



KS. TOMASZ TUŁODZIECKI

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

THOMAST@UMK.PL

ORCID: 0000-0002-7650-8543

INWESTYTURA ARCYKAPŁANA JOZUEGO W ZA 3,1–7

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2023.022>

Streszczenie. Tradycje literackie ST o kapłaństwie powstawały w różnych epokach i różnych okolicznościach. Znajdziemy je zarówno w księgach historycznych (Wj, Sdz, Kpł), jak i w dziełach prorockich (Oz i Za). Szczególne miejsce wśród nich zajmuje Dokument Kapłański (P), którego ślady znajdujemy nie tylko w samej Księdze Kapłańskiej, lecz również w wielu innych fragmentach Tory, poczynając od niektórych tekstów Księgi Rodzaju. Jest on świadectwem szczególnej roli i władzy kapłańskiej, która przeszła w ręce tego stanu w autonomicznym Państwie Judzkim, po niewoli babilońskiej. Pewnym uzupełnieniem tradycji przekazania prerogatyw dotyczących zarządzania świątynią jerozolimską i sprawowaniem funkcji liturgicznych jest tradycja prorocka powstała po niewoli babilońskiej, której świadectwem jest opis inwestytury arcykapłańskiej Jozuego, zachowany w Księdze Zachariasza (Za 3). Jest o tyle oryginalny, że nie zatrzymuje się na przypisaniu i potwierdzeniu kompetencji arcykapłana w zakresie kultu, lecz poszerza jego władzę w obszarze nauczania i zadań oraz funkcji społecznych. Arcykapłan w epoce drugiej świątyni przejął kompetencje, które przed niewolą babilońską należały do proroków i królów. Zwrócenie uwagi na kompleksowość powołania kapłańskiego w epoce powygnaniowej jest absolutnym „novum” proroka Zachariasza na tle innych tradycji kapłańskich ST.

Słowa kluczowe: arcykapłan, anioł, Jerozolima, monarchia, prorok, świątynia, oczyszczenie, szaty.

Abstract. The Investiture of the High Priest Joshua in Zechariah 3:1–7. The Old Testament literary traditions concerning the priesthood were created in different periods and under different circumstances. They can be found both in the historical books (Exodus, Judges, Leviticus) and in the prophetic works (Hosea and Zechariah). Featuring prominently among them is the Priestly source (P), traces of which are found not only in the book of Leviticus itself, but also in many other Torah passages, beginning with some of the Genesis texts. It bears witness to the special role and authority of the priests, which passed into the hands of this group in the autonomous state of Judah, after the Babylonian captivity. Complementing, in a way, the tradition of the transfer of prerogatives regarding the administration of the Jerusalem Temple and the performance of liturgical functions is the prophetic tradition that emerged after the Babylonian captivity, as evidenced by the description of Joshua's investiture as the high priest preserved in the book of Zechariah (chapter 3). The description is original in that it does not stop at ascribing and affirming the high priest's authority with regard to worship, instead expanding the scope of that authority to teaching and to social duties and responsibilities. In the Second Temple period, the high priest assumed the powers that had belonged to prophets and kings before the Babylonian captivity. The fact that he takes note of the complexity of the priestly vocation in the post-exile period is an absolute "novelty" in prophet Zechariah's writings in comparison with other Old Testament priestly traditions.

Keywords: high priest, angel, Jerusalem, monarchy, prophet, temple, purification, garments.

WPROWADZENIE

Nasze wyobrażenie o kapłaństwie ST opiera się najczęściej na dokumencie kapłańskim, oznaczanym w skrócie tradycją P. W tej stosunkowo młodej tradycji biblijnej kapłan jawi się jako ofiarnik podczas celebracji liturgicznych i funkcjonariusz kultu świątynnego w Jerozolimie. Jego głównym zadaniem było wyjednywanie przebaczenia u Boga Jahwe dla ludu Izraela poprzez liczne ofiary i rytuały związane z przelewaniem i pokropieniem krwią. Czuwał on również nad właściwą aplikacją różnorodnych przepisów zawartych w Torze, które rozstrzygały o tym, co jest rytualnie czyste, a co nim nie jest.

Na temat powstania dokumentu P powstało na przestrzeni lat bardzo wiele dzieł i komentarzy. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że redakcja tego dzieła datuje się na lata 550 do około 450 r. przed Chrystusem. Całość tej tradycji tworzy pewną fikcję literacką, której osnową jest wędrówka Izraela przez pustynię do ziemi obiecanej, podczas

której następuje ustanowienie urzędu arcykapłańskiego i funkcji kapłańskich. W tekście tym widać bardzo wiele powiązań ze świętym kapłaństwem Aaron i jego synów. Jednocześnie dokument P legitymizował cały porządek liturgiczno-ofiarniczy drugiej świątyni oraz potwierdzał kapłańskie prerogatywy rodu Sadokitów. Szczególną rolę w umacnianiu tej tradycji pełnią teksty zawarte pomiędzy Wj 25 a Lb 10 (szczególnie ważna w tym bloku tekstów jest cała Księga Kapłańska).

Należy jednak pamiętać, że tradycja kapłańska ST nie ograniczała się tylko do dokumentów zawartych w Torze, zwłaszcza w tradycji P. Przede wszystkim pisma Deuteronomisty, jak również niektóre tradycje prorockie podejmują ten temat. W samej Księdze Powtórzonego Prawa kapłani ukazani są przede wszystkim jako nauczyciele Tory i ostatnia instancja sądownicza. Ich funkcja liturgiczna schodzi w tym dziele na dalszy plan, co znacząco odróżnia tę tradycję od Kodeksu Świętości obecnego w Kpł. Warto również wspomnieć w tym miejscu historię lewity w Sdz 17–18, dzieje kapłanów z Szilo pod wodzą Helego w 1 Sm 1–3; tragedię kapłanów w sanktuarium w Nob 1 Sm 21–22 czy też krytykę postępowania kapłanów w monarchii północnej w dziele proroka Ozeasa (Oz 4–5). Ciekawe spostrzeżenia na temat postępowania i funkcji kapłańskich poza tradycją P odnajdziemy również w kilku Psalmach (np. 110 i 132) czy też u proroka Ezechiela (Ez 34).

Obok wyżej wymienionych tradycji literackich traktujących o kapłaństwie, poza samą tradycją P w Kodeksie Świętości Kpł 17–26, jeden tekst nieustannie przykuwa uwagę egzegetów. Mowa tu o szczególnej wizji proroka Zachariasza, która przedstawia odnowę urzędu arcykapłańskiego po niewoli babilońskiej i dotyczy kapłana Jozuego (Za 3,1–7). Jak powszechnie wiadomo, Księga Protozachariasza (Za 1–8) zawiera osiem tzw. nocnych widzeń proroka, z czego tylko wizja odnowienia zabrudzonych szat Jozuego budzi kontrowersje, co do czasu powstania i czasu redakcji w całości cyklu. Wielu autorów kwestionuje także jej apokaliptyczny charakter ze względu na użycie imion własnych historycznych postaci, przede wszystkim samego arcykapłana Jozuego¹.

¹ Proces redakcyjny, jaki stoi z włączeniem wizji Jozuego do całości dzieła Protozachariasza Za 1–7, budzi od dawna wiele kontrowersji. Nie jest celem tego opracowania dokładne studium tej dyskusji egzegetycznej. Niemniej jednak wypada wspomnieć, że interpretacje pracy redakcyjnej związanej z włączeniem wizji Jozuego do całości cyklu

Wydaje się również, że sam tekst wizji Za 3,1–7 nie dotyczy tylko arcykapłańskiej godności Jozuego i wynikających z niej prerogatyw, lecz łączy posługę kapłańską w II świątyni z dwoma innymi urządami, na których spoczywała odpowiedzialność za moralny i religijny stan narodu wybranego: prorockim i królewskim. Jak wiadomo, w odnowionym Państwie Judzkim nie przywrócono ustroju sprzed niewoli babilońskiej, czyli monarchii. Tym samym wygasła posługa proroków Jahwe nierozłącznie związana w urzędem królewskim w okresie pierwszej świątyni. Wydaje się, że tekst Za 3,1–7 jest swoistym manifestem ukazującym złożenie owej potrójnej władzy na barkach jednej osoby, w tym przypadku arcykapłana Jozuego. Wśród tradycji kapłańskich nie ma podobnego przekazu, który ukazywałby nowy, bardziej złożony charakter urzędu kapłańskiego w nowych realiach historycznych².

Celem niniejsze opracowania będzie zatem wydobywanie z zawilego tekstu wizji Za 3,1–7 owych trzech godności biblijnych: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej skupionych w jednym, arcykapłańskim ręką Jozuego. Drogą do ukazania tej nowej rzeczywistości teologicznej w dziejach biblij-

nocnych widzeń Protozachariasza idą w dwóch kierunkach: pierwsze zakłada, że obraz arcykapłana w Za 3,1–7 od początku stanowił składową całego zbioru wizji i wyszedł spod ręki samego proroka. Druga linia interpretacyjna odrzuca przynależność tekstu Za 3,1–7 do pierwotnego zbioru wizji. Według niej fragment ten ma charakter wtórny w całej Księdze Protozachariasza Za 1–8. Dodatkowo otwarty problem stanowi pochodzenie tekstu Za 3,1–7. Nawet jeśli jest on wtórnym i późnym materiałem redakcyjnym w Księdze Zachariasza to otwarte pozostaje pytanie, czy autorem bezpośrednim jest sam prorok, czy też jakiś późniejszy redaktor bądź uczeń. Więcej zwolenników znajduje teoria mówiąca o późniejszym dołączeniu wizji arcykapłana Jozuego do całości cyklu, który pierwotnie tworzyło siedem nocnych obrazów. „Szczegółową argumentację za takim porządkiem rzeczy podaje Christian Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 117 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 201–203; Joyce Baldwin, *Haggai, Zehariah, Malechai*, (TOTC, Leicester: Intervarsity, 1972), 85; Lena-Sofia Tiemeyer, „A Busy Night at the Heavenly Court,” *SEÅ* 71, (2006), 187.

² We współczesnej egzegezie Za nie brakuje interpretatorów, którzy odrzucają pogląd o łączeniu godności kapłańskiej, prorockiej i królewskiej w osobie arcykapłana Jozuego. Na podstawie wypowiedzi proroka w Za 3,7 ograniczają oni rolę Jozuego do restauracji liturgiczno-religijnej świątyni, a urząd kapłański zewężają do funkcji związanych z kultem na wzór kapłanów przed niewolą babilońską. Por. Michael Segal, „The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zehariah 3:7,” *JBL* 126, no 4 (2007), 717.

nego Izraela, będzie analiza poszczególnych słów i wyrażen, które reprezentują różne warstwy tradycji literackich ST, zwłaszcza prorockich i deuteronomistycznej. Będzie on równocześnie próbą odpowiedzi na pytanie: na ile kunszt literacki autora tego proroctwa, zdołał wykreować model nowego kapłana na miarę nowej epoki i nowych wyzwań. Pod tym względem tekst Za 3 jest przekazem wyjątkowym, gdyż w żadnej innej tradycji literackiej ST nie dochodzi do połączenia z urzędem kapłańskim, charyzmatu prorockiego i królewskiego w jednym ręku.

1. ARCYKAPŁAN JOZUE PRZED NIEBIAŃSKIM DWOREM (ZA 3,1–2)

Scena wizji zawartej w tekście Za 3,1–7 rozgrywa się w przestrzeni niebiańskiego dworu. Obecni są trzej konkretni bohaterowie: anioł Pana, szatan i arcykapłan Jozue oraz grupa bliżej nieokreślonych osób, którzy są na usługach anioła i wypełniają jego rozkazy (Za 3,4). O innych członkach niebiańskiej społeczności tekst nie wspomina. Wydaje się, że termin szatan w tym kontekście nie jest imieniem własnym, w odróżnieniu np. do tekstu 1 Krn 21,1. Nie chodzi tu zatem o złego ducha, który jako przeciwnik Boga odpowiedzialny jest za rozprzestrzenianie zła pośród stworzeń, lecz o pewną funkcję, która istniała na dworach imperatorów perskich. W takich przypadkach teksty biblijne poprzedzają hebrajski termin *śātān* (przeciwnik, oskarżyciel) rodzajnikiem określonym (por. Hb 1–2).

Rola osób określanych terminem szatan w państwie perskim sprowadzała się do dwóch głównych czynności. Po pierwsze do wywiadu w różnych prowincjach imperium i zbierania informacji o urzędnikach państwowych. Po drugie, do wysuwania przeciwko nim oskarżeń o ewentualną niełojalność bądź nadużycia na podstawie zdobytych wcześniej informacji³. Oficjalnie ludzi tych przedstawiano jako prokuratorów – oskarżycieli występujących z powództwa cywilnego przeciwko niełojalnym urzędnikom perskim i określano ich technicznym terminem *maz-*

³ Por. Adolf Leo Oppenheim, „The Eyes of the Lord,” *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968), 173–180; Peggy Lynne Day, „Abishai the śātān in 2 Samuel 19,17–24,” *The Catholic Biblical Quarterly* 49, no. 4 (Oct 1987): 545; Carol L. Meyers and Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8*, The Anchor Bible, vol. 25B (Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1987), 183–186.

kir awon (ten, który przypomina winę)⁴. W analizowanej przez nas wizji rola szatana również otwiera dwie drogi interpretacyjne: pojawia się tutaj albo jako oskarżyciel przed Bożym sądem, stawiający zarzuty wobec Jozuego albo jako oszczerca, który ma zamiar oczernić jego osobę w oczach anioła pańskiego. Być może podobieństw w jego działaniu należy poszukiwać w tekście 1 Krl 22. W Psalmie 109,6 pojawia się informacja o tym, że szatan jako oskarżyciel staje po prawicy oskarżonego. Dokładnie takiego zwrotu używa Zachariasz, mówiąc, że szatan stał po prawicy arcykapłana Jozuego. Można zatem przyjąć, że występuje on w tej wizji jako oskarżyciel. Istotne jest jednak to, że właściwie nie został on w ogóle dopuszczony do głosu, gdyż stan fizyczny i duchowy oskarżanego był już tak mizerny i upokarzający, że nie wymagał dalszych oskarżeń i wynikających z nich kolejnych kar⁵.

Warto zaznaczyć, że ów opłakany stan zewnętrzny i wewnętrzny arcykapłana Protozacharjasz opisał za pomocą bardzo wyszukanego terminu: **'ūr mūššāl mišrēpāh**, co oznacza nadpaloną głownię (polano) wyjęte z ognia. Podobnego zwrotu w księgach prorockich użył wcześniej Amos, określając nim cudownie ocalonych z dnia sądu Bożego, którzy zachowali cokolwiek z własnej substancji, ale ich wartość jest już niewielka (Am 4,11). Podobni są do nadpalonego kawałka drewna, który można powtórnie podpalić lub ponownie wrzucić do ognia, ale jego wartość ogrzewająca i podsycająca ogień została już stracona⁶. Kapłan Jozue w Za 3 symbolizuje upokarzający stan narodu wybranego, który doświadczył Bożego karanía w czasie niewoli i w pierwszych latach odbudowy państwa po powrocie z wygnania. Sam arcykapłan musiał również przejść przez rytualny obrzęd oczyszczenia. Teksty ST milczą wprawdzie na temat jego winy,

⁴ Por. Gerhard von Rad, "diabolos," w *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 2, Hrsg. von Gerhard Kittel (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977), 71–73; Gianfranco Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, T. 2, Zgłębiać Biblię (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2005), 27–28.

⁵ Por. Holger Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 302 (Berlin i New York: Walter de Gruyter, 2000), 148; Ryan Stokes, „Satan, YHWH's Executioner,” *JBL* 133 no. 2, (2014), 265; Florian Kreuzer, „Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?” *Biblica* 86, no. 4 (2005), 538–540.

⁶ Więcej na temat tajemniczego zwrotu **'ūr mūššāl mišrēpāh**, występującego zwłaszcza w Am 4,11, zob. Tomasz Tułodziecki, „Prorok Amos – Herold Bożej Kary i dnia Jahwe (Am 4,4–13),” *Collectanea Theologica* 85, no. 4 (2015), 71–81.

jednak targumy zarzucają jego synom wchodzenie w związki małżeńskie z pogankami, jak również niedopilnowanie współbraci na wygnaniu, kalamającymi się pogańskimi kultami i rytuałami. Wydaje się zatem, że powaga sytuacji i tworzenie całkowicie nowej perspektywy kapłańskiej po wygnaniu babilońskim wymagała też nowego rytu oczyszczenia, gdzie dawne obmycie wodą zastąpił żywioł ognia. W każdym razie symbolika ognia, w połączeniu z nałożeniem nowej szaty, sugeruje całkowitą zmianę jakości człowieka i spełnianych przez niego funkcji⁷.

Znamienne, że nowy rozdział rozumienia funkcji kapłańskich w tradycji Izraela po niewoli babilońskiej, którego prekursorem jest Jozue, nie jest obwarowany żadnymi warunkami pokuty, oczyszczenia czy nawrócenia. Bóg nie stawia Jozuemu żadnych wymagań, on sam w całej scenie pozostaje bierny. Teksty Za 1,17 i 2,16 wyjaśniają poniekąd, dlaczego Bóg jest tak hojny wobec kapłana podczas niebiańskiej audiencji. Powodem jest święte miasto Jeruzalem, które Bóg wybrał sobie na zawsze, a kiedy uznał on, że wypełniło ono i lud wybrany okres pokuty na wygnaniu, obdarza je i związanych z nim mieszkańców, przebaczeniem. W tym aspekcie prorok Zachariasz jest zgodny z myślą innych proroków, zwłaszcza Deuteroizajaszem i jego teologią wybrania (Iz 41,8–9; 43,10; 44,1; 44,1–2; 49,7).

O rozpoczęciu nowego czasu zbawienia informuje w całej scenie Anioł, którego rola jest podwójna: uzdolnienie Jozuego do ponownego sprawowania funkcji liturgicznych (nowa szata) i zakończenie działalności szatana, który przez długi czas oskarżał Izraela przed Bożym majestatem. Scena inwestytury Jozuego jest jednocześnie ostatecznym momentem usunięcia wszystkich grzechów Izraela, za które pokutował w niewoli. W wydarzeniach opisywanych w Za 3,1–3 pokuta osiągnęła swoją kulminację, a rola oskarżyciela (szatana), na ten moment została zakończona. Nie oznacza to jednak, że jest zakończona raz na zawsze. Wszystko zależy od wierności Izraela wobec Boga w nowym czasie, który rozpoczyna wyniesienie Jozuego na kapłański urząd.

⁷ Por. Luis Alonso-Schökel, José Luis Sicre Diaz, *I Profeti* (Roma: Borla, 1996), 1325.

2. KAPŁAŃSTWO JOZUEGO W ZA 3,3–5

Pierwszą godnością, jaka zostaje przywrócona Jozuemu, jest urząd kapłański. W tekście Za 3,1–7 chodzi o odnowę tej funkcji. Warto zaznaczyć, że w całej historii monarchii izraelskiej, zarówno zjednoczonej, jak i podzielonej na Izraela i Judę, kapłanów określano terminem **hakōhēn**, czyli po prostu kapłanami (1 Krl 4,2; 2 Krl 11,9; 12,8; 16,10; 22,10–14). W Księdze Zachariasza po raz pierwszy pojawia się tytuł arcykapłan (Za 3,1) i przypisywany jest on właśnie Jozuemu. Prorok określa go po prostu jako **hakōhēn hagādōl** (dosłownie: kapłan wielki). Podobny tytuł stosuje wobec Jozuego prorok Aggeusz. Obaj najważniejsi prorocy powygnaniowi stosują podobną terminologię kapłańską, wskazując jednocześnie na nową jakość tej funkcji. Być może fiasko odnowy monarchii związane z osobą Zorobabela spowodowało przeniesienie zainteresowanie i prerogatywy na innego kandydata. W tym przypadku wywodził się on z kręgów kapłańskich. Ponieważ zarówno odbudowana świątynia jerozolimskiej, jak i odradzający się stan kapłański i lewicki po niewoli, były pod szczególną opieką imperatorów perskich⁸, zaczęto postrzegać Jozuego nie tylko jako kapłana ofiarnika, ale także jako przedstawiciela innych wymiarów władzy. Sytuacja ta ulegnie pewnym modyfikacjom podczas pobytu w Jerozolimie namiestnika (**pehāh**) Nehemiasza (ok. 452r. przed Chr.), ale powróci, z całą intensywnością, gdy władzę tak kapłańską, jak i administracyjną przejmie kapłan Ezdrasz (Ezd 7,25; Ne 8,1)⁹.

Kapłani ST posiadali prerogatywy do sprawowania funkcji kapłańskich od chwili narodzin. Dziedziczyli tę godność przez fakt urodzenia się pokoleniu Lewiego, w rodzie kapłańskim, wywodzącym się od Aarona.

⁸ Teksty biblijne, zwłaszcza Ezd 4, wskazują na liczne zawirowania i niepokoje podczas odbudowy świątyni (4,6–22). Można przypuszczać, że sprawozdanie Samarytan o podjętych pracach wzbudziło niepokój u władców perskich. Tekst wymienia Kserksesa I i Artakserksesa I. Nie wydaje się jednak, aby ta informacja była wiarygodna, gdyż obaj ci królowie panowali już po Dariuszu I, który darzył Żydów wielką przychylnością i pozwolił najpierw na ukończenie prac w 515 r. przed Chr., a później na utrzymanie całego aparatu świątynnego (Ezd 6,1–15). Poza tym tekst Ezd 7 ukazuje, króla Artakserksesa (prawdopodobnie Artakserksesa I) jako wielkiego orędownika sprawy żydowskiej, protektora i mentora samego Ezdrasza i wielkiego sponsora wszelkich inwestycji związanych z funkcjonowaniem tzw. drugiej świątyni (por. Ezd 7,20–26).

⁹ Por. James. Claire. VanderKam, „Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariah 3,” CBQ 53, no. 3 (1991), 553–554.

Zrozumiałym jest, że Jozue nie spełniał tych funkcji podczas niewoli babilońskiej z racji barku aktywnego sanktuarium: świątynia jerozolimska leżała w gruzach, a w diasporze babilońskiej bark świadectw na temat istnienia podobnej alternatywnej struktury podczas trwania okresu wygnania. Koniec wspomnianego czasu pokuty domagał się więc przywrócenia urzędu kapłańskiego w pełnym blasku. Widzialnym znakiem tej odnowy jest rytuał nałożenia nowych szat. Obrzęd opisywany przez Protozachariasza w Za 3,1–3 jest wyraźnym nawiązaniem do tradycji historycznej zawartej w tekstach kapłańskich: Wj 28; Kpł 8 i 16¹⁰.

Zmiana szat podczas obrzędów liturgicznych pojawiała się dwukrotnie w tradycji kapłańskiej Izraela. W rytach przed niewolą babilońską każdorazowo, gdy na urząd wprowadzano nowego arcykapłana (a wraz z nim nowych kapłanów) następował obrzęd zmiany szat. Pierwowzorem tych obrzędów była inwestytura Aarona i jego synów (Wj 28,43; 29,4–5; Kpł 8,6–9). Nałożenie nowych szat poprzedzało dokładne obmycie ciała. Obmyty musiał być zarówno arcykapłan czy kapłani ofiarnicy, jak i zwierzęta na ofiarę. Bóg wymagał nieskazitelnej czystości. Symbolem tej nieskazitelności, była uroczysta suknia kapłańska zakładana na prostą tunikę. Suknia ta, po hebrajsku zwana **mē'īl**, tłumaczona jest po prostu przez niektórych autorów jako „nieskazitelność”¹¹.

W czasach drugiej świątyni obrzęd zmiany szat kapłańskich towarzyszył arcykapłanowi podczas sprawowania liturgii tzw. Yom Kippur. Stosowny przepis na tę okoliczność znajduje się w tekście Kpł 16,4. W obu przypadkach, zarówno w momencie inwestytury arcykapłańskiej, jak i w czasie Dnia Pojednania (Kpł 16 i Za 3) mowa jest też o oczyszczeniu z grzechów. W tekście Za 3 chodzi o grzech samego arcykapłana, w Kpł 16 o grzechy popełniane w obrębie przybytku i grzechy całego ludu, przy czym usuwając grzechy Izraela, kapłan według Kpł 16,23, ma już na sobie swoje własne szaty.

Warto wspomnieć, w tym kontekście, także o różnicach pomiędzy tradycją kapłańską, a tekstem inwestytury Jozuego w Za 3. Otóż tradycja kapłańska w Wj 24,4; Kpł 8,6 i 16,4 arcykapłan musiał dokonać gruntownego obmycia całego ciała (16,4). Tekst Za 3 nic o koniecznym obmyciu nie

¹⁰ Por. C. Jeremias, *Nachtgesichte*, 209.

¹¹ Por. Antoni Tronina, *Księga Kapłańska*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, T. 3 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2006), 144.

wspomina. Księga Zachariasza nie opisuje rytu namaszczenia arcykapłana, które wzmiankują z kolei Wj 29,7 i Kpł 8,12. U Protozachariasza Jozue nie sprawuje również funkcji ofiarniczych przewidzianych dla arcykapłana zarówno w momencie jego ustanowienia (Wj 29,10–12; Kpł 8,14–16), jak w Dniu Pojednania (Kpł 16,5–6). Poza tym Zachariasz prezentując postać Jozuego w Za 3, nie interesuje się w ogóle szczegółami jego powszednich zwykłych szat, a jedyną szczegółową uwagę czyni wobec jego nakrycia głowy.¹² Dodatkowo wypada zauważyć, że szaty tzw. szaty arcykapłana w tradycji kapłańskiej bywają charakteryzowane jako brudne i sprofanowane, a tym samym nieczyste dla kultu i liturgii, natomiast u Protozachariasza są ono po prostu symbolem jego osobistej winy. Wynika z tego również fakt i praktyka regularnych zmian odzienia podczas obchodów liturgicznych u arcykapłana w Wj i Kpł. Natomiast u Jozuego akt zmiany brudnych szat, na nowe i odświętne jest aktem jednorazowym i nieodwracalnym¹³.

Wszystkie te obserwacje na temat zmiany szat w chwili ustanowienia Jozuego nowym arcykapłanem prowadzą do wniosku, że autor tekstu Za 3 tylko pobieżnie i w sposób bardzo luźny korzystał z tradycji kapłańskiej opisanej w Wj 29, Kpł 8 i 16. Potwierdza to przede wszystkim słownictwo użyte w Za 3, które w żadnej mierze nie korzysta z opisów rytualnych związanych zwłaszcza z żydowskim Dniem Pojednania. Co więcej, oczekiwana w kontekście odnowionego kapłaństwa tematyka liturgiczna i ofiarnicza zostaje zastąpiona zupełnie innym typem słownictwa i tematyki, która bardziej przypomina aktywność dawnych proroków Izraela.

3. PROROCKA GODNOŚĆ ARCYKAPŁANA JOZUEGO

W czasach przed niewolą babilońską podział władzy w monarchii izraelskiej, tak zjednoczonej, jak i podzielonej, był bardzo klarowny. Administracja, wojsko czy gospodarka leżały w gestii króla, kwestie liturgicz-

¹² Szersze omówienie problematyki nakrycia głowy Jozuego podczas jego inwestytury, które może mieć charakter nie tylko ochronnego turbanu, ale i korony władcy podaje Marko Jauhiainen, „Turban and Crown Lost and Regained Ezekiel 21:29 and Zechriah's Zerah,” JBL 127, no. 3 (2008), 506–508.

¹³ Por. J. C. Vanderkam, „Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariach 3,” 558.

ne, ofiarnicze i zarząd świątynią spoczywał na barkach kapłanów, a nad całością, z woli samego Boga, czuwali prorocy. Do nich należały niejako zatwierdzenie zamiarów królewskich, niekiedy też ostrzeżenia i krytyka postępowania monarchów i kapłanów. Wystarczy przywołać tu epizody związane z pierwotnym projektem budowy świątyni przez Dawida (2 Sam 6), czy też jego grzech z Batszebą i krytyczną postawę proroka Natana wobec syna Jessego, gdy ten dopuścił się cudzołóstwa i morderstwa (2 Sm 12).

Po niewoli babilońskiej, zarówno królowie izraelscy, jak i towarzyszący monarchii prorocy, znikają z kart historii biblijnej. Dokładniejsza analiza słownictwa zastosowanego podczas inwestytury arcykapłana Jozuego pozwala przypuszczać, że prerogatywy wynikające z obu godności, tak królewskiej, jak i prorockiej, zostały scedowane na kapłanów, a arcykapłan Jozue jest tego wzorcowym przykładem. Warto przyjrzeć się bliżej przykładom terminologii prorockiej w tekście Za 3,1–7.

Pierwszym terminem jest bardzo rzadkie i problematyczne słowo: **šō'î**. Przymiotnik ten bywa tłumaczony jako „brudny” lub „brzydki”. Można powiedzieć, że jest to dość łagodne tłumaczenie, gdyż w sensie dosłownym termin ten odnosi się do ludzkiego kału. W takim sensie użyty został rzeczownik **šō'ā** w tekście Iz 36,12: „Lecz rabsak odrzekł: «Czy do pana twego i do ciebie posłał mnie pan mój, abym mówił te słowa? Czy nie do ludzi, którzy siedzą na murach, skazani na jedzenie swego **kału** i na picie swego moczu razem z wami?»”. Podobne wydźwięk posiadają teksty Pwt 23,14 i 2 Krl 18,27 gdzie mowa jest o usuwaniu ludzkiego **lajna** poza obóz, przy czym tekst z 2 Krl jest właściwie powtórzeniem wypowiedzi Iz 36,12. Formy czasownikowej w j. hebrajskim nie spotykamy¹⁴. W kontekście na uwagę zasługuje także użycie podobnego terminu **šō'ah** przez proroka Izajasza w dwóch innych tekstach 4,4; 28,8, a także wypowiedź Ezechiela w 4,12 (forma **šē'ah**). Warto postawić sobie pytanie dlaczego prorok Zachariasz, opisując wygląd Jozuego, a przede wszystkim stan jego szat, odwołał się do tak radykalnego słownictwa?

Warto zauważyć, że tekst Iz 28,8 dotyczy upadłych kapłanów i proroków, którym Izajasz zapowiada dzień sądu za ich naganne zachowa-

¹⁴ Por. Karl-Martin Beyse, „šō'î,” w *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, ed. by G. Johannes Botterwerck, Helmer Ringgren i Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids, Michigan: Williams B. Erdmans Publishing Company, 2012), 193–194.

nie, przede wszystkim za to, że swoimi odchodami i wymiocinami zanieczyścili świątynię. Miejsce kultu wykorzystywali na libacje alkoholowe i orgie za co poniosą zasłużoną karę. Z kolei Iz 4,4 odnosi się do dawnej winy upadłego miasta – córy Syjonu, którą Bóg poprzez swój sąd, uwolni od ciężącego nad nim grzechu. Tradycja mądrościowa, również wykorzystywała termin **šō’î**, aby podkreślić niewłaściwe relacje międzyludzkie. Chodzi tu o tekst Prz 30,11–14, gdzie pewna grupa zadufanych w sobie osób znieważa rodziców i osoby potrzebujące, i uważa siebie za lepszych od innych, nie zauważając, że od dawna ciąży na nich cały bagaż związany ze słowem **šō’î**. Ich zanieczyszczenie nie ma rytualnego charakteru, ale wynika z codziennej niegodziwości okazywanej współbraciom. Komentatorzy widzą w tym tekście nawiązanie do Iz 4,4, gdzie mowa jest o córce Syjonu, która swoje zanieczyszczenie, nabyła niejako na różnych polach, praktykując religijne, obyczajowe i liturgiczne nadużycia. Najdrażniejszym z nich jest grzech przelanej krwi niewinnych. Stąd pojawia się w komentarzach znak równości pomiędzy tym co wyrażą termin **šō’î**, a splamieniem się przelaniem krwi niewinnych (**dāmîm**)¹⁵.

Uwzględniając powyższe obserwacje, można stwierdzić, że wybór prorockiego terminu oznaczającego nieczystość **šō’î**, zamiast kapłańskiego synonimu **tāmā’** (być nieczystym rytualnie – Kpł 11,43; 15,4.19; 19,31; Lb 6,12) wynikał z szerszego zasięgu tego słowa, gdyż nie uwzględniał tylko przestrzeni kultu i liturgii, ale wszelkie przejawy ludzkiej działalności. Jest to znak, że prerogatywy i odpowiedzialność nowego kapłaństwa, a arcykapłana w szczególności nie będzie ograniczona tylko do przestrzeni rytualnej w nowej świątyni, ale obejmie różne dziedziny życia.

Na określenie nowej szaty arcykapłana Zachariasz wybrał bardzo rzadki termin **mahalāšōt**. W całym ST słowo to pojawia się jeszcze tylko raz i należy również do słownictwa prorockiego. Jest to ponownie zaskakujący zabieg literacki proroka, gdyż ST zna aż trzy terminy wywodzące się z tradycji kapłańskiej na określenie szat arcykapłana: **k^ctōnet** (tunika), **’ēpōd** (szata arcykapłana) i **m^c’il** (płaszcz). Rzeczownika **mahalāšōt** używa również prorok Izajasz w Iz 3,22 na określenie kosztownych szat ludzi

¹⁵ Por. Hans Wildberger, *Jesaja I. Kapitel 1–12*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, Bd. 10/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1980), 151.

majątnych, które często są symbolem pychy i wyzysku ubogich¹⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, że rzeczownik **mahalāšōt** wywodzi się od bardzo złożonego znaczeniowo czasownika **hālaš**. Posiada on aż cztery możliwe pola semantyczne, choć najczęściej tłumaczony bywa jako „ratować”. Wydaje się, że i w przypadku arcykapłana Jozuego właśnie taka interpretacja jest najbardziej prawdopodobna. W Za 3,2 Protozachariasz wspomina o cudownym wyratowania arcykapłana z ognia niczym nadpalonej głowni (**nūšal** – hophal od **hālaš**). Dar nowej szaty może być zatem rozumiany jako akt szczególnego ratunku ze strony Jahwe, który wyraża się przebaczeniem grzechów, jakie popełniła wspólnota ludu wybranego, na czele której staje teraz nowy arcykapłan.

Warto zwrócić uwagę również na terminologię związaną z samym aktem przebaczenia czy oczyszczenia z grzechów. Zwykle jest on wyrażany za pomocą czasownika **kāpar**, który bez wątplenia przynależy do terminologii kapłańskiej (Kpł 4,26.35; 9,7; 17,11). Protozachariasz, dla wyrażenia tej rzeczywistości wybrał inny termin, który nawiązuje raczej do tradycji historycznej i mądrościowej. Chodzi tu o czasownik **‘ābar**, który w księgach historycznych (1 Sm 12,13; 24,10; 1 Krn 21,8) oznacza tyle co „sprawić, aby coś zniknęło” (np. grzech) lub „zabrać przecz” (2 Krn 35,23). W tradycji prorockiej **‘ābar** pojawia się także w kontekstach przebaczenia, czy raczej powstrzymywania się od gniewu, gdzie Jahwe nosi się z zamiarem definitywnego zniszczenia Izraela. Prorok natomiast, przez swoje wstawiennictwo, wstrzymuje egzekucję wyroku. Słowo proroka pobudza Boga do darowania winy krnąbrnemu narodowi (Am 7,8; 8,2; Mi 7,18)¹⁷.

Zapowiadany przed niewolą babilońską sąd nad Izraelem ostatecznie miał swoje wypełnienie w latach spędzonych na obczyźnie. Prorok Zachariasz widział w działaniu Boga powściągliwość, które pozwoliło tzw. b^enê gôlāh powrócić do ojczyzny. Podobnie, jak u Micheasza (7,18),

¹⁶ Por. Tadeusz Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, T. 22, cz. 1 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010), 257–258.

¹⁷ Por. Hans Ferdinand Fuhs, „‘ābar,” w *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10, ed. by G. Johannes Botterwerck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Williams B. Erdmans Publishing Company, 1999), 420–422.

także u Zachariasza, właśnie ta powściągliwość i miłosierdzie Jahwe są teraz szansą na zawiązanie nowych pozytywnych relacji z Izraelem¹⁸.

Symboliczny charakter przebaczenia win i oczyszczenia z grzechów zawiera jeszcze jeden tekst prorocki z który, tak tematycznie, jak i językowo wiąże się opisem Za 3. Mowa tu o perykopie poświęconej powołaniu proroka Izajasza (Iz 6,1–8). Przede wszystkim obydwie fragmenty Iz 6,1–10 i Za 1–7 są wizjami, których akcja dzieje się, z dużym prawdopodobieństwem, w przestrzeni transcendentnej lub do niej nawiązuje. Obie rozpoczynają się od osobistego wyznania: „Ja widziałem (ujrzałem), ewentualnie: został mi ukazany [...]” W przypadku Izajasza prorok widzi przede wszystkim Boga na wysokim tronie, Zachariasz widzi natomiast arcykapłana w brudnych szatach na niebiańskim dworze. Dodatkowo warto wspomnieć, że obie wizje rozpoczynają się od wspomnienia konkretnej daty historycznej tego wydarzenia. W obu wizjach, obok dworu niebieskiego (aniołowie, serafiny, szatan) występuje tylko jedna osoba reprezentująca świat ziemski, czyli Izajasz i Jozue. Obu łączy fakt, że stają „brudni” przed Bożym majestatem i wymagają interwencji, która przywróci im utraconą czystość. Trzeba jednak zaznaczyć, że nieczystość w obu przypadkach określona jest za pomocą innych terminów. W przypadku Izajasza jest czasownik **tāmā'**, a u Jozuego przymiotnik **šō'i**. Sam akt oczyszczenia dokonuje się przez symboliczne działanie istot niebieskich (dotknięcie ust rozżarzoną węglą i zamiana brudnych szat na czyste), a zakończony jest terminem wrażliwym misję kandydata pośród

¹⁸ W tym miejscu wypada wspomnieć także o pewnych podobieństwach tematycznych i językowych Zachariasza z tekstami historycznymi, zwłaszcza z 2 Sm 12,13 i 24,10, które opisują przebaczenie win zaciągniętych przez króla Dawida. Związki literackie pomiędzy Za 3 i 2 Sm 12 i 24 mogłyby posłużyć do wykazania królewskich aspektów inwestytury Jozuego, które są obecne w tym opisie także poprzez inne szczegóły językowe. Zachariasz w opisie inwestytury Jozuego zawarł jednak dwie zasadnicze różnice w porównaniu z tekstami o przebaczeniu Dawidowi jego win i grzechów. Po pierwsze Dawid wyznaje swoją winę przed skierowaniem prośby do Boga o przebaczenie (2 Sm 24,10). Jozue takiej prośby do Boga nie kieruje. Po drugie Dawidowi zostaje przebaczone jego osobista wina, jednorazowy grzeszny akt cudzołóstwa połączony z wydaniem wyroku śmierci na męża uwiedzionej niewiasty. U Jozuego akt przebaczenia jest o wiele bardziej złożony i obejmuje całą winę całego narodu, którego arcykapłan jest wybranym reprezentantem.

konkretnej wspólnoty, choć w przypadku arcykapłana tekst nie mówi o tym bezpośrednio (Iz 6,9–10; Za 3,7)¹⁹.

Akt przebaczenia jakiejś konkretnej postaci historycznej poprzez symboliczne czynność spotykamy w całym ST tylko w tych dwóch scenach: Iz 6 i Za 3. Tym samym nie ma wątpliwości, że między obu tymi tekstami, jak i postaciami występuje bardzo ścisły związek literacki i teologiczny. Z historycznych względów można, z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że to Zachariasz wykorzystał opis powołania Izajasza, aby przedstawić inwestyturę arcykapłańską Jozuego. Trzeba jednak zaznaczyć, że bezpośrednich podobieństw czy zapożyczeń językowych między obu perykopami, jest bardzo mało²⁰.

Podsumowując obserwacje na temat związków literackich perykopy o powołaniu Jozuego na urząd arcykapłana po niewoli babilońskiej z tekstami prorockimi, nasuwa się podstawowy wniosek. Protozachariasz zastąpił w opisie inwestytury Jozuego podstawowe terminy tradycji kapłańskiej, słownictwem prorockim. Tym samym zasygnalizował pewną zasadniczą zmianę w postrzeganiu urzędu kapłańskiego i jego funkcji w nowej rzeczywistości związanej z drugą świątynią. Ta nowa jakość wyraża się w tym, że Jozue nie jest już tylko ofiarnikiem, ograniczonym do przestrzeni liturgicznej w przybytku, ale jest heroldem i znakiem wybawienia i przebaczenia, które Jahwe okazał Izraelowi. To dzieło Boże jest już faktem. Jozue jest powołany, aby je powszechnie proklamować. Funkcje ofiarnika i głównego liturga są dla tego zadania niewystarczające.

Jozue zostaje zatem związany z urzędem prorockim. Tym bardziej że jako taki urząd prorocki znany z czasów pierwszej świątyni, po niewoli babilońskiej został niejako wygaszony. W dużej mierze brało się to

¹⁹ Por. Jeremias, *Nachtgesichte*, 204–205.

²⁰ Należy wspomnieć, o kilku różnicach, jakie występują pomiędzy obydwoma opisami: po pierwsze Jozue pozostaje raczej pasywny podczas całej sceny, Izajasz natomiast działa, widzi i rozmawia. Po drugie prorok osobiście prowadzi dialog z Bogiem, a Jozue otrzymuje treść Bożego przekazu tylko za pomocą anioła. Po trzecie każda scena wprowadza na scenę inne postaci niebiańskiego dworu: Izajasz – serafiny, Zachariasz – szatana, który także jest jednym z bytów nieba. Po czwarte prorok otrzymuje swoje powołanie dopiero po spotkaniu z Bogiem, Jozue staje przed tronem Jahwe już jako doświadczony arcykapłan, który potrzebuje gruntownej odnowy swojej misji. Po piąte wreszcie Izajasz opisuje swoje własne przeżycia w pierwszej osobie, a wydarzenia związane z arcykapłanem przedstawione są z perspektywy osoby trzeciej. Por. Ryan Stokes, „Satan, YHWH's Executioner”, JBL 133 no. 2, 265.

z faktu braku przyzwolenia na utworzenie nowej monarchii przez imperatorów perskich. Zasadność istnienia urzędu prorockiego w formie znanej przed niewoli, czyli głównych krytyków urzędu królewskiego i związanych z tym przemian społecznych, nie miała więc racji bytu. W tę lukę zostaje wprowadzony arcykapłan Jozue i jego następcy, którzy nie tylko przez liturgię i kult, ale także przez słowo i nauczanie będą przypominać o bliskości Boga i jego łaskowości wobec nowej społeczności izraelskiej. Arcykapłan Jozue, w wizji Za 3,1–7, to zatem jednocześnie kapłan i nauczyciel – prorok. Kończąc ten etap obserwacji na temat przemiany osobowości arcykapłana Jozuego można zauważyć fakt swoistej rekaptulacji. Tak jak w czasach rodzenia się monarchii i powołania Samuela jego urząd kapłański zostaje niejako przysłonięty godnością prorocką (1 Sm 3,19–21), tak i w momencie odrodzenia państwowości po niewoli babilońskiej również godność kapłańska Jozuego zostaje niejako wzmocniona przez urząd proroka.

4. KRÓLEWSKA GODNOŚĆ ARCYKAPŁANA JOZUEGO

O władzy nad narodem wybranym w czasach przed niewolą babilońską można mówić na trzy sposoby. Za wymiar militarny, społeczny i poniekąd ekonomiczny odpowiedzialny był monarcha, za wymiar religijny, choć niekoniecznie duchowy, odpowiadali kapłani sprawujący czynności obrzędowo-liturgiczne. Z kolei w rękach proroków, przede wszystkim tych, którzy byli niezależni od dworu królewskiego, a tym samym wolni w przepowiadaniu, spoczywała władza duchowa nad sumieniami, tak władców, jak poszczególnych członków wspólnoty Izraela. O skupieniu w ręku arcykapłana Jozuego prerogatyw kapłańskich i prorockich już wspominaliśmy. Pozostaje otwartym pytanie: na ile urząd arcykapłański Jozuego po niewoli babilońskiej, zawierał w sobie także elementy władzy królewskiej? Oczywiście z racji ogólnej sytuacji politycznej, jak miała miejsce na terenach biblijnego starożytnego Bliskiego Wschodu, odtworzenie monarchii na warunkach sprzed niewoli, było całkowicie niemożliwe. Krótko mówiąc, nie leżało to w interesie Imperium Perskiego. Niemniej jednak w koncepcji autonomicznych nowych państw, które powstawały po dekrete Cyrusa, ich namiestnicy posiadali pewne narzędzia,

które wcześniej wykorzystywał król. Warto zapytać, przez analizę słownictwa w wizji Jozuego (Za 3,1–7), na ile prorok Zachariasz widział w osobie tego arcykapłana i jego następców także prerogatywy królewskie.

Podstawowy tekst wizji arcykapłana Jozuego kończy się dwoma zdaniami warunkowymi, które Anioł wypowiada w imieniu Pana Zastępów: „Jeżeli wytrwasz na moich drogach [...]” i „[...] jeżeli wiernie będziesz Mi służył [...]”. Obie formuły rozpoczynają się od tej samej partykuły warunku **ʾim** (*jeśli*), natomiast wyrażenie **hālak bidrākay**, czyli „na moich drogach” spotykamy bardzo często w słownictwie używanym przez autorów Deuteronomicznego Dzieła Historycznego (dtr). Nie ogranicza się do jednej konkretnej przestrzeni np. prawnej czy liturgiczno-obrzędowej, ale stanowi podstawę oceny postępowania danego króla, bądź także oskarżenia kierowanego wobec konkretnego monarchy. Redaktorzy dtr bądź wskazują na sukcesy króla, jeśli ten wiernie kroczył drogami Pana, bądź zarzucają królom, że nie kroczyli oni „drogami Jahwe” i ponoszą za to poważne konsekwencje (Pwt 5,33; 8,6; 1 Krl 2,3; 3,14; 11,33.38; 2 Krl 21,22). Najważniejszym przykładem pozytywnej oceny jest król Salomon, który w zamian za wierne kroczenie drogami Pana otrzymuje obietnice: sukcesów przy podejmowanych projektach i decyzjach (1 Krl 2,3), trwałości tronu (1 Krl 2,4) i długiego życia (1 Krl 3,14). Warto zauważyć, że również konkurent Salomona, król Jeroboam I otrzymuje obietnicę trwałej dynastii na wzór dawidowej (1 Krl 11,38).

Druga wypowiedź: **šamar mišmartî**, czyli „strzec moich zasad” jest chętnie stosowana nie tylko w słownictwie dtr, lecz również w teologii kapłańskiej. Prawie połowa tekstów, w których pojawia się ten zwrot, dotyczy działalności kapłanów i prawości w praktykowaniu różnych przepisów kultu. Stosują je w swoich wypowiedziach różni autorzy dotykający tematyki kultu, kapłaństwa i liturgii: Kpł 8,35; 22,9); 2 Krn 13,11; 23,6; Ne 12,45; Ez 44,8.16; 48,11. Jednak druga połowa tekstów zawierających wypowiedź **šamar mišmartî** należy już do słownictwa dueteronomicznego i można je interpretować jako nawoływanie czy zachętę Jahwe, aby wypełniać wolę Boga przez wierne przestrzeganie w życiu zasad spisanych w Torze.

Najważniejszą różnicą pomiędzy pierwszą grupą tekstów o charakterze kapłańskim a drugą, pochodzącą z tradycji deuteronomicznej, gdzie użyto zwrotu **šamar mišmartî**, są adresaci. W pierwszym przypadku, a więc kapłańskim, teksty kierowane są zawsze do pewnej określonej wspólnoty

lub mówią o pewnej zbiorowości. W drugiej grupie tekstów, czyli w tradycji dtr, wypowiedź **šamar mišmartî**, odnosi się raczej do poszczególnych osobowości. Jakkolwiek podstawowy tekst zawarty w Pwt 11,1 skierowany jest do całej wspólnoty Izraela, to jednak dwa inne charakterystyczne fragmenty odnoszą się już do wiodących postaci ST. Mowa tu o zaliczanym do tej tradycji fragmencie Rdz 26,5, gdzie bohaterem jest Abraham i tekście zapisanym w 1 Krl 2,3, gdzie Salomon staje przed wyborem swojej życiowej drogi. Ten drugi fragment jest stylizowanym przez redaktora dtr ojcowskim wywodem Dawida, kierowanym do syna mającego objąć po nim władzę. Dwa terminy są decydujące dla Salomona, aby jego królowanie było szczęśliwe i aby powiodły się wszystkie jego zamiary: musi „iść drogami Jahwe” i „przestrzegać jego praw, poleceń i nakazów”. Zatem tekst 1 Krl 2,3 zawiera dokładnie te same dwie wskazówki, jakie daje Anioł arcykapłanowi Jozue podczas jego inwestytury.

Zestawienie podobnych terminów w jednej wypowiedzi, czyli **hālak bidrākay** i **šamar mišmartî** występuje w ST tylko w dwóch interesujących nas tekstach, a więc w 1 Krl 2,3 i Za 3,7. Według opinii R. Hanharta zastosowano tu tzw. *parallelismus membrorum*, a podobieństwo literackie między wypowiedzią redaktora dtr i Protozachariaszem nie jest przypadkowe. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić tu zapożyczeniu przez proroka argumentacji historycznej podczas formułowania zobowiązań dla nowego odpowiedzialnego zwierzchnika nad wspólnotą narodu wybranego, w czasach drugiej świątyni. Właściwie można mówić tu nawet o dosłownym przeniesieniu obietnic królewskich na arcykapłana Jozuego²¹.

Analizując podobieństwo terminologiczne pomiędzy 1 Krl 2,3 i Za 3,7 warto zwrócić uwagę również na pewną ważną różnicę między tymi wypowiedziami. Dotyczy ona konsekwencji, jakie wynikają z dotrzymania lub niedotrzymania zasad postawionych Dawidowi i jego następcom oraz Jozuemu. Historia biblijnego Izraela czasów monarchii pełna jest przykładów złamania Bożych warunków przymierza przez Salomona i kolejnych królów z dynastii Dawida. Można powiedzieć, że tron Dawida, mimo obietnicy zawartej w 2 Sm 7,12–14, został ostatecznie obalony właśnie z tego powodu. Wykorzystanie tych samych warunków co w przy-

²¹ Por. Robert Hanhart, *Sacharja*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament*, Bd. 14/7 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1998), 193.

padku Dawida i jego następców w inwestyturze arcykapłana Jozuego jest dla tego ostatniego wielką szansą i nową możliwością²². Przede wszystkim wie, jakie błędy popełnili królowie i może się z nich wiele nauczyć. Oczywiście, nagrodą za wierne wypełnienie poleceń Jahwe przez Jozuego, nie będzie obietnica objęcie tronu królewskiego i zapoczątkowanie nowej dynastii. Ta perspektywa została skutecznie zablokowana przez Persów, a pierwszy kandydat, związany jeszcze z rodem Dawida, czyli Zorobabel, został w tajemniczych okolicznościach usunięty. Obietnica złożona arcykapłanowi Jozuemu ma zupełnie inny wymiar. Mianowicie nagrodą za to, że będzie on „chodził drogami Jahwe” i „przestrzegał jego praw, poleceń i nakazów”, będzie udział w niebiańskiej radzie samego Boga²³.

Wypełnienie czy dochowanie wierności dwom podstawowym warunkom zawartym w pierwszej części wypowiedzi Anioła (3,7a) łączy się z powierzeniem Jozuemu bardzo konkretnej odpowiedzialności. Ma on stać się „przełożonym domu Pana, dokładnie *Mojego domu*”. Wydaje się, że ten pierwszy obowiązek, ze względu na użycie czasownika **dîn**, może przedstawiać „tego, który sądzi mój dom lub prowadzi powództwo przeciwko komus”²⁴. Większość tekstów, w których pojawia się termin **dîn**, raczej nigdy nie odnosi się do budowli, lecz do jakiejś społeczności. Z kolei drugi urząd wymieniony w Za 3,7: **tišmōr et ḥaṣērî** – „stróż moich przedsionków” odnosi się raczej do czynności związanej z domem Bożym, czyli budynkiem drugiej świątyni. Łącząc ze sobą oba zobowiązania, można przypuszczać, że wypowiedz Anioła, reprezentującego samego Jahwe, powierza arcykapłanowi Jozuemu pieczę nad zgromadzeniem liturgicznym w nowym domu Bożym, zbudowanym na ruinach pierwszej świątyni²⁵. Podsumowując można przyjąć, że łączący oba nowe obowiązki Jozuego czasownik **dîn** może wyrażać dwie czynności: zarządzanie i są-

²² Por. Mark Boda, „Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zehariah 1:7–6:15,” *Journal of Hellenic Studies* 3, no. 10 (2001), 392–394.

²³ Por. Werner H. Schmidt, „Kritik am Königtum,” w *Vielfalt und Einheit des alttestamentlichen Glaubens*, Axel Graupner; Holger Delkurt; Alexander B. Ernst (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1995), 179.

²⁴ Por. Vinzenz Hamp, „dîn,” w *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, ed. by G. Johannes Botterwerck i Helmer Ringgren (Grand Rapids, Michigan: Williams B. Erdmans Publishing Company, 1988), 188.

²⁵ Por. Lars Gösta Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1950), 120.

dzenie. Z racji pochodzenia i pełnionego już urzędu dotyczą one przestrzeni kapłańsko-liturgicznej, a ze względu na upadek idei monarchicznej, przestrzeni społeczno-państwowej. Do niego zatem będzie należeć wydawanie wyroków i tzw. usprawiedliwienie, a nawet „rozgrzeszanie” (por. Pwt 17,8–9; Ez 44,24)²⁶. Głównym narzędziem w egzekwowaniu tych zadań będzie wiążące słowo arcykapłana – wybrańca Jahwe.

PODSUMOWANIE

Podsumowując, możemy powiedzieć, że autorowi wizji arcykapłana Jozuego chodziło o stworzenie modelu tożsamości kapłańskiej na miarę nowych czasów. Ten nowy kapłański wzorzec ma się wyrażać przede wszystkim troską o wprowadzenie i zachowanie właściwych praw Bożych w kontekście świątyni. Winien on zatem dbać o umiejętne podtrzymanie dialogu pomiędzy Panem, który mówi przez Prawo Tory, a ludem, który w świątyni słucha Słowa Bożego z ust ustanowionych tam urzędowych nauczycieli (urząd prorocki). Tak arcykapłan o nowej jakości pomaga też kształtować tożsamość powierzonej sobie wspólnoty, która – odpowiadając swoim życiem na Boże pouczenie – praktykuje świętość na co dzień wyrażaną najbardziej w szacunku do Bożego Prawa (Za 3,7). Posługa arcykapłańska nie jest bowiem nigdy sprawą czysto prywatną. Jego świętość osobista ma oddziaływać na innych, zwłaszcza w trudnej fazie odbudowy państwa (funkcja królewska), gdy załamały się nadzieje związane z odnową dynastii w osobie Zorobabela (Za 6,6–15).

Nowy model kapłana izraelskiego, który ukształtował się po niewoli babilońskiej, został niejako ukryty w opisie inwestytury arcykapłana Jozuego w Za 3. Celem niniejszego opracowania było wydobyć z tego kunsztownego opisu (wizji) tradycji literackich, które nawiązywały do trzech wiodącej godności w narodzie wybranym: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Wykorzystując słownictwo autora deuteronomicznego, przede wszystkim tradycje literackie Protoizjasza i Amosa, autor wizji Za 3 stworzył nową jakość kapłańską w odradzającym się autonomicznym Państwie Judzkim pod berłem Persów. Jak pokaże historia, ta złożo-

²⁶ Por. David L. Petersen, „Zechariah's Visions. A theological perspective,” *Vetus Testamentum* 34, no. 2 (April 1984), 205.

na z trzech wymiarów władza arcykapłańska nadana Jozuemu przejdzie na kolejnych kandydatów na tym urządzie i utrzyma się, aż do czasów NT. W tym momencie można postawić pytanie o konkretne przejawy tej potrójnej władzy w burzliwych wydarzeniach historycznych biblijnego Izraela w starożytności. Wystarczy przywołać tu historię Machabeuszy, przede wszystkim Jonatana, który z powodzeniem dzierżył w jednym ręku zarówno urząd arcykapłański, jak i naczelnego wodza, po śmierci Judy. (1 Mch 9,28–14,16). Jest to z pewnością ciekawe pole badawcze do dalszych poszukiwań naukowych, na ile kolejni arcykapłani powygnaniowej Judy byli także kapłanami, prorokami i kapłanami. Rodzi się też pytanie o wyrażenie tych godności w osobie samego Chrystusa, który jako arcykapłan dóbr przyszłych i Nowego Przymierza, równolegle postrzegany był jako prorok (Mt 16,13–14; Mk 8, 2728) i król (J 18, 35–37).

BIBLIOGRAFIA

- Alonso-Schökel, Luis, and José Luis Sicre Díaz. *I Profeti*, Roma: Borla, 1996.
- Baldwin, Joyce. *Haggai, Zehariah, Malechai*. TOTC. Leicester: Intervarsity, 1972.
- Beyse, Karl-Martin. „šō'î.” W *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12, edited by G. Johannes Botterwerck, Helmer Ringgren i Heinz-Josef Fabry, 195–197. Grand Rapids, Michigan: Williams B. Erdmans Publishing Company, 2012.
- Boda, Mark. „Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zehariah 1:7–6:15.” *Journal of Hellenic Studies* 3, no. 10 (2001): 379–404.
- Brzegowy, Tadeusz. *Księga Izajasza. Rozdziały 1–12*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, T. 22, cz. 1. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010.
- Day, Peggy Lynne. „Abishai the šātān in 2 Samuel 19,17–24.” *The Catholic Biblical Quarterly* 49, no. 4 (Oct 1987): 543–547.
- Delkurt, Holger. *Sacharjas Nachtgesichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 302. Berlin i New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Fuhs, Hans Ferdinand. „ābar.” W *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 10, edited by G. Johannes Botterwerck, Helmer Ringgren i Heinz-Josef Fabry, 408–425. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K.: Williams B. Erdmans Publishing Company, 1999.
- Hamp, Vinzenz. „dîn.” W *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 3, edited by G. Johannes Botterwerck i Helmer Ringgren, 187–194. Grand Rapids, Michigan: Williams B. Erdmans Publishing Company, 1988.
- Hanhart, Robert. *Sacharja*. Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd. 14/7. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1998.

- Jauhiainen, Marko. „Turban and Crown Lost and Regained Ezekiel 21:29 and Zechriah's Zemar.” *JBL* 127, no. 3 (2008): 501–511.
- Jeremias, Christian. *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 117. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Kreuzer, Florian. „Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?” *Biblica* 86, no. 4 (2005): 536–544.
- Meyers, Carol L. i Eric M. Meyers. *Haggai, Zechariah 1–8*. The Anchor Bible, vol. 25B. Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1987.
- Petersen, David L. „Zechariah's Visions. A theological perspective.” *Vetus Testamentum* 34, no. 2 (April 1984): 195–206.
- Rad von, Gerhard. „diabolos.” W *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 2, Herausgeber von Gerhard Kittel, 70–80. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.
- Ravasi, Gianfranco. *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, T. 2. *Zgłębiać Biblię*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2005.
- Rignell, Lars Gösta. *Die Nachtgesichte des Sacharja*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1950.
- Schmidt, Werner H. „Kritik am Königtum.” W *Vielfalt und Einheit des alttestamentlichen Glaubens*, Axel Graupner; Holger Delkurt; Alexander B. Ernst, 171–192. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1995.
- Segal, Michael. „The Responsibilities and Rewards of Joshua the High Priest according to Zechariah 3:7.” *JBL* 126, no 4 (2007): 717–734.
- Stokes, Rayn. „Satan, YHWH's Executioner.” *JBL* 133 no. 2, (2014): 251–270.
- Tiemeyer, Lena – Sofia. „A Busy Night at the Heavenly Court.” *SEÅ* 71, (2006): 187–207.
- Tronina, Antoni. *Księga Kapłańska*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, T. 3. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2006.
- Tułodziecki, Tomasz. „Prorok Amos – Herold Bożej Kary i dnia Jahwe (Am 4,4–13).” *Collectanea Theologica* 85, no. 4 (2015): 71–86.
- VanderKam, James Claire. „Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariah 3.” *CBQ* 53, no. 3 (1991): 553–570.
- Wildberger, Hans. *Jesaja I. Kapitel 1–12*. Biblischer Kommentar. Altes Testament, Bd. 10/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1980.