił na nie uwagę Klaus Koch, który skupił się na tekście Ezd 7–10 bazującym na tzw. *Pamiętnikach Ezdrasza*. „Marsz Ezdrasza z Babilonii do Jerozolimy był kultyczną procesją, którą Ezdrasz rozumiał jako drugi exodus i częściowe wypełnienie prorockich oczekiwań”⁴. Huge G.M. Williamson analizował pod kątem nawiązań do pierwszego exodusu narrację w Ezd 1–6, szczególnie rozdz. 1, w którym powrót z Babilonii byłby przedstawiony jako drugi exodus⁵. Weryfikacji motywów wyjścia już w całości Księgi Ezdrasza dokonał Philippe Abadie⁶. Za nimi poszli inni bibliści, w jakimś stopniu powtarzając ich obserwacje⁷. Najczęściej przywołuje się następujące punkty kontaktu między narracją o powrocie z wygnania babilońskiego a wyjściem z niewoli egipskiej:

- dekret Cyrusa nakazuje, by wygnańcy, którzy zdecydują się na powrót do Jerozolimy, zostali wsparci przez swoich sąsiadów „naczyniami srebrnymi i złotymi, sprzętem, bydłem oraz dobrowolnymi darami” (Ezd 1,4.6). Podczas exodusu z Egiptu Hebrajczycy zabierają ze sobą przedmioty srebrne i złote, które

⁴ Koch 1974, 184.

⁵ Por. Williamson 1983, 8–15.

⁶ Por. Abadie 1998, 22–28.

⁷ Por. Ackroyd 1976, 149–152; Throntveit 1992, 15–18; Japhet 2006, 502–505; Bänziger 2014, 126–138; Yoo 2017, 118–119.

wcześniej wyprosili od Egipcjan (por. Wj 3,22; 11,2; 12,35). Nie ma w tym wypadku mowy o dobrowolnym wsparciu Hebrajczyków przez Egipcjan, którzy zostają w konsekwencji ograbieni ze swoich dóbr. W Księdze Ezdrasza dochodzi zatem do odwrócenia tego motywu exodusu;

- postawa króla Cyrusa, pełna życzliwości wobec wygnańców w Babilonii, jest odwróceniem zachowania faraona, który nie chce zgodzić się na wyjście Izraelitów z Egiptu. Ponownie następuje odwrócenie motywu typowego dla pierwszego exodusu, również przez stwierdzenie, iż „Pan pobudził ducha Cyrusa, króla perskiego” (Ezd 1,1), co kontrastuje ze zdaniem, że „Pan zatwardził serce faraona” (Wj 9,12; por. 7,3.13.22; 8,11.15; 10,1);

- w relacji o pierwszym exodusie nic nie mówi się – co jest oczywiste – o zabranii przez Hebrajczyków naczyń świątynnych zrabowanych przez wojska babilońskie po zdobyciu Jerozolimy (Ezd 1,7–11). Jednakże motyw zabrania przez wygnańców sprzętów świątynnych wpisuje się jak najbardziej w tematykę exodusu, gdyż anonimowy prorok działający na wygnaniu w Babilonie, zapowiadając nowy exodusu, wspomina również o „niosących naczynia Pańskie” (Iz 52,7);

- dla wyrażenia czynności powrotu wygnańców z Babilonii używa się czasownika *ʿālāh* (Ezd 1,11; 2,1; 7,6.7)⁸, który pojawia się również w opisie wyjścia z Egiptu (Wj 3,8.17; 33,1);

- wyjście Ezdrasza z grupą wygnańców ma miejsce w pierwszy dzień pierwszego miesiąca (Ezd 7,9) w siódmym roku panowaniu króla perskiego Artakserksesa (Ezd 7,7.8). Początek podróży korespondowałby zatem z dniem i miesiącem wyruszenia Izraelitów z Egiptu (por. Wj 12,2; Lb 33,3);

- motyw ręki Pana nad powracającymi z wygnania babilońskiego (Ezd 7,6.9.28; 8,18.22.31) nawiązuje do „potężnej ręki Pana” z pierwszego exodusu (Wj 3,19; 6,1; 13,9; 32,11).

Część komentatorów jest bardziej powściągliwa w ocenie wymienionych wyżej elementów styčných między wyjściem z Egiptu a powrotem z wygnania babilońskiego. Ich zdaniem, można dostrzec w Księdze Ezdrasza pewne echa narracji o exodusie, jednakże są one zbyt słabe, by mówić o powrocie z wygnania babilońskiego jako drugim exodusie⁹. Wątpliwości dotyczą przede wszystkim łączenia ze sobą motywów, które są przeciwstawne (postawa faraona i króla perskiego; Izraelici łupiący Egipcjan i wygnańcy wsparci dobrowolnie przez sąsiadów) albo też nie mających bezpośredniego odniesienia do Księgi Wyjścia

⁸ Dochodzi do tego rzeczownik *maʿālāh* w Ezd 7,9.

⁹ Por. Knowles 2004, 57–61; Piani 2012, 2–3; Becking 2018a, 65–71.

(wśród darów dla wygnańców wymienia się w Ezd 1,4.6 bydło i ofiary dobrowolne, a nie wspomina się ubrań, jak jest to czynione w Wj 3,2; 12,35; mowa jest również o naczyniach świątynnych)¹⁰.

Wobec tych zastrzeżeń należy zauważyć, iż późniejsze nawiązania w Biblii do tradycji exodusu nie muszą oznaczać dosłownego powtarzania słów, którymi jest wyrażony dany motyw (zdarzenie, przedmiot, cecha, sytuacja, osoba). Dla biblijnego Izraela exodus jako wydarzenie historiozbawcze ma charakter fundamentalny, założycielski i egzemplifikacyjny. Tak odczytując funkcję exodusu, Luis Alonso Schökel podkreśla, iż exodus ma zarazem funkcję generatywną¹¹. Chodzi bowiem o doświadczenie wyzwolenia, które zrozumiane, przyswojone i nazwane, służy za model lub podstawę interpretacji nowych doświadczeń, jednostkowych i zbiorowych, w których za sprawą Boga dochodzi do wyzwolenia nie tylko w wymiarze politycznym i ekonomicznym, ale też w wymiarze antropologicznym i egzystencjalnym, gdy wspomnieć sytuację choroby czy grzechu. Exodus jako pojedyncze i jedyne wydarzenie opowiedziane w Pięcioksięgu (nie tylko w Księdze Wyjścia) „przekształca się w archetyp teologiczny soteriologii biblijnej”¹². Tak właśnie wyjście z Egiptu jest postrzegane przez proroków wygnania, którzy odwołując się do toposu exodusu zapowiadają wyzwolenie i powrót z wygnania babilońskiego jako drugi (nowy) exodus. Poza anonimowym prorokiem określanym mianem Deutero-Izajasza, któremu przypisywane są teksty Iz 40–55, ten sam klucz interpretacyjny wykorzystuje Jeremiasz (Jr 16,14–16; por. 23,7–8) i Ezechiel (rozdz. 20). Prorocka lektura exodusu ma charakter typologiczny, a w konsekwencji eschatologiczny¹³. Zapowiadany przez Deutero-Izajasza powrót z wygnania nie będzie powtórzeniem „rzeczy minionych”, czyli pierwszego exodusu, gdyż Bóg „dokonuje rzeczy nowej, która właśnie się pojawia” (Iz 43,18–19). Wyjście z Babilonu jest drugim exodusem, ale nie na zasadzie powtórzenia czy kalki pierwszego, jako zakładali wygnańcy, lecz stanowi zupełnie nowe wydarzenie wyzwolenia, które swoim zakresem, modal-

¹⁰ Te ostatnie zastrzeżenia tracą na sile, gdy uwzględnimy fakt, iż w Wj 12,38 odnotowuje się również mniejsze i większe bydło, które zabierają ze sobą Izraelici uchodzący z Egiptu, zaś w Wj 35,21–29 mówi się o dobrowolnych darach składanych przez Izraelitów na rzecz budowy Namiotu Spotkania. Aluzję do szat zabranych przez Izraelitów sąsiadom można dostrzec w szatach kapłańskich podarowanych przez naczelników rodów Izraela na potrzeby kultu (Ezd 2,69). Por. Throntveit 1992, 33.

¹¹ Alonso Schökel 1996, 26–27.

¹² Alonso Schökel 1996, 27.

¹³ Por. Anderson 1962, 180–181.

nością i skutecznością przekracza ramy historycznego exodusu. W perspektywie historiozbawczej nie chodzi tylko o przewyższenie pierwszego exodusu. Tamto wydarzenie stanowi bowiem „typ” zbawczego działania Boga wobec Izraela, które wypełni się w „antytypie”, jakim jest powrót z wygnania babilońskiego.

Bez hermeneutyki prorockiej exodusu nie zrozumie się narracji ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza o powrocie wygnańców babilońskich. Komentatorzy konstatujący wykorzystanie w narracji tych ksiąg motywów exodusu zachowują się w istocie jak wygnańcy będący adresatami prorocत्व Deutero-Izajasza, którzy oczekiwali, że ich powrót będzie materialnym powtórzeniem exodusu z Egiptu. Tymczasem ma to być rzecz nowa, niesłychana, zdumiewająca, gdyby porównywać ją z pierwszym wyjściem. Tym należy tłumaczyć obecność w księgach Ezdrasza i Nehemiasza toposów exodusu z przeciwieństwa, które powstały z antytetycznego zestawienia wrogiego Izraelitom faraona z życzliwym im Cyrusem. Tak właśnie osoba króla perskiego była zapowiadana wprost w Iz 44,28 i 45,1 – w tym pierwszym prorocत्व Cyrus otrzymuje od Jahwe zadanie odbudowania Jerozolimy wraz ze świątynią, co koresponduje z jego dekretem przytoczonym w Ezd 1,3. Przekazanie przez Cyrusa przedmiotów zrabowanych wcześniej przez Babilończyków ze świątyni jerozolimskiej (Ezd 1,7–11) wpisuje się w prorocką wizję nowego exodusu, w której wygnańcy wychodzą z Babilonii, „niosąc naczynia Pańskie” (Iz 52,11). Brak w Księdze Ezdrasza opisów wędrówki wygnańców przez pustynię ponownie wydaje się realizacją prorockich zapowiedzi triumfalnego powrotu, w którym wszelkie przeciwności natury zostaną usunięte przez cudowną transformację pustyni w pojezierze wód (por. Iz 43,17–19 itd.). Jedyna aluzja do wędrówki przez pustynię pojawia się przy okazji przygotowań do podróży czynionych przez Ezdrasza nad rzeką Ahawa (Ezd 8,21–23). Mimo realnego zagrożenia dla życia i dobytku wygnańców w drodze powrotnej, nie prosi on króla perskiego o ochronę wojskową, gdyż bezpieczeństwo w drodze zapewni im sam Jahwe (por. 8,22.31), co koresponduje z prorocką zapowiedzią, iż to Bóg pójdzie przed nimi i zamknie ich pochód (Iz 51,11). Nawiązanie do słupa obłoku i słupa ognia z pierwszego exodusu jest oczywiste (por. Wj 13,21–22; 14,19–20), tyle że ponownie dochodzi do przewyższenia motywu znanego z pierwszego wyjścia¹⁴. Wreszcie Jerozolima wskazywana w narracji Ezdrasza i Nehemiasza jako cel powrotu (Ezd 1,3; 2,1; 7,13; Ne 1,9; 2,5) nie stoi w sprzeczności z to-

¹⁴ Por. Koch 1974, 187–188; Ackroyd 1976, 150–151.

posem exodusu, w którym finalnie chodziłoby o wejście do ziemi obiecanej¹⁵. Wystarczy spojrzeć na zapowiedź nowego exodusu w Księdze Ezechiela, w której punktem dojścia jest „święta góra [Jahwe]” (Ez 20,40), utożsamiona następnie z „ziemią Izraela” (20,42).

Uzasadniona jest zatem konkluzja, iż w opowiadaniu o powrocie wygnańców z Babilonii zawartym w księgach Ezdrasza i Nehemiasza są obecne motywy nawiązujące do pierwszego exodusu. Przywołane analogie między wyjściem z Egiptu a powrotem z wygnania mają charakter typologiczny, zgodny z prorockimi zapowiedziami nowego exodusu. By uchwycić walor nowości exodusu z Babilonii, konieczne jest przejście od interpretacji poszczególnych (pojedynczych) motywów jako wariantów określonych elementów pierwszego exodusu do odczytania ich wewnątrz narracji Ezdrasza i Nehemiasza jako jej głównej myśli (tematu).

2. Funkcja nowego exodusu w fabule Ezdrasza i Nehemiasza

Księgi Ezdrasza i Nehemiasza nie stanowią kroniki zdarzeń związanych z powrotem z wygnania babilońskiego. Wprawdzie obecne w księgach dane chronologiczne sugerują linearny rozwój zdarzeń¹⁶, jednakże tym, co stanowi o wewnętrznej strukturze opowieści, jest fabuła, która przekształca pojedyncze zdarzenia, niekoniecznie uporządkowane czasowo, w sensowną, czyli mającą jakąś wiodącą myśl opowieść. Fabuła jako przyczynowo-skutkowa organizacja opowiadania może być interpretowana według różnych modeli narracyjnych. Tamar Eskenazi w swojej analizie Ezdrasza i Nehemiasza jako opowieści odwołała się do modelu strukturalistycznego Claude’a Bremonda, który wyróżnia trzy momenty w narracji: (1) potencjalność (cele do osiągnięcia); (2) proces aktualizacji (podjęte kroki); (3) sukces (osiągnięte cele). Aplikując ten model do ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza, Eskenazi zaproponowała następującą strukturę:

¹⁵ Zdaniem Melody D. Knowles wskazywanie w Ezd–Ne na Jerozolimę jako celu powrotu wygnańców z Babilonii stanowiłoby argument za rozpoznaniem w ich podróży obrazu pielgrzymki, a nie nowego exodusu (Knowles 2004, 62–63).

¹⁶ Sara Japhet wskazuje na periodyzację jako klucz organizacji czasowej narracji Ezdrasza i Nehemiasza, która obejmuje dwa okresy: Ezd 1–6 (odbudowa świątyni) – lata 538–516 przed Chr., oraz Ezd 7 – Ne 13 (dzieje Ezdrasza i Nehemiasza) – lata 458–432 przed Chr. (por. Japhet 2006, 496–502).

- I. Potencjalność: cele do osiągnięcia (Ezd 1,1–4) – dekret polecający wspólnocie odbudowę świątyni
- II. Proces aktualizacji (Ezd 1,5 – Ne 7,72)
 - wprowadzenie: proleptyczne summarium (Ezd 1,5–6)
 - pierwszy ruch: 1,7–6,22
 - drugi ruch: rozdz. 7–10
 - trzeci ruch: Ne 1,1–7,5
 - rekapitulacja: lista repatriantów (7, 6–72)
- III. Sukces: osiągnięte cele (Ne 8–13) – wspólnota celebrowa ukończenie domu Bożego
 - konsolidacja [wspólnoty] w oparciu o Torę (rozdz. 8–10)
 - rekapitulacja: lista uczestników (11,1–12,26)
 - poświęcenie domu Bożego (12,27–13,3)
 - koda¹⁷ (13,4–31).

Tak odczytana fabuła sugeruje harmonijny rozwój akcji, gdy tymczasem już samo zakłócenie chronologii zdarzeń w Ezd 4,6–23 – nagle przejście od początkowej fazy panowania króla perskiego Dariusza Wielkiego (522–486 przed Chr.) do czasów Kserksesa (486–464 przed Chr.) i Artakserksesa I (464–425 przed Chr.), następnie powrót do drugiego roku panowania Dariusza¹⁸ – skłania do odczytania fabuły Ezdrasza i Nehemiasza w kluczu tradycyjnego modelu fabuły Gustava Freytaga. Uwzględnia on obecność w fabule pewnych elementów dramatyzujących narrację, jak powtórzenia (na przykład w formie scen typicznych), zakłócenia w rozwoju akcji (przez komplikację, suspens) czy technikę „zakładki” (w toku narracji powraca się do punktu wcześniej porzuconego)¹⁹. Rozpoznanie tych elementów w fabule Ezdrasza i Nehemiasza pozwoli na zrozumienie roli, jaką pełni w niej motyw nowego exodusu.

2.1. Program narracyjny Ezd–Ne

Jednym z podstawowych składników opowiadania jest temat. W strukturze fabuły jest on sygnalizowany przez pojawiający się w punkcie wyjścia opo-

¹⁷ „Koda” jako element opowiadania zaczerpnięty jest z socjolingwistycznego modelu opowiadania zaproponowanego przez Williama Labova. Koda jako ostatni element opowiadania (następuje po rozwiązaniu/rezultacie) stanowi „możliwą konkluzję opowiadania, która odsyła czytelnika do jego świata” (Ska 2022, 56–57).

¹⁸ Chronologia królów perskich za: Gerstenberger 2005, 56.

¹⁹ Omówienie modelu Freytaga podąża za: Ska 2022, 41–52.

wiadania program narracyjny²⁰. W perspektywie całości narracji wynika on z przyczynowo-skutkowej organizacji zdarzeń tworzących fabułę. Zasygnalizowany mniej lub bardziej wyraźnie na początku opowiadania, umożliwia on czytelnikowi śledzenie historii, kierując jego uwagę na to „jak” potoczą się wydarzenia²¹. W przypadku ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza program narracyjny tożsamy jest z dekretem Cyrusa, który otwiera Księgę Ezdrasza (Ezd 1,1–4). Program narracyjny przyjmuje w tym wypadku kształt misji powierzonej wygnańcom przez Cyrusa. Eskenazi identyfikuje przedmiot tej misji z odbudową domu Bożego, jednakże zadanie, które stoi przed wygnańcami, jest podwójne: najpierw jest to polecenie „pójścia do Jerozolimy w Judzie”, a następnie „zbudowanie domu Pana, Boga Izraela” (1,3). Warunkiem odbudowania świątyni jest zatem powrót wygnańców z Babilonii do Jerozolimy. W ten sposób czytelnikowi będą towarzyszyły od tego momentu dwa pytania: „czy powrócą” i „czy odbudują”, które w trakcie lektury przekształcą się w dwa inne pytania: „jak powrócą” i „jak odbudują”. Na oba pytania czytelnik otrzymuje niemal natychmiastową odpowiedź, gdyż po dekreście Cyrusa następuje bezpośrednio relacja o jego realizacji: „Każdy, którego ducha Bóg pobudził, wybrali się w drogę, aby zbudować dom Pański w Jerozolimie” (1,5). Dalszy ciąg narracji przyjmuje formę opowiadania o drugim exodusie, co wynika z wykorzystania w niej elementów wpisujących się w topos exodusu (wspomniane wyżej odwrócone motywy pierwszego exodusu: ogołocenie Egipcjan i wrogość faraona, oraz prorocki motyw powrotu wraz z wygnańcami sprzętów świątynnych). Werset zamykający narrację potwierdza realizację nowego exodusu: „To wszystko przyniósł Szeszbassar, gdy przyprowadził (he^cēlā^h) wygnańców z Babilonii do Jerozolimy” (1,11).

Pozostaje zatem kwestia odbudowy domu Bożego, tyle że w następnym zdaniu otwierającym rozdz. 2 powraca się do tematu exodusu: „A oto mieszkańcy tego okręgu, którzy przybyli z niewoli na obczyźnie; uprowadził ich na wygnanie król babiloński, lecz powrócili do Jerozolimy i Judy – każdy do swego miasta. Przyszli oni z Zorobabelem, Jozuem [...]” (2,1–2). Zauważa się, iż mowa jest tu o innej grupie wygnańców niż tej z rozdz. 1: tamtej przewodniczył Szeszbassar, a tej – Zorobabel z Jozuem. Są to zatem dwa różne powroty, które dzieli bliżej

²⁰ W klasycznym modelu fabuły program narracyjny koresponduje zasadniczo z ekspozycją i zawiązaniem akcji (por. Ska 2022, 57; Pawłowski 2003, 189–190).

²¹ Pawłowski 2003, 191.

nieokreślony dystans czasowy²². W obu jednak powrotach widzi się realizację dekretu Cyrusa.

Od rozdz. 3 opowiadanie koncentruje się na drugim elemencie programu narracyjnego: odbudowie świątyni, którego finałem jest jej poświęcenie opisane w rozdz. 6. Takie przedstawienie sprawy nie oznacza wcale, iż w tym momencie temat odbudowy został zamknięty. Wskazują na to zakłócenia w porządku chronologicznym zdarzeń.

W pierwszym etapie cały lud pod kierunkiem Jozuego i Zorobabela (3,1–2) odbudowuje ołtarz na fundamentach poprzedniego, zniszczonego przez Babilończyków (3,3). To wydarzenie jest sytuowane w siódmym miesiącu, bez wskazania roku (3,1)²³, co sugeruje, że wzniesienie ołtarza nastąpiło bezpośrednio po powrocie pierwszej grupy wygnańców, mimo że narrator łączy to wydarzenie – przez osobę Zorobabela – z drugą falą repatriantów.

Drugi etap odbudowy to położenie fundamentów świątyni (3,6–13). Ponownie odnosi się wrażenie, że narrator sytuuje to wydarzenie we wczesnym okresie perskim – w „drugim miesiącu drugiego roku od ich przybycia do domu Bożego w Jerozolimie” (3,8). Jednakże zaraz wskazuje na Zorobabela i Jozuego jako inicjatorów odbudowy świątyni, co zostanie powtórzone w 5,2, kiedy prace zostaną na nowo podjęte w drugim roku panowania Dariusza. Sprawa nie jest jednak tak oczywista, gdyż przy kolejnej próbie wstrzymania budowy przez urzędników perskich budowniczy powołają się na dekret Cyrusa nakazujący odbudowę świątyni i wskazą na Szeszbassara jako tego, który „przyszedł i położył fundamenty domu Bożego w Jerozolimie” (5,16).

²² Z danych zawartych w księgach Ezdrasza i Nehemiasza nie ma możliwości określenia dokładnego czasu przybycia do Jerozolimy pierwszej grupy wygnańców na czele z Szeszbassarem i drugiej prowadzonej przez Zorobabela. Pozostaje tylko stwierdzić, iż pierwszy łączy jest panowaniem króla perskiego Cyrusa, co sugeruje powrót następujący tuż po dekreście Cyrusa, drugi zaś z panowaniem króla perskiego Dariusza, jakkolwiek można przypuszczać, iż grupa Zorobabela pojawiła się w Jerozolimie jeszcze przed przejściem tronu perskiego przez Dariusza w 522 przed Chr. (por. Eskenazi 2023, 144–145, 150). Informacja chronologiczna w Ezd 3,8 o rozpoczęciu prac przygotowawczych przy odbudowie świątyni przez grupę Zorobabela „w drugim roku od przybycia ich do domu Bożego w Jerozolimie” nie pozwala wnioskować o rzeczywistym roku ich powrotu (por. Becking 2018b, 59).

²³ Claudio Balzaretti mówi tu o „dacie teologicznej”, gdyż siódmy miesiąc byłby najważniejszym miesiącem w kalendarzu liturgicznym (por. Kpł 23,23–36) ze względu na obchodzone w nim święta: wspomniane w Ezd 3,4–5 Święto Namiotów, ale też Dzień Prześlągania (Balzaretti 1999, 67).

Trzeci etap odbudowy przypada na „cały czas panowania Cyrusa, króla perskiego, aż do panowania Dariusza, króla perskiego” (4,5), kiedy to ludność miejscowa (4,4)²⁴, którą zwykło utożsamiać się z mieszkańcami prowincji Samarii, doprowadziła do zatrzymania prac przy świątyni. Ten stan zawieszenia trwał „aż do drugiego roku panowania Dariusza, króla perskiego” (4,24). Problem tylko w tym, że w rozdz. 4 narrator wspomina trzy skargi napisane na mieszkańców Judy i Jerozolimy przez nieprzyjanych im urzędników Samarii do królów perskich: pierwsza do Kserksesa (4,6) i dwie następne do Artakserksesa (4,7.8). Dochodzi zatem do naruszenia porządku chronologicznego opowiadania przez przeniesienie w czasy Dariusza sytuacji, które miały miejsce za jego następców. Od strony narracyjnej można mówić w tym wypadku o *prolepsis*, czyli o uprzednim opowiedzeniu tego, co nastąpi później w narracji. Na zakłócenie porządku chronologicznego wskazuje również zastosowanie przez narratora jeszcze innego narzędzia narracyjnego, jakim jest zakładka (*tiling technique*), kiedy w toku opowiadania powraca się do punktu porzuconego wcześniej. Taką funkcję pełnią wspomniane wcześniej dwie informacje chronologiczne o przerwie w budowie trwającej do drugiego roku panowania Dariusza: opowiadanie o zdarzeniach mających miejsce po położeniu fundamentów świątyni zostaje przerywane w 4,5,

²⁴ Użyty w Ezd 4,4 zwrot ʿam-hāʾāreš jest tłumaczony w BT jako „ludność miejscowa”. Jej przedstawiciele, zgłaszający chęć pomocy wygnańcom w odbudowie świątyni, mówią o sobie jako potomkach ludności przesiedlonej na tereny Izraela przez Asyryjczyków za panowania Asarhaddona (680–669 przed Chr.). W późniejszym liście do króla perskiego Artakserksesa przedstawiciele tej ludności przywołują przymusowe przesiedlenia za króla asyryjskiego Asnappara, identyfikowanego jako Assurbanipal (668–631 przed Chr.). Ta wrogo nastawiona do wygnańców ludność jest przywołana w Ezd 3,3 zwrotem w liczbie mnogiej ʿammē hāʾārāšōt (BT: „narody pograniczne”), obecnym również w Ezd 9,1.2.11; Ne 9,30; 10,29. Dochodzi do tego wyrażenie ʿammē hāʾāreš (BT: „narody tego kraju / tej krainy / tej ziemi”) w Ezd 10.2.11; Ne 9,24; 10,31.32. W narracji Ezdrasza i Nehemiasza kwestia przynależności etnicznej oponentów wygnańców nie jest pierwszoplanowa. Narracja przedstawia punkt widzenia wygnańców, którzy swoich adwersarzy utożsamiają z „ludnością perskiej prowincji, której przodkowie uniknęli wygnania. Przez wygnańców są oni postrzegani jako ci, których forma jahwizmu jest niewłaściwa” (Becking 2018b, 56). Oni sami, zgłaszając swoją chęć włączenia się w odbudowę świątyni, deklarują wygnańcom, że „czcimy waszego Boga jak wy i Jemu składamy ofiary” (Ezd 4,2). Z jednej strony ich deklaracja sugeruje kontynuację kultu Jahwe po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w 586 r. (składanie ofiar wymaga ołtarza poza Jerozolimą), a z drugiej zdradza, iż obok Jahwe (tu nienazwanego przez nich z imienia) czcili oni inne bóstwa, co dyskwalifikowało ich w oczach wygnańców (por. Eskenazi 2023, 215–216).

by zostać podjęte na nowo w 4,24. W ten sposób, wstawiając w tę zakładkę relację o późniejszych problemach związanych z odbudową Jerozolimy, narrator połączył je wszystkie z trudnościami przy odbudowie świątyni.

Czwarty etap odbudowy przypada na lata od drugiego do szóstego roku panowania Dariusza, jak wynika z danych chronologicznych otwierających (4,24) i zamykających (6,15) tę część narracji. Informacja o zakończeniu prac przy odbudowie świątyni zostaje podwojona, przy czym w 6,14 sumarycznie mówi się o całym okresie budowy, zaś w 6,15 wskazuje się na rok jej ukończenia. Kolejny raz następuje zakłócenie porządku chronologicznego w narracji, gdyż obok precyzyjnej daty zakończenia odbudowy w szóstym roku panowania Dariusza (6,15), narrator podaje, iż budowa została doprowadzona do końca „zgodnie z rozkazem Boga Izraela i z rozporządzeniem Cyrusa i Dariusza oraz Artakserksesa, króla perskiego” (6,14). Ta informacja narracyjnie pełni funkcję antycypacji, projektując na przyszłość ukończenie świątyni, co będzie wymagało dalszych działań wygnańców, tym razem podejmowanych z polecenia króla perskiego Artakserksesa²⁵. Mimo że w 6,16–18 narrator opowiada o poświęceniu świątyni, czytelnik otrzymuje jasny sygnał, iż odbudowa świątyni jeszcze się nie zakończyła. Technika *prolepsis* buduje łącznik między pierwszą częścią narracji a następującą dalej, która będzie toczyła się już za panowania Artakserksesa.

2.2. Opowiadanie o exodusie jako scena typiczna w Ezd–Ne

Rozdz. 7 Księgi Ezdrasza zaczyna się okolicznikiem czasu „po tych wydarzeniach” (7,1), który narracyjnie pełni podwójną funkcję: cezury i łącznika. Zmienia się czas, jednak jest zachowana ciągłość fabuły, tyle że w sposób zaskakujący dla czytelnika. Oczekiwałoby się, że narracja będzie kontynuowała temat odbudowy świątyni, skoro przechodzi się do zdarzeń z czasów Artakserksesa, przywołanego wcześniej w 6,14 w związku z poświęceniem świątyni, gdy tymczasem w Ezd 7–8 opowiada się o powrocie nowej grupy wygnańców na czele z Ezdraszem. Zaskoczenie jest tym większe, iż narracja wykorzystuje znany już z Ezd 1 model nowego exodusu. Model exodusu w księgach Ezdrasza i Nehemiasza zdaje się przyjmować kształt sceny typicznej²⁶, gdyż narracje o powrocie różnych grup

²⁵ Por. Williamson 1983, 21; Eskenazi 1988, 56–57; Balzaretti 1999, 77.

²⁶ Scena typiczna zakłada powtórzenie podobnego scenariusza narracyjnego, w którym nie muszą zostać powtórzone wszystkie elementy narracji, do tego w tej samej kolej-

wygnañców wykorzystują podobne motywy exodusu, jakkolwiek nie w tej samej kolejności, poddając je zarazem pewnym modyfikacjom²⁷.

Jeśli w rozdz. 1 charakterystyczny dla narracji o exodusie czasownik *ʿālāh* pojawia się w zdaniu podsumowującym powrót grupy Szeszbassara (1,11), to w opowiadaniu o powrocie Ezdrasza pojawia się on już na początku (w 7,6.7), antycypując to, co nastąpi dalej w narracji. Dekret króla Artakserksesa adresowany do Ezdrasza (7,12–26) współgra z dekretem Cyrusa, przynosząc zarazem istotne rozszerzenie zadań stojących przed tą grupą repatriantów. Analogicznie do rozdz. 1 dekret Artakserksesa zawiera polecenie pójścia do Jerozolimy (por. 7,13 i 1,6), mówi o wsparciu repatriantów srebrem i złotem oraz dobrowolnymi ofiarami przez mieszkańców prowincji Babilonii, w tym przez samego króla (por. 7,15–16 i 1,6), zaleca przekazanie im przedmiotów do sprawowania kultu (por. 7,17 i 1,7). Wątek sprzętów świątynnych powraca w opisie organizacji podróży w rozdz. 8, w którym analogicznie do rozdz. 1 pojawia się lista sprzętów zabranych przez wygnañców (por. 7,25–27 i 1,9–11). Kwestie kultyczne są jednak bardziej wyeksponowane w exodusie grupy Ezdrasza, której wyjście jest opóźnione ze względu na brak lewitów (por. 8,15–20). Obecność lewitów wśród powracających Żydów ponownie wpisuje się w topos exodusu, gdyż jako „poświęceni Panu” mają nieść sprzęty świątynne (8,28), co przywołuje ich rolę w karawanie Izraelitów w czasie pierwszego exodusu (por. Lb 10,21)²⁸.

W porównaniu do dekretu Cyrusa misja powierzona Ezdraszowi przez Artakserksesa ulega istotnemu rozszerzeniu, gdyż jego zadaniem jest zaprowadzenie w prowincji porządku prawnego przez ustanowienie sędziów i nauczanie prawa (Ezd 7,25–26; por. 7,10.14). Przedmiotem dyskusji pozostaje podstawa prawna, w oparciu o którą ma działać Ezdrasz – prawo żydowskie czy perskie, jednakże część egzegetów zakłada tu nawiązanie do osoby Mojżesza, a tym samym do toposu exodusu²⁹. Pozostaje jeszcze zakres działania Ezdrasza na polu kultycznym. Oprócz wątku naczyń świątynnych w dekrete Artakserksesa musiały się znaleźć również pewne zalecenia dotyczące upiększenia samej świątyni. Wynika to z modlitwy dziękczynnej Ezdrasza, w której wychwala on Boga za

ności, jednakże liczba powtórzeń pozwala na rozpoznanie konwencyjnalnej sceny (por. Ska 2022, 64).

²⁷ Por. analizę porównawczą rozdz. 1 i 7–8 Księgi Ezdrasza w: Pakkala 2004, 44–46.

²⁸ Koch 1974, 187; por. Balzaretta 1999, 92.

²⁹ Por. Abadie 1998, 28; Leuchter 2009, 178; Becking 2018b, 103; Eskenazi 2023, 285.

pokierowanie sercem króla perskiego tak, by „uświecił dom Pański w Jerozolimie” (7,27)³⁰.

Czytelnik już na początku narracji o Ezdraszu dowiaduje się o pomyślnym jego powrocie wraz z grupą wygnańców do Jerozolimy (por. 7,6–8). Szczegóły jego podróży są przedstawione w rozdz. 8, który kończy się relacją o przybyciu do Jerozolimy w 8,31–36, w której dostrzega się motywy nawiązujące do pierwszego exodusu. Miejsce czasownika ʿālāh w Hifil, którym narrator propletycznie ukazał w 7,6–8 powrót Ezdrasza jako wydarzenie exodusu, zajmuje trójczłonowy schemat exodusu³¹, który obejmuje wyjście (czasownik nāsaʿ), podróż (czasownik hālāk) i wejście (czasownik bōʿ). Pewne okoliczności powrotu są czytelnikowi już znane: data wyjścia w 8,31 podejmuje informację z 7,9; rzeka Ahawa jako miejsce wyruszenia karawany (8,31) jest miejscem organizacji karawany (8,15.21); opieka ze strony Boga nad wygnańcami w trakcie podróży (8,31) jest potwierdzeniem przekonania Ezdrasza o Bożej ochronie Żydów w czasie podróży (8,22). Po przybyciu do Jerozolimy wygnańcy najpierw spędzili trzy dni na odpoczynku (8,32), które można tłumaczyć naturalną potrzebą czasu na znalezienie przynajmniej tymczasowych miejsc do zatrzymania. Część komentatorów widzi w tym trzydniowym odpoczynku aluzję do pierwszego exodusu, w którym to Izraelici prowadzeni przez Jozuego obozowali trzy dni przez przekroczeniem Jordanu (por. Joz 3,1)³². Narracyjnie trzy dni stanowią suspens, po którym następuje opis dalszego działania Ezdrasza i przywódców tej grupy wygnańców. Zgodnie z dekretem Atrakserksesa (7,15–16) zabrali ze sobą dary na rzecz świątyni, które dokładnie odważone podczas organizacji karawany nad rzeką Ahawa (7,24–27.30), teraz zostają przekazane kapłanowi Meremotowi³³ odpowiedzialnemu za skarbiec świątynny (8,33–34). Podobnie

³⁰ Użyty tu czasownik pāʿar w Piel pojawia się w tekstach powygnaniowych Księgi Izajasza zapowiadających przyszłą chwałę Jerozolimy. Ezdrasz odczytywałby więc dzieło odbudowy i upiększenia świątyni podejmowane przez kolejne grupy powracających wygnańców jako wypełnienie eschatologicznych proroctw Izajasza (por. Eskenazi 1988, 71–72; Blenkinsopp 1989, 160).

³¹ Por. Alonso Schökel 1996, 29.

³² Tak Blenkinsopp 1989, 171; Eskenazi 2023, 345; Balzaretto 1999, 92; Knowles 2004, 60

³³ Jeśli przyjąć, że wzmiankowany w Ezd 8,33 i Ne 3,4.21 Meremot to ta sama osoba, wówczas pojawia się problem sprawowanej przez niego funkcji kapłańskiej: z Ne 3,4.21 wynika, iż przynależy on do rodziny Hakkosa, która to – w świetle Ezd 2,61 – została wykluczona z kapłaństwa, ponieważ nie mogła dowieść swego rodowodu. W takim wypadku

też złożone przez nich ofiary całopalne (8,35) są wypełnieniem dekretu Artakserksesa (por. 7,17), który został wręczony lokalnym władzom perskim (8,36).

Ten sposób opowiadania o powrocie grupy Ezdrasza potwierdza nie tylko wykorzystanie modelu exodusu w narracji, ale również sugeruje, iż ich powrót rozumiany jako nowy exodus zakończył się sukcesem. O zamknięciu tego etapu świadczy również zwrot otwierający dalszą narrację w 9,1: „po dokonaniu tego” (ûḵəḵallôṭ ʔēlle^h), w której przechodzi się do przedstawiania działań Ezdrasza zmierzających do uregulowania kwestii małżeństw mieszanych we wspólnocie powygnaniowej. Problem jest wywołany przez przywódców okręgów składających się na prowincję Judy³⁴, którzy sytuację w kraju przyrównują do tej z czasów podboju Kanaanu przez Izraelitów prowadzonych przez Jozuego. Ich wypowiedź w 9,1–2 ma charakter typologiczny, gdyż oceniając negatywnie małżeństwa mieszane praktykowane przez „lud Izraela, kapłanów i lewitów”, posługują się stereotypowymi listami rdzennych ludów Kanaanu (Kananejczy, Chittyci, Peryzzyci, Jebuzyci, Ammonici, Moabici, Egipcjanie i Amoryci)³⁵, z których pochodzą żony Izraelitów. W narracji przechodzi się – w perspektywie historiozbawczej – z okresu exodusu do fazy podboju (zasiedlania)³⁶, tyle że w miejsce eksterminacji rdzennej ludności (Księga Jozuego) Ezdrasz znajduje

należałoby założyć, iż został on rehabilitowany jako kapłan (tak Blenkinsopp 1989, 172). Inne rozwiązanie zakłada, iż imię Meremot było popularne w owym czasie (por. jego wystąpienie w Ne 10,6; 12,3.15), a tym samym w Ezd 8,33 i Ne 3,4.21 chodziłoby o różne osoby (por. Eskenazi 2023, 347).

³⁴ Termin *šārīm* w Ezd 9,1 określa zwierzchników okręgów, na które była podzielona prowincja Judy (w Ne 3 wymienia się sześć takich okręgów). Z Ezd 9,2 wynika, iż w łonie *Šārīm* były podziały co do oceny praktyki małżeństw mieszanych: jedni byli jej przeciwni (ci z 9,1), drudzy natomiast (ci z 9,2) wchodzili w takie związki. Według Boba Beckinga *šārīm* byli urzędnikami narzuconymi przez Persów (Becking 2018b, 139. 141), jednakże trudno zakładać, iż pochodzą z takiego klucza, kłopotaliby się kwestią małżeństw mieszanych (por. Eskenazi 2023, 355).

³⁵ Różne warianty tej stereotypowej listy, obejmującej zwykle siedem ludów, można znaleźć w Rdz 15,19–20; Wj 3,8.17; 13,5; 23,23.38; 33,2; 34,11; Pwt 7,1; Joz 3,10; 24,11. Pięć pierwszych ludów z listy Ezd 9,1 pojawia się w zestawieniu siedmiu ludów, z którymi prawo zakazywało zawierania małżeństw i wchodzenia z nimi w przymierze (Pwt 7,1–5). Do tej tradycyjnej listy dodane są w Ezd 9,1 trzy nowe ludy: Ammonici i Moabici (przejęci z Pwt 23,4) oraz Egipcjanie (być może na bazie Pwt 23,8). Por. Blenkinsopp 1989, 175–176; Eskenazi 2023, 357–359.

³⁶ Por. Ackroyd 1976, 151; Abadie 1998, 27; Balzaretto 1999, 101; Eskenazi 2023, 357.

inne rozwiązanie: separację etniczną, która odwołuje się do koncepcji Izraela jako „świętego nasienia” (zera^c haqqōdēš w 9,2)³⁷.

2.3. Model narracyjny exodusu w Księdze Nehemiasza

Nagłówek Księgi Nehemiasza – „słowa/dzieje Nehemiasza (dibrê nəḥemyā^h), syna Chilkiasza” (Ne 1,1) – rozdziela opowiadania o Ezdraszu i Nehemiaszu, które od strony diachronicznej są postrzegane jako dwa różne źródłowo dokumenty (pamiętniki). Formalnie zaczyna się nowa jednostka narracyjna, na co wskazują kryteria dramatyczne: zmiana czasu (20. rok panowania króla perskiego Artakserksesa, czyli 445 przed Chr.), miejsca (Suza – jedna ze stolic Persji) i bohatera (Nehemiasz). Problem, wobec którego staje Nehemiasz, dotyczy jednak Jerozolimy i Judejczyków, którzy uniknęli uprowadzenia do Babilonii: mury Jerozolimy pozostają w ruinie, zaś ocalali w niej mieszkańcy „znajdują się w wielkiej biedzie i pohańbieniu” (1,2). Reakcją Nehemiasza na wiadomość, jaka dotarła do niego z Jerozolimy, jest najpierw modlitwa błagalna do Boga (1,4–11), a następnie, trzy miesiące później (2,1), prośba skierowana do Artakserksesa o zgodę na jego powrót do Jerozolimy i odbudowę jej murów (2,5). Nehemiasz formułuje swoją prośbę podczas uczty królewskiej, w trakcie której pełnił swoje obowiązki podczaszego (por. 1,11). Król przychylił się do jego prośby i posyła go do Jerozolimy (2,6). Można by sądzić, że zaczyna się nowa opowieść, której fabuła jest różna od Księgi Ezdrasza. Tymczasem w Księdze Nehemiasza, nie tylko w jej dwóch pierwszych rozdziałach³⁸, można znaleźć wiele elementów stanowiących o ciągłości narracji z Księgą Ezdrasza, szczególnie gdy chodzi o temat nowego exodusu.

Podstawą do wyjścia Nehemiasza z Babilonii jest ustna decyzja króla Artakserksesa (2,6), za którą idą pisma nakazujące urzędnikom perskim w Transeufratei wpuszczenie Nehemiasza do Judy oraz wsparcie go materialnie w pracach

³⁷ Wyrażenie zera^c haqqōdēš łączy deuteronomistyczną koncepcję „ludu świętego” (por. gōy qāḏōš w Wj 19,6; ‘am qāḏōš w Pwt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9) z metaforycznym rozumieniem „nasienia” jako przynależności do określonej wspólnoty (por. zera^c yisrā’ēl [potomstwo Izraela] w Ne 9,2; zera^c ‘ābrāhām [potomstwo Abrahama] w 2 Krn 20,7; Ps 105,6; Iz 41,8; Jr 33,26). Podobne wyrażenie występuje w Iz 6,13 w odniesieniu do „reszty” Izraela, która ocaleje z zagłady. Tak postrzega siebie wspólnota skupiona wokół Ezdrasza (por. Ezd 9,8.13.14.15), dla którego w który powracających z wygnania w Babilonie wypełnienia się proroctwo Izajasza (por. Becking 2018b, 142–143; Eskenazi 2023, 361).

³⁸ Por. zestawienie powiązań między Ezd 9–10 i Ne 1 w: Balzaretto 1999, 113.

przy odbudowie murów miasta (2,7–8). Analogia do dekretu Cyrusa (Ezd 1,2–4) stanowiącego podstawę powrotu pierwszych grup wygnańców prowadzonych przez Szeszbassara i Zorobabela oraz dekretu Artakserksesa (Ezd 7,12–26) zezwalającego na powrót grupy Ezdrasza jest oczywista. Inaczej niż w przypadku poprzednich dokumentów, które powstały z inicjatywy królów perskich, decyzje Artakserksesa dotyczące Nehemiasza były odpowiedzią na jego prośbę. Dekret Artakserksesa nie uwzględnia przedmiotów świątynnych ani też materii do wykorzystania w kulcie ofiarniczym, które miałby zabrać ze sobą Nehemiasz, jednakże życliwość i wsparcie króla perskiego dla Nehemiasza jest identyczne jak poprzedzających go władców perskich wobec wcześniejszych grup repatriantów. Artakserkses nakazuje Asafowi, zarządcy lasów królewskich, dostarczenie drewna niezbędnego dla sporządzenia bram dla ufortyfikowanej części świątyni³⁹, bram dla murów miasta oraz drewna na dom, w którym zatrzyma się Nehemiasz (Ne 2,8). Zadaniem Nehemiasza nie jest więc tylko odbudowa murów miasta, ale również kontynuacja prac przy świątyni.

W przeciwieństwie do licznych wcześniejszych grup repatriantów Nehemiasz powraca w pojedynkę (por. 2,9–10). W podróży towarzyszy mu zbrojna ochrona przydzielona przez króla perskiego (2,9). Ten szczegół podróży odwraca typowy dla narracji o exodusie motyw bezpośredniej opieki ze strony Boga, jeśli porównać powrót Ezdrasza, który zrezygnował z zabiegania u Artakserksesa o zbrojną ochronę na czas podróży do Jerozolimy (por. Ezd 8,21–23). Nie znaczy to, iż Nehemiaszowi brakowało zaufania wobec Boga, o czym świadczą jego słowa modlitwy błagalnej, w której prosi Boga o uzyskanie przychylności króla perskiego (por. Ne 1,8–11). Ostatecznie Nehemiasz przypisuje pozytywną odpowiedź króla perskiego działaniu ręki Boga: „dobra ręka mego Boga była nade mną” (Ne 2,8; por. 2,18). W identyczny sposób Ezdrasz tłumaczył przychylność Artakserksesa względem siebie, jak również powodzenie swojej misji (Ezd 7,6.9.28; 8,18.22.31). Te wypowiedzi Ezdrasza i Nehemiasza o ręce Boga sięgają po motyw ręki Boga charakterystyczny dla toposu exodusu (por. Wj 3,19; 6,1; 13,9; 32,11).

Motywnie nawiązującym do narracyjnego modelu exodusu jest również wzmianka w Ne 2,11 o trzech dniach, które Nehemiasz spędził na odpoczynku po przybyciu do Jerozolimy. Ponownie widzi się tu analogię do powrotu grupy

³⁹ Zwrot *ša'arê habbîrâh ʔāšer-labbayit* może odnosić się do jakiejś ufortyfikowanej części świątyni albo też do samej świątyni, która w tym czasie funkcjonowała jako twierdza (por. określenie jej mianem *bîrâh* w 1 Krn 29,1.19; w Ne 1,1 termin *bîrâh* w sensie twierdzy użyty jest w odniesieniu do Suzy). Por. Barzaletti 1999, 113; Becking 2018b, 184.

Ezdrasza, która również miała trzy dni pauzy po dotarciu na miejsce (por. Ezd 8,32). W tle pozostaje trzydniowe obozowisko Izraelitów na wysokości Szittim przed przekroczeniem Jordanu (por. Joz 3,1–2). Tym samym okres trzech dni odpoczynku Nehemiasza pełni funkcję cezury między jego exodusem a realizacją drugiego celu misji, jaką jest odbudowa murów miasta.

Podobnie jak motyw exodusu łączy księgi Ezdrasza i Nehemiasza, również kwestia rekonstrukcji murów Jerozolimy – zasadniczy temat narracji Księgi Nehemiasza – pozostaje w ciągłości z fabułą Księgi Ezdrasza.

Po pierwsze, król perski Artakserkses, wyrażając zgodę na odbudowę murów miasta (Ne 2,5.8), odwołuje swój wcześniejszy dekret znany z Księgi Ezdrasza, w którym na prośbę urzędników perskich wstrzymał prace przy odbudowie Jerozolimy i naprawie jej murów (Ezd 4,21; por. 4,12).

Po drugie, dekret Artakserksesa zezwalający Nehemiaszowi na prace przy odbudowie murów jest proleptycznie wzmiankowany w Ezd 6,14, razem z dekretem Cyrusa i Dariusza, którzy wyrazili zgodę na odbudowę świątyni. Nehemiasz działa na podstawie dekretu Artakserksesa, ale w istocie realizuje dekret Cyrusa. Nie zaczyna on jakiejś nowej budowy (murów), lecz doprowadza do końca budowę (świątyni) zainicjowaną przez pierwszą grupę powracających wygnańców na podstawie dekretu Cyrusa. Obecna w Ezd 6,14 luka narracyjna znajduje swoje wypełnienie w Księdze Nehemiasza⁴⁰.

Po trzecie, dekret Cyrusa zawiera zezwolenie na budowę „domu Yahweh, Boga Izraela” (bêt yhwh ʾēlōhê yisrāʾēl; Ezd 1,4). Tamar Eskenazi wykazuje, iż w narracji Ezd–Ne rozróżnia się między „domem Bożym” a „świątynią” określaną terminem hêkāl⁴¹. Koncepcja „domu Bożego” jest szersza niż sam tylko budynek świątyni, co widać przykładowo w Ezd 3,6–8: grupa Zorobabela przybywa z wygania do „domu Bożego w Jerozolimie” (bêt hāʾēlōhîm lîrûšālaîm; w. 8), kiedy jeszcze nie zostały położone fundamenty pod odbudowę „świątyni Jahwe” (hêkāl yhwh; w. 6). Jeśli zatem świątyni jeszcze nie ma, wówczas przez „dom Boży” trzeba rozumieć miasto Jerozolimę wraz z murami, jak wynika z korespondencji urzędników perskich z Artakserksesem (por. 4,12.16.21). Za szerszym rozumieniem „domu Bożego” przemawiają jego rozmiary w aramejskim odpisie dekretu Cyrusa odnalezionym na polecenie króla Dariusza: 60 łokci

⁴⁰ Por. Eskenazi 1988, 41, 56.

⁴¹ Eskenazi 1988, 54–57; por. Eskenazi 2023, 124

wysokości i 60 łokci szerokości (Ezd 6,3–5)⁴². Rozmiarami nowy „dom Boży” zdecydowanie przewyższa świątynię Salomona, jednakże tym, co zaskakuje, to brak informacji o długości odbudowywanego „domu Bożego”. Pozostaje on w istocie otwarty, z miejscem na dalszą rozbudowę⁴³. Finalnie, jak okaże się przy poświęceniu murów miasta w Ne 12,27–43, „dom Boży” tworzą razem świątynia i miasto.

Po czwarte, opowiadanie o poświęceniu świątyni (Ezd 6,16–18) ma swoją paralełę w narracji o poświęceniu murów miasta (Ne 12,27–43). Już z dysproporcji w długości narracji wynika, iż poświęcenie murów jest dla narratora wydarzeniem ważniejszym niż poświęcenie świątyni⁴⁴. Obchód poświęcenia świątyni jest skromny i zostaje przyćmiony przez świętowanie pierwszej Paschy po odbudowaniu świątyni (Ezd 6,19–22). Odbudowa świątyni stanowi zatem kolejny krok, po odbudowaniu ołtarza, w kierunku realizacji celu, jakim jest budowa „domu Bożego” w Jerozolimie. Ten cel zostaje osiągnięty wraz z ukończeniem murów miasta. Zgromadzenie całego personelu świątynnego (Ne 12,27–29) dowodzi, iż w tym poświęceniu nie chodzi tyle o mury, co raczej o „dom Boży”, którym staje się całe miasto (12,40)⁴⁵. Oczyszczenie murów miasta (12,30) jest czynnością sakralną, która wskazuje na nowy status Jerozolimy jako miasta świętego⁴⁶. Informacja o radości towarzyszącej temu wydarzeniu (12,27.43) stanowi ten element święta, który nie został wspomniany w opowiadaniu o poświęceniu świątyni. Intensywność tej radości jest wzmocniona w Ne 12,43 przez pięciokrotne powtórzenie rdzenia ś–m–h oraz przez podkreślenie, iż wśród cieszących się są kobiety i dzieci. Tym samym radość towarzysząca poświęceniu murów jest większa od tej, która była udziałem świętujących pierwszą Paschę po odbudowaniu świątyni (por. Ezd 6,22).

Po piąte, klamrą chronologiczną spajającą w jedną całość narrację o odbudowie świątyni (Ezd) i rekonstrukcji murów (Ne) jest informacja o kulcie spra-

⁴² W tłumaczeniu BT odchodzi się od TM i uzgadnia się rozmiary świątyni z dekretu Cyrusa z wymiarami świątyni Salomona podanymi w 1 Krl 6,2 (60 łokci długości, 20 łokci szerokości i 30 łokci wysokości). Długość jednego łokcia odpowiada w przybliżeniu 50 cm.

⁴³ Eskenazi 1988, 57.

⁴⁴ Chodzi o prawo narracji bazujące na relacji między czasem opowiadany a czasem opowiadania: im jakieś wydarzenie jest ważniejsze, tym więcej czasu poświęca się mu w narracji (por. Ska 2022, 23–24).

⁴⁵ Eskenazi 1988, 119.

⁴⁶ Por. Balzaretto 1999, 179.

wowanym przez Izrael „za dni Zorobabela i za dni Nehemiasza” (Ne 12,47)⁴⁷. Ich działania doprowadziły nie tylko do realizacji dekretów królów perskich (por. Ezd 6,14), ale przyczyniły się do organizacji kultu zgodnie z rozporządzeniami pochodzącymi od fundatorów kultu jerozolimskiego, królów Dawida i Salomona (Ne 12,47).

Analiza fabuły ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza pozwala na wniosek, iż narracyjny model exodusu jest wykorzystany w opowiadaniach o powrotach kolejnych grup wygnańców z Babilonii, którym przewodzili kolejno Szeszbassar, Zorobabel i Ezdrasz. W tę samą logikę exodusu wpisuje się też powrót Nehemiasza, mimo że nie prowadzi on ze sobą żadnych repatriantów. Zakłócenia w układzie chronologicznym zdarzeń oraz przekształcenie exodusu – przynajmniej w pewnym stopniu – w scenę typiczną sprawia, iż fabuła Ezdrasza i Nehemiasza jest opowiadaniem o jednym wydarzeniu nowego exodusu, którego finałem jest poświęcenie odbudowanych murów Jerozolimy. Pozostaje jednak pytanie o powód sięgnięcia po taką właśnie strategię narracyjną w księgach Ezdrasza i Nehemiasza.

3. Otwarta perspektywa nowego exodusu

Na powtarzający się model exodusu w opowiadaniu Ezdrasza i Nehemiasza o powrocie kolejnych grup repatriantów zwraca uwagę zaledwie kilku komentatorów, jakkolwiek proponują oni odmienne wyjaśnienia powodów takiego właśnie sposobu narracji.

3.1. Tożsamość wspólnoty powygnaniowej jako podmiotu drugiego exodusu

Zdaniem Dalit Rom-Shiloni nowy exodus jako klucz interpretacyjny fabuły Ezdrasza i Nehemiasza stanowi podstawę zrozumienia tożsamości wspólnoty powygnaniowej tworzonej przez repatriantów z Babilonii. Opowiadanie o powrotach kolejnych grup wygnańców z Babilonii służy nie tylko przedstawieniu historii powygnaniowej Judy, ale ma na celu również objawienie nowej tożsamości Izraela. Odczytując swój powrót z wygnania w kategoriach drugiego exodusu, repatrianci pragną przedstawić siebie jako bezpośrednich dziedziców i sukcesorów

⁴⁷ Por. Williamson 1985, 384; Eskenazi 1988, 119; Blenkinsopp 1989, 349; Bianchi 2011, 203.

rów przedwygnaniowego Izraela, a tym samym podkreślić swój „ekskluzywny status jako jednej i jedynej prawowiernej wspólnoty Judejczyków, Żydów, ludu Izraela, ludu Boga”⁴⁸. Propozycja Rom-Shiloni idealizująca wspólnotę powygnaniową pomija jednak kwestię małżeństw mieszanych, z którymi mierzą się Ezdrasz i Nehemiasz. Ze skargi, która dociera do Ezdrasza (Ezd 9,1–2), wynika, iż małżeństwa mieszane miały miejsce zarówno wśród Judejczyków, którzy nie doświadczyli deportacji do Babilonii, jak i wśród Żydów, którzy powrócili z wygnania razem z Szeszassarem i Zorobabelem (por. 9,4)⁴⁹. Ezdrasz zatem jest daleki od idealizowania stanu duchowego wspólnoty utworzonej przez pierwsze grupy repatriantów.

W perspektywie programu narracyjnego ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza drugi exodus jest wydarzeniem, które realizuje się w kolejnych falach repatriantów realizujących stopniowo dekrety Cyrusa, Dariusza i Artakserksesa (Ezd 6,14). Każda kolejna grupa doświadcza w swoim powrocie z wygnania nowego exodusu. W tym kierunku idzie interpretacja wysunięta przez Huga’a Williamsona, który widzi w księgach Ezdrasza i Nehemiasza nie tyle zapis „wydarzenia”, co raczej „doświadczenia” exodusu:

Drugi exodus, tak jak jest przedstawiony w tej księdze, nie jest pojedynczym wydarzeniem, lecz typem doświadczenia, które mogą przeżywać kolejne pokolenia. Jego obietnica i nadzieja nie wyczerpały się w pierwszej grupie, która powróciła. Raczej każde kolejne pokolenie jest konfrontowane z perspektywą nowego życia, które jest wezwaniem do decyzji, podobnie jak powtarzana deuteronomiczna zachęta kierowana do wszystkich drugich pokoleń, by ‘wybierały życie’ (Pwt 30,15–20; i pod. 5,3 itd.)⁵⁰.

Odwołanie się do narracyjnego modelu exodusu w fabule Ezdrasza i Nehemiasza służyłoby zatem nie tyle idealizowaniu wspólnoty powygnaniowej, co raczej byłoby zaproszeniem jej do podjęcia na nowo doświadczenia exodusu. Takie rozumienie drugiego exodusu można znaleźć w dwóch wypowiedziach Ezdrasza i Nehemiasza, które łączy jedno wyznanie: „jesteśmy niewolnikami” (Ezd 9,9; Ne 9,36). Obaj przywódcy z jednej strony widzą w powrocie wygnańców realizację prorockich zapowiedzi nowego exodusu, a z drugiej strony podkreślają,

⁴⁸ Rom-Shiloni 2011, 133; por. Southwood 2015, 334.

⁴⁹ Por. Williamson 1985, 129.

⁵⁰ Williamson 1987, 86.

iż to właśnie repatrianci tworzący wspólnotę powygnaniową potrzebują wciąż nowego exodusu. Co skłania Ezdrasza i Nehemiasza do takiej oceny sytuacji repatriantów?

3.2. Zniewolenie wspólnoty powygnaniowej

Historyczny exodus z Egiptu był wydarzeniem, które wyprowadziło Izraelitów z niewoli do wolności, z ziemi wygnania do własnej ziemi. Tymczasem w ocenie Ezdrasza i Nehemiasza exodus z Babilonii przekłada się na powrót do ziemi ojczyściej, jednakże nie przynosi całkowitego wyzwolenia, gdyż wciąż „jesteśmy niewolnikami”⁵¹.

Kontekst tej oceny jest różny. Ezdrasz formułuje ją wewnątrz modlitwy przeplatanej upomnieniami kierowanymi do wspólnoty zastanej w Jerozolimie, w której praktykuje się małżeństwa mieszane (Ezd 9,6–15)⁵². Odniesienia do przeszłej, grzesznej historii Izraela zamykają się w jednym wersecie (w. 7), zaś cała uwagą koncentruje się na aktualnej sytuacji wspólnoty powygnaniowej (ww. 8–9), która wciąż doświadcza niewoli (ww. 13–15). Wypowiedź Nehemiasza (Ne 9,6–37) w całości jest modlitwą pokutną, która przynosi retrospektywne spojrzenie na historię Izraela naznaczoną grzechem. To wyznanie winy ma miejsce w ramach liturgii pokutnej (por. 9,1–5), która w obecnym układzie księgi jest odpowiedzią na wspólnotową lekturę Księgi Prawa (rozdz. 8), przygotowując zarazem wspólnotę do odnowienia przymierza z Jahwe (rozdz. 10)⁵³. Modlitwa Nehemiasza przyjmuje formę refleksji teologicznej nad dziejami Izraela, które są powtarzającą się historią grzechu, kary i miłosierdzia⁵⁴. Punktem kulminacyjnym tej historii jest obecna sytuacja niewoli, w jakiej znalazła się wspólnota powygnaniowa (Ne 9,36–37).

Zniewolenie wspólnoty jest wyrażane różnymi terminami zbudowanymi na rdzeniu ^c-b-d, który w we wspólnym Ezdraszowi i Nehemiaszowi wyznaniu

⁵¹ Por. Grol 1999, 219.

⁵² Upomnienia są zauważane przede wszystkim w Ezd 9,13–14 (Ezdrasz zwraca się do wspólnoty), jakkolwiek również wypowiedź w 9,7–9 odbiega od charakterystyki właściwej modlitwie (Ezdrasz identyfikuje się ze wspólnotą, używając formy 1 pl, przywołując zarazem Boga w 3 sg). Por. dyskusję nad gatunkiem literackim Ezd 9,6–15 w: Williamson 1985, 128; Grol 1999, 210.

⁵³ Por. Becking 2018b, 255.

⁵⁴ Szczegółowa analiza tego paradygmatu w: Grol 1999, 216–218.

pojawia się w formie rzeczownika ʿāḇdīm. Ezdrasz mówi w tym kontekście o ʿāḇdūtēnū („naszej niewoli”), używając tego samego rzeczownika ʿāḇdūt, którym Nehemiasz określił niewolę Izraela w Egipcie (Ne 9,17). W Ne 5,18 pojawi się jeszcze termin ʿāḇōdā^h na określenie ciężkich prac narzuconych Judejczykom przez Persów. Można zatem wnioskować, iż zniewolenie, które dotyka wspólnotę powygnaniową Judy, ma charakter przede wszystkim polityczno-ekonomiczny. Repatrianci po powrocie do ziemi, którą Bóg dał ich przodkom, nie mogą korzystać z jej bogactw, gdyż te są albo bezpośrednio zabierane przez władze perskie (por. Ne 5,15.18; 9,36) albo też drenowane pośrednio w formie podatków królewskich (middat hammelek w Ne 5,4; por. Ezd 4,13; 7,24). Dochodzą do tego roboty przymusowe na rzecz lokalnych władz perskich, które, jak zauważa Nehemiasz, „władają naszymi ciałami i naszym bydłem według swego upodobania” (Ne 9,37; por. 5,15).

Pośrodku tego doświadczenia zniewolenia Ezdrasz zauważa „chwile wytchnienia w naszej niewoli” (miḥyā^h mēʿat bēʿāḇdūtēnū w Ezd 9,8; sam termin miḥyā^h w 9,9) ze strony królów perskich, którzy pozwalają im w ograniczony sposób na odbudowę Jerozolimy. Metaforycznie wyrażają to dwa terminy, którymi Ezdrasz określa rezultaty prac rekonstrukcyjnych przy świątyni i murach miasta⁵⁵. Pierwszy to yātēd („palik, kołek”) w 9,8. Chodzi o palik, który wbity w ziemię, naciąga i mocuje poły namiotu. Tak obrazowane warunki zamieszkania jawią się raczej skromne, jeśli nie biedne, do tego stosunkowo podatne są na zniszczenie. Drugi termin to gādēr („ogrodzenie”) w 9,9. Trudno w tym wypadku mówić o murze, który zwykle jest określany mianem ḥômā^h (por. Ne 1,3; 2,8 itd.). Natomiast rzeczownik gādēr odnosi się do niskiego murku wzniesionego z kamieni niepołączonych żadną zaprawą (por. Lb 22,24; Ps 62,4; Mi 7,11), który ma za zadanie nie tyle chronić jakiś teren (zamieszkania, pola, winnicy), co raczej oddzielać go od innych. Za tym obrazem kryje się ponownie metaforyczny zapis skromnych, mało trwałych konstrukcji, którymi repatrianci odbudowują ruiny miasta. Materialna sytuacja, w której znajdują się repatrianci, zdaniem Ezdrasza, potwierdza tylko ich stan niewoli, w której znajdują się po powrocie z wygnania.

⁵⁵ Por. Eskenazi 2023, 369–371; Balzaretta 1999, 102. Część komentatorów przywołane obrazy i interpretuje pozytywnie jako metafory Bożej opieki i wsparcia ze strony Persów dla repatriantów. W tym wypadku „kołek” miałby symbolizować trwałość umocowania odbudowanej świątyni, zaś ogrodzenie z kamienia czynić aluzję do zapewnionej przez władze perskie ochrony prowincji Judy przed zewnętrznymi nieprzyjaciółmi (por. Williamson 1985, 135–136; Blenkinsopp 1989, 184; Becking 2018b, 148–149).

Przyczyna takiego stanu rzeczy ma nie tylko podłoże polityczne, gdy zarówno Ezdrasz jak i Nehemiasz zwracają uwagę na wymiar religijny i moralny zniewolenia doświadczanego przez repatriantów. Czynią to poprzez odczytanie ich obecnej sytuacji w kontekście dotychczasowej historii Izraela, która po Abrahamie (por. Ne 9,8) jawi się historią niewierności ludu względem Jahwe. Nie znaczy to, że zniewolenie będące udziałem wspólnoty powygnaniowej jest konsekwencją grzechów popełnionych przez przodków. Obaj przywódcy mają świadomość grzesznej przeszłości Izraela, ale to nie grzechy przodków, lecz występkę repatriantów spowodowały, iż obecnie doświadczają niewoli we własnej ziemi. Ezdrasz wskazuje na praktykę małżeństw mieszanych, która wobec Boga jest aktem wiarołomstwa (ma'al w Ezd 9,2.4; 10,6; por. 10,2.10) polegającym na złamaniu Bożego przykazania (por. 9,10.14). Nehemiasz przyczynę obecnego zniewolenia odczytuje w ciągłości z przeszłą historią niewierności Izraela, w której cyklicznie powtarzały się akty nieposłuszeństwa względem Bożego prawa (Ne 9,16–17a.18.26.28a.29.34.35b)⁵⁶. Kiedy jednak dochodzi w swojej refleksji do chwili obecnej (por. wa'attā^h w 9,32.33), rozpoznaje winę wygnańców: „myśmy zawinili” (wa'ānaḥnū hirsā'nū w 9,33). Nehemiasz nie wyjaśnia, na czym polegałby występ repatriantów, jednakże trzymając się logiki wcześniej przedstawionej historii grzechu Izraela, niewierność powygnaniowej wspólnoty wyrażałaby się w nieposłuszeństwie względem Bożych przykazań i napomnień. Różnorodne akty nieposłuszeństwa względem Bożego prawa są ostatecznie wyrazem niesłużenia Bogu, jak wyzna Nehemiasz w 9,35: „nie służyli Tobie” (lō' 'āḇāḏūkā), by zaraz dodać: „Oto dzisiaj jesteśmy niewolnikami” (hinnē^h 'ānaḥnū hayyôm 'āḇāḏīm; 9,36). Jest zatem zależność, a zarazem alternatywa, między niesłużeniem Jahwe a niewolniczą służbą władzom perskim.

3.3. Wymiar osobowy nowego exodusu

Zniewolenie doświadczane przez wspólnotę powygnaniową nie sprowadza się zatem do kategorii wyłącznie polityczno-ekonomicznych, gdyż jest konsekwencją

⁵⁶ Zarzut nieposłuszeństwa jest artykułowany na różne sposoby. Izrael „nie słucha” Bożych przykazań (czasownik šāma' w Ne 9,16.17.29; 'āzan w Hi w 9,30); „nie czyni” ich ('āšāh w 9,34), „nie zważa” na nie (qāḇaš w Hi w 9,34), „odrzuca” je (šālak w 9,26), jest przeciw nim „zbuntowany” (mārāh w Hi i māraḏ w 9,25; por. mārī w 9,17), przeciw nim „grzeszy” (ḥāṭā' w 9,29). Niesuchanie Izrael jest też oddane metaforycznym obrazem twardego karku w 9,17.29.

odrzućenia służenia Bogu. W tej perspektywie drugi exodus pozostaje wciąż niedokończony, co rodzi potrzebę wciąż nowego exodusu. Tym można tłumaczyć powód, z którego w fabule Ezdrasza i Nehemiasza powroty kolejnych grup repatriantów są wpisywane w model nowego exodusu. Powygnaniowa wspólnota, mimo powrotu z wygnania babilońskiego do ziemi ojczystej, pozostaje wciąż zniewolona, i to nie tylko w wymiarze zewnętrznym. Potrzeba nowego wyjścia, które dokona się na płaszczyźnie wewnętrznej, przez odwrócenie się od występków, by oddać się na służbę Bogu (por. Ne 9,35).

Jeśli wypełnieniem programu narracyjnego, a tym samym drugiego exodusu w wymiarze materialnym (nie tylko geograficznym), jest odbudowa „domu Bożego” rozumianego jako miasto Jerozolima wraz z murami, wówczas rodzi się pytanie o moment, w którym w fabule Ezdrasza i Nehemiasza można mówić o dopełnieniu się exodusu wspólnoty powygnaniowej w wymiarze duchowym (osobowym). Ukończenie prac przy odbudowie murów miasta jest wzmiankowane w Ne 6,15–16, jednakże o poświęceniu murów mówi się dopiero w Ne 12,27–43. To przesunięcie w czasie, swoisty suspens w narracji, staje się zrozumiałe w kontekście wyznania Nehemiasza, iż „jesteśmy dzisiaj niewolnikami” (9,36). Powrót z wygnania wymaga nie tylko zewnętrznej odbudowy murów, które uczynią z Jerozolimy „miasto święte” (Ne 11,1). „Dom Boży”, w którym ma być celebrowana obecność Boga, nie sprowadza się tylko do przestrzeni sakralnej formalnie już poszerzonej, lecz wymaga nowej wspólnoty Izraela, która odda się na służbę Jahwe. To wspólnota ma stać się przestrzenią, w której czczony jest Bóg, nie tylko przez kult świątynny, ale również przez przestrzeganie szabatu i zachowywanie Prawa. W tym zawiera się dynamika exodusu wyznaczana czasownikiem *šûb* przywołanym kilka razy w modlitwie Nehemiasza. Exodus wymaga „odejścia” od złych czynów (9,35) i „powrotu” do Boga (9,26) i Jego prawa (9,29). Ten ruch należy do wspólnoty, która uznawszy swoje zniewolenie (9,36), odnawia swoje zobowiązanie przymierza względem Jahwe (rozdz. 10). Podpisany przez przedstawicieli ludu dokument jest określony termin *ʔāmānā^h* (10,1), a nie tradycyjnym zwrotem *bərît*. *ʔāmānā^h* wskazuje na coś trwałego, a tym samym wiernego. W modlitwie Nehemiasza, która doprowadziła do odnowienia przymierza, idea wierności była fundamentalna⁵⁷: Abraham został wybrany dlatego, że był wierny (*neʔēmān*; 9,8), zaś Bóg we wszystkim, co czyni, okazuje się wierny (*ʔēmet*; 9,33). Określając swoje zobowiązanie przymierza względem Jahwe mianem *ʔāmānā^h*, wspólnota wyraża swoją wolę dochowania wierności

⁵⁷ Balzaretto 1999, 162.

Jahwe, naśladowując tym samym wierność Abrahama. Tak rodzi się nowa wspólnota przymierza, wolna i wierna Bogu. Poświęcenie murów miasta – domu Bożego będzie w istocie konsekracją wspólnoty⁵⁸, gdyż przez akt oczyszczenia kapłanów i lewitów, a następnie ludu, bram i murów (Ne 12,30) dokonuje się przeniesienie sakralności przestrzennej na powygnaniową wspólnotę.

* * *

Podejście narracyjne do tekstu Ezdrasza i Nehemiasza pozwala stwierdzić, iż obecne w nich nawiązania do toposu exodusu stanowią kluczowy element fabuły tych ksiąg. Kolejne powroty wygnańców z Babilonii, począwszy od tego tuż po dekrete Cyrusa aż do pojawienia się w Jerozolimie Nehemiasza, są modelowane na drugi exodus. Zakłócenia w porządku chronologicznym, skutkiem czego jest nakładanie się exodusu kolejnych grup repatriantów, rodzi pytanie o powód sięgnięcia po taką strategię narracyjną. Śledząc fabułę pod kątem programu narracyjnego, szczególnie misji odbudowy „domu Bożego” w Jerozolimie przez powracających wygnańców (Ezd 1,2–3), można sądzić, iż ten cel osiągnięty zostaje dopiero z poświęceniem murów miasta odbudowanych wraz z powrotem Nehemiasza (Ne 12,27–43). Z tego też powodu część komentatorów uważa, iż powtarzający się w narracji model exodusu służy ukazaniu kolejnych powrotów z wygnania jako jednego wydarzenia exodusu, a tym samym wykazaniu, iż to właśnie repatrianci z Babilonii stanowią jedyną wspólnotę będącą spadkobiercą i sukcesorem przedwygnaniowego Izraela, który zrodził się podczas wyjścia z Egiptu. Ta interpretacja tylko częściowo odpowiada tożsamości narracyjnej powygnaniowej wspólnoty. Dwukrotnie bowiem wspólnota – ustami Ezdrasza i Nehemiasza – wyznaje, iż mimo powrotu z Babilonii do ziemi ojczyściej, pozostaje wciąż zniewolona (Ezd 9,9; Ne 9,36). To paradoksalne stwierdzenie ma wytłumaczenie nie tylko w sytuacji polityczno-ekonomicznej repatriantów, ale przede wszystkim w ich postawie nieposłuszeństwa wobec Bożego prawa, w czym pozostają w ciągłości z pokoleniami swoich przodków. Z tego też powodu powracający wciąż w narracji model wyjścia podkreśla właśnie ów stan zniewolenia, który wymaga nowego exodusu, już nie na płaszczyźnie geograficznej,

⁵⁸ Na wymiar konsekracyjny oczyszczenia ludu zwraca uwagę Tamar Eskenazi (Eskenazi 1988, 117–118). Oczyszczenie ludu nie miało charakteru czysto rytualnego, będącego warunkiem uczestniczenia w dalszej ceremonii, gdyż wcześniej temu samemu obrzędowi poddali się kapłani i lewici. W ten sposób nie tylko personel kultyczny, ale cała wspólnota tworzy lud święty.

ekonomicznej czy politycznej, ale na płaszczyźnie duchowej, egzystencjalnej, której wyrazem będzie powrót do Boga i Jego prawa. Ten właśnie wymiar exodusu stanowi doświadczenie, którego potrzebują nie tylko kolejne grupy repatriantów, ale również ci wszyscy, którzy są świadkami ich historii, dokonując – poprzez akt czytania – jej rekreacji w swoim życiu.

Bibliografia

- Abadie, Philippe. 1998. "Le Livre d'Edras. Un midrash de l'Exode?" *Transeuphratène* 14: 18–31.
- Ackroyd, Peter R. 1976. "God and People in the Chronicler's Presentation of Ezra." In: *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, ed. Joseph Coppens (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 41), 145–162. Gembloux: Duculot; Leuven: University Press.
- Alonso Schökel, Luis. 1996. *Salvezza e liberazione: l'Esodo* (Epifania della Parola). Bologna: Edizione Dehoniane.
- Anderson, Bernard W. 1962. "Exodus Typology in Second Isaiah." In: *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, eds. Bernard W. Anderson and Walter Harrelson, 177–195. New York: Harper & Brothers.
- Bänziger, Thomas. 2014. „Jauchzen und Weinen”: *Ambivalente Restauration in Jehud. Theologische Konzepte der Wiederherstellung in Esra-Nehemia*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Balzaretti, Claudio. 1999. *Esdra-Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 23). Milano: Figlie di San Paolo.
- Becking, Bob. 2018a. "Does Ezra Present the Return from Exile as a Second Exodus?" *Biblische Notizen. Neue Folge* 177: 63–73.
- Becking, Bob. 2018b. *Ezra-Nehemiah* (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven – Paris – Bristol, CT: Peeters.
- Bianchi, Francesco. 2011. *Esdra-Neemia. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 27). Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Blenkinsopp, Joseph. 1989. *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (Old Testament Library). London: SCM Press LTD.
- Eskenazi, Tamar Cohn. 1988. *In Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBL Monograph Series 36). Atlanta: Scholars.
- Eskenazi, Tamara Cohn. 1993. "Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period." *Currents in Research: Biblical Studies* 1: 59–86.

- Eskenazi, Tamar Cohn. 2023. *Ezra. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries 14A). New Haven – London: Yale University Press.
- Gersternberger, Erhard S. 2005. *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v.Ch.* (Biblische Enzyklopädie 8). Stuttgart: Kohlhammer.
- Grol, Harm W. M. van. 1998. "Exegesis of the Exile – Exegesis of Scripture? Ezra 9:6–9." In: *Intertextuality in Ugarit and Israel. Papers Read at the Tenth Joint Meeting of The Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België Held at Oxford, 1997*, ed. Johannes C. De Moor (Oudtestamentische studiën 40), 31–61. Leiden: Brill.
- Grol, Harm van. 1999. "'Indeed, Servants We Are': Ezra 9, Nehemiah 9 and 2 Chronicles 12 Compared." In: *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, eds. Marjo C.A. Korpel and Bob Becking (Oudtestamentische studiën 42), 209–227. Leiden: Brill.
- Holmgren, Fredric C. 1992. "Faithful Abraham and the 'amanâ Covenant Nehemiah 9,6–10,1." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104: 294–254.
- Japhet, Sara. 2006. "Periodization between History and Ideology II: Chronology and Ideology in Ezra–Nehemiah." In: *Judah and the Judeans in the Persian Period*, eds. Oded Lipschitz and Manfred Oeming, 491–508. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Knowles, Melody D. 2004. "Pilgrimage Imagery in the Returns in Ezra." *Journal of Biblical Literature* 123: 57–74.
- Koch, Klaus. 1974. "Ezra and the Origins of Judaism." *Journal of Semitic Studies* 19: 173–197.
- Leuchter, Mark. 2009. "Ezra's Mission and the Levites of Casiphia." In: *Community Identity in Judean Historiography. Biblical and Comparative Perspectives*, eds. Gary N. Knoppers and Kenneth A. Ristau, 173–196. Winona Lake, IN: Penn State University Press.
- Pakkala, Juha. 2004. *Ezra the Scribe. The Development of Ezra 7–10 and Nehemia 8* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 347). Berlin: Walter de Gruyter.
- Pawłowski, Zdzisław. 2003. *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13). Warszawa: Vocatio.
- Piani, Roberto. 2012. "The Return from the Exile in Ezra–Nehemiah: a Second exodus, a Re-conquest or a Re-establishment of the Status Quo Ante?" https://www.academia.edu/1822829/The_return_from_the_exile_in_Ezra_Nehemiah_a_second_exodus_a_re_conquest_or_a_re_establishment_of_the_status_quo_ante [dostęp: 26.08.2024].
- Rom-Shiloni, Dalit M. 2011. "From Ezekiel to Ezra–Nehemiah: Shifts of Group-Identities within Babylonian Exilic Ideology." In: *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, eds. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers and Manfred Oeming, 127–152. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

- Ska, Jean-Luis. 2022. „*I nostri padri ci hanno raccontato.*” *Introduzine all’analisi dei racconti dell’Antico Testamento. Nuova edizione* (Collana BIBLICA). Bologna: Edizione Dehoniane.
- Southwood, Katherine. 2015. “The Impact of the Second and Third-Generation Returnees as a Model for Understanding the Post-Exilic Context.” *Exile and Return. The Babylonian Context*, eds. Jonathan Stökl and Caroline Waerzeggers (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 478), 322–335. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Throntveit, Mark A. 1992. *Ezra-Nehemiah* (Interpretation). Louisville, KY: John Knox Press.
- Tiemeyer, Lena-Sofia. 2017. *Ezra-Nehemiah. An Introduction and Study Guide. Israel’s Quest for Identity* (T&T Clark Study Guides to the Old Testament 26). London: Bloomsbury T&T Clark.
- Williamson, Hugu Godfrey Maturin. 1983. “The Composition of Ezra I–VI.” *Journal of Theological Studies* 34: 1–30.
- Williamson, Hugu Godfrey Maturin. 1985. *Ezra, Nehemiah* (Word Biblical Commentary 16). Waco, TX : Word Books.
- Williamson, Hugu Godfrey Maturin. 1987. *Ezra and Nehemiah* (Old Testament Guides). Sheffield: JSOT.
- Yoo, Philip Young. 2017. *Ezra and the Second Wilderness*. Oxford: Oxford University Press.