

KONTEKST HISTORYCZNY WYROCZNI MESJAŃSKICH

w Księdze Deutero-Zachariasza – przedmiotem interpretacji prorockiej czy źródłem inspiracji literackiej?

W badaniach nad rozwojem mesjanizmu starotestamentalnego wskazuje się często na trzy teksty z Księgi tzw. Deutero-Zachariasza, którym przypisuje się obecność idei mesjańskich: Za 9,1-10; 11,12b-13; 12,10-11. Treść tych wypowiedzi oraz ich interpretacja stanowią przedmiot ożywionej dyskusji wśród egzegetów i uważane są za jeden z najtrudniejszych problemów w całym *corpus profeticum*. Nie mniej kontrowersji budzi jednak także ich kontekst historyczny. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba zbadania, czy i w jakim sensie wydarzenia historyczne miały wpływ na idee mesjańskie w wyszczególnionych tekstach Deutero-Zachariasza. Celem zbadania tego zagadnienia w pierwszej kolejności omówiona zostanie kwestia jedności literackiej Za 1-8.9-11.12-14 (1), następnie tło historyczne, w ramach którego dokonywały się poszczególne etapy redakcji tej Księgi (2), a w końcu dokonana zostanie analiza egzegetyczna wskazanych tekstów, uznawanych za mesjańskie (3). Wyniki uzyskane dzięki powyższym etapom badawczym staną się podstawą do udzielenia odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu (4).

1. Problem jedności literackiej Księgi Zachariasza

Księga Zachariasza ma w opinii egzegetów generalnie dwie części: Za 1-8 i 9-14. Ten podział przyjmowany jest przez wszystkich badaczy ze względów historycznych, literackich i teologicznych. Szczegółowe odniesienia historyczne (por. Za 1,1.7; 7,1) obecne w pierwszej części, pozwalają datować ją na lata 520-518, a więc okres odbudowy świątyni po powrocie z wygnania babilońskiego, w którym aktywny udział mieli zarówno prorok Aggeusz, jak i Zachariasz. Problematyka charakterystyczna dla pierwszej części księgi (odbudowa świątyni, restauracja kultu, odniesienia do osoby Zorobabela, Jozuego i Dariusza) znika jednak w drugiej części tego dzieła. Czasem można znaleźć tu jedynie aluzje do niektórych koncepcji teologicznych Proto-Zachariasza. Dużą zmianę widać również od strony literackiej. Wizje, opisane

prozą w pierwszej osobie, charakterystyczne dla pierwszej części (Za 1,8-6,15), zastąpione zostają wyroczniami w trzeciej osobie, raz pisanymi prozą (Za 9-11,14), a raz w formie poetyckiej (Za 12-13)¹ Cała druga część jest ponadto mniej systematyczna strukturalnie niż pierwsza² Przypomina bardziej zbiór luźno połączonych prorockich mów niż systematyczny układ literacki. Łączy je jedynie tematyka odnowy Jerozolimy i eschatologiczny ton wypowiedzi, który, zwłaszcza w ostatniej części, przybiera wyraziste cechy apokaliptyczne (Za 12-14).

W ramach badań krytyczno-literackich proponowano różne datacje tego zbioru począwszy od 485 roku, przez okres dominacji Aleksandra Wielkiego, aż po czasy machabejskie. Należy przypuszczać jednak, że ostateczny kształt zbiór ten osiągnął przez rok 200 przed Chr., gdyż Syr 49,10 zna już kolekcję Dwunastu Ksiąg Proroków Mniejszych.

Od strony literackiej wyraźna jest formuła wprowadzająca: *maššā³ dābar-yhwh* (Wyrocznia, słowa Jahwe), która dzieli rozdziały 9-14 na dwie części (por. Za 9,1; 12,1). W związku z tym wielu badaczy mówi dziś, inspirując się badaniami nad Księgą Izajasza, o Proto-, Deutero- i Trito-Zachariaszu³

Badacze dzielą się jednak zasadniczo w ocenie różnic dostrzeganych pomiędzy trzema częściami tego dzieła. Dotyczy to zwłaszcza drugiej jego części (Za 9-14). Deissler⁴ uważa dla przykładu, że nie ma istotnych różnic w stylu i słownictwie pomiędzy Za 9-11 i Za 12-14, zaś Zenger⁵ przeciwnie, sądzi że te różnice są na tyle istotne, aby datować pierwszą część (Za 9-11) na IV wiek przed Chr., a drugą (Za 12-14) na okres początków epoki hellenistycznej w III wieku przed Chr. Takie rozciągnięcie w czasie historii powstania drugiej części Księgi jest podzielane zasadniczo przez wszystkich egzegetów. Problem dotyczy jednak sposobu spojrzenia na Księgę Zachariasza jako całość literacką. Nie ulega bowiem wątpliwości, że obok zasadniczych różnic historycznych i stylistycznych, jest w tym dziele wiele elementów pozwalających widzieć w nim przemyślaną jedność literacką. Istnieją przede wszystkim wspólne tematy łączące trzy części tego dzieła. Nic przewodnią stanowią tu przede wszystkim tradycje syjońskie z centralną rolą odnowionej Jerozolimy (Za 1,12-16; 2,1-13; 9,8-10; 14,1-21), powrót wygnańców (Za 8,7; 12,10), Duch Jahwe (Za 4,6; 12,10), kara dla obcych narodów (Za 1,18-21;

¹ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997, s. 280 elementy poetyckie dostrzega jedynie w Za 13,7-9.

² M. Görg, *Sacharja*, w: NBL III, s. 398 pisze, że brak tu *Basisfassung*.

³ E. Zenger, *Das Buch Sacharja*, w: tenże (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, s. 525-528. Propozycję tę propagowali Duhm (1911) i Eissfeldt (1934).

⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten III: Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (NEB), Würzburg 1988, s. 307. Podobnie M. Görg, *Sacharja (Buch)*, w: NBL III, s. 396.

⁵ E. Zenger, *Das Buch Sacharja*, s. 528-529.

14,12), oczyszczenie narodu dokonane przez Boga (Za 3,1-9; 5,1-11; 10,9; 12,10; 13,1-2; 14,20-21). Proroctwa historycznego Zachariasza nadal odgrywają istotną rolę w drugiej części dzieła (Za 9-14), choć sposób ich interpretacji ulega tu wyraźnej zmianie. Jedność księgi nie jest oparta na jednorodnej strukturze literackiej, jaką proponowali np., Lamarche⁶ czy Delcor⁷, ale na ciągłości i reinterpretacji tej samej tradycji prorockiej. Stąd wielu współczesnych badaczy opowiada się za określeniem Za 9-14 mianem antologii prorockiej, która byłaby dziełem tzw. szkoły Zachariasza⁸

Księgę tę należy ponadto postrzegać w kontekście całego zbioru Proroków Mniejszych. Świadomość schyłku tradycyjnej instytucji prorockiej na przełomie IV i III wieku, spowodowana upadkiem nadziei na restaurację monarchii w jej politycznym wymiarze oraz przesunięcie akcentów w eschatologii prorockiej, ewoluującej stopniowo w kierunku apokaliptyki, skierowały jednocześnie zainteresowania różnych kręgów z teokratycznej wspólnoty budującej swą tożsamość w oparciu o świątynię, kult i centralną rolę Tory, ku przemyśleniu dziedzictwa związanego z profetyzmem, jego reinterpretacją i potrzebą zachowania dla przyszłych pokoleń. Większą uwagę zwrócono na dorobek klasycznych proroków. Część tej pracy dokonana została przez tzw. szkoły prorockie, czyli kręgi, które utożsamiały się z dorobkiem wielkich postaci profetyzmu izraelskiego. Nie brakowało w tym okresie również przedstawicieli środowisk związanych z popularnym ekstatycznym rodzajem proroctwa (por. Za 13,2-6), które stanowiły wyzwanie dla zwolenników dotychczasowego dorobku prorockiego.

Gwałtowne zmiany, zachodzące na arenie wielkiej polityki, także nie pozostawały bez wpływu na sposób myślenia w odradzającej i konsolidującej się wspólnocie powygnaniowej w perskiej prowincji Jehud. W tej atmosferze prawdopodobnie narodził się zbiór Dwunastu Proroków Mniejszych⁹ który należy odczytywać jako przemyślaną całość literacko-teologiczną.

W tym kontekście warto zauważyć, że Księga Zachariasza łączy się tematycznie i historycznie z Księgami Aggeusza i Malachiasza¹⁰ Zapowiedź Aggeusza: „Ja jestem z wami! – Wyrocznia Jahwe” (Ag 1,13) uzyskuje swoje

⁶ P. Lemarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris 1961.

⁷ M. Delcor, *Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt*, RB 59(1952), s. 385-411.

⁸ L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Roma 1989, s. 1345; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14* (AB 25C), New York 1993, s. 27. Por. też dyskusję w: J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: S. Lach (red.), *Księgi Proroków Mniejszych II* (PŚST XII.2), Poznań 1968, s. 257-263.

⁹ Na ten temat szerzej por. H. Utzschneider, *Kunder oder Schreiber? Eine These zum Probleme der „Schriftprophetie“ auf Grund von Maleachi 1,6-2,9* (BEATAJ 19), Frankfurt a. Main- Bern New York - Paris 1989; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 28-29.

¹⁰ E.W. Conrad, *Zechariach* (NBC), Sheffield 1999, s. 16-22.

pełne wyjaśnienie dopiero przy lekturze Zachariasza i Malachiasza. Dla Księgi Aggeusza charakterystyczna jest konwencja pytań stawianych przez Jahwe, na które pełna odpowiedź pada w Za 1-6. Perykopę Za 7,1-3 otwiera pytanie ze strony mieszkańców Betel (Izrael). Właściwa odpowiedź na poruszoną przez nich kwestię znajduje się w Za 8,19. Zanim jednak prorok jej udzieli, odwołuje się do nauczania wcześniejszych proroków (Za 7,7.12). Jego odpowiedź przesuwają się stopniowo ku przyszłości (Za 8,1-23), a ostatnie słowa z tej sekcji (Za 8,20-23 zwł. w. 23) są nawiązaniem do Ag 1,13 i otwierają zarazem nowy krąg zagadnień związanych z uniwersalizmem zbawczym (por. uniwersalizm Boga Za 4,14; 6,5). Rozwinięciem tej koncepcji są trzy serie wyroczni: Za 9,1-11,17; 12,1-14,21 i Ml 1,1-4,6. Mimo różnic formalnych można mówić tu o logicznej sekwencji tych trzech bloków literackich. Wszystkie trzy części otwiera ta sama formuła początkowa (Za 9,1; 12,1; Ml 1,1). Biorąc pod uwagę, że zwrot: *bəyad mal'ākî* (Ml 1,1b) niekoniecznie musi być interpretowany jako dość dziwne imię własne (Malachiasz), ale również w sensie: „przez mojego posłańca”, można widzieć w Księdze Malachiasza trzecią część wyroczni stanowiącą kontynuację Za 9-14. Po pytaniach stawianych przez Jahwe (Aggeusz) i mieszkańców Północy (Zachariasz), pytania stawia teraz wspólnota oczekująca spełnienia się obietnic prorockich (Malachiasz).

Wydarzenia zapowiedziane przez trzy cykle wyroczni (Za 9-11 12-14; Ml 1-4) w pełni zasługują na miano zadziwiających, jak zapowiada to zresztą autorefleksja ze strony Jahwe obecna w końcowej części Proto-Zachariasza (por. Za 8,6). Są one jednocześnie nawiązaniem do zapowiedzi z Za 1,14-17; 2,6-12; 6,9-14. Patrząc z formalnego punktu widzenia wyrocznie wcześniejszych proroków odgrywają dużą rolę w obu częściach Księgi Zachariasza (Am 1,9-10 – Za 5,27-62; 9,1-8; Jr 25,34-38 – Za 11,1-3; Ez 38-48 – Za 14,1-4)¹¹, co dowodzi, że refleksja nad wspólnym dziedzictwem prorockim jest obecna na wszystkich etapach powstawania tego dzieła. Dokonuje się ona w kontekście zmian zarówno na arenie międzynarodowej, jak i wewnątrz wspólnoty powygnaniowej koncentrującej swą uwagę i nadzieje eschatologiczne na Jerozolimie i jej świątyni.

2. Kontekst historyczny

Odniesienia historyczne, proponowane przez badaczy, które mogłyby stać w tle Za 9-14, rozciągają się od czasów Jozjasza (641-609) aż po okres machabejski (II w. przed Chr.). Każda z tych propozycji konkretnego historycznego osadzenia poszczególnych tekstów Zachariaszowych równie

¹¹ R.L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Waco 1984, s. 242. Por. też wykaz wszystkich intertekstualnych odniesień w Za 9-14 z C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 41-43.

łatwo daje się przyjąć, jak i obalić. Dla współczesnej egzegezy nie ulega wątpliwości, że historyczny kontekst dla działalności proroka Zachariasza przypada na okres odbudowy świątyni po powrocie z wygnania babilońskiego (Za 1-8). Druga część księgi (Za 9-14) stanowi kontynuację tego dzieła, na co wskazują niektóre powiązania istniejące pomiędzy obiema częściami. Jest ona jednak mniej koherentna strukturalnie i przypomina, jak zostało to już powiedziane, bardziej antologię różnych tekstów. Poszczególne jej fragmenty musiały więc powstawać początkowo w różnych miejscach, inspirowane wydarzeniami, których dokładne odtworzenie jest dziś praktycznie niemożliwe. Zestawienie tych tekstów w formie jednej księgi jest jednak efektem przemyślanej koncepcji teologicznej i wynikało z chęci zachowania dziedzictwa prorockiego dla przyszłych pokoleń. Zmieniła się też koncepcja samego urzędu prorockiego: pojęcie „prorok” stało się w tym czasie tożsame z określeniem „święty pisarz”¹²

Nieszczęśliwie się składa, że okres dominacji perskiej jest najmniej znanym i udokumentowanym etapem w historii narodu wybranego. Poszczególne perykopy z Za 9-14 inspirowane były zapewne jakimiś konkretnymi wydarzeniami, ale rekonstrukcja ich kontekstu historycznego nastręcza dziś wiele trudności. Trzeba ponadto wziąć pod uwagę fakt, że eschatologiczno-apokaliptyczny charakter drugiej części Księgi Zachariasza nakazuje ostrożność w zbyt ścisłym łączeniu poszczególnych wypowiedzi z jakimś określonym wydarzeniem historycznym¹³

Analiza kontekstu historycznego, związanego z dominacją perską na starożytnym Bliskim Wschodzie, dostarcza szeregu ciekawych danych pozwalających odtworzyć procesy zachodzące na przestrzeni czasowej od Dariusza I (522-486), w czasie rządów którego ukończono odbudowę świątyni w Jerozolimie (515; por. Ezd 5,3-6,16), aż po czasy wojen Aleksandra Wielkiego (356-323), które położyły kres istnieniu imperium perskiego i rozpoczęły epokę hellenistyczną. Inskrypcje¹⁴ z okresu panowania Dariusza I informują historyków o licznych powstaniach antyperskich w Medii, Babilonii, Partii, Scytii i Egipcie. Był to czas niestabilności samego imperium, ale i rodzących się nadziei niepodległościowych wśród narodów zdominowanych przez Persów. Inskrypcje te nie wspominają jednak o rozruchach, które objęłyby prowincję Jehud. Na tej podstawie można wnioskować, że był to jeden

¹² H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seine Nachbarn in Grundzügen II* (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen ²1995, s. 472: „heilige Schriftsteller“

¹³ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 243-246 zvl. 246: “It is widely acknowledged that it is virtually impossible to explain the historical background of Zech 9-14”

¹⁴ Cennym źródłem informacji o tych wydarzeniach jest inskrypcja z Behistun, F. Malbran-Labat, *La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun*, Rome 1994, zvl. s. 93-103.

z powodów, dla którego wielu Judejczyków, dotąd nie przekonanych do repatriacji, wiązało teraz z powrotem do ojczyzny nadzieje na stabilność i spokój, zwłaszcza, że Babilonia była jednym z regionów objętych zarzewiem buntów¹⁵

Tajemnicze zniknięcie Zorobabela w trakcie odbudowy świątyni (widziano w nim Mesjasza i przyszłego władcę z rodu Dawida)¹⁶, związane być może z wyprawą Dariusza I przeciwko zbuntowanej satrapii w Egipcie (lata 518-517), położyło kres nadziejom na restaurację Królestwa Judzkiego. Uwaga kręgów władzy skupiła się więc na rekonstrukcji wspólnoty narodowej wokół świątyni jerozolimskiej i Tory (Ezdrasz-Nehemiasz), w efekcie czego powstała nowa, teokratyczna forma wspólnoty narodowej. Zgoda Persów na odbudowę świątyni, a nawet ich finansowa pomoc w tym przedsięwzięciu, sprawiły, że prowincja Jehud należała do najspokojniejszych rejonów rozległego imperium¹⁷

Wewnątrz wspólnoty powygnaniowej nastąpił jednak rozłam pomiędzy repatriantami babilońskimi i mieszkańcami Samarii, uważanymi przez tych pierwszych za element etnicznie i religijnie podejrzany (Ezd 4,1-3). Wiązało się to niewątpliwie z przesiedleńczą działalnością Asyryjczyków, w wyniku której ludność Samarii, choć wykazująca przywiązanie do tradycji Mojżeszowej, była jednak uważana za potomków ludów przywiezionych na te tereny z innych regionów imperium asyryjskiego. Od tego momentu można datować początek wrogości obu grup. To wówczas wybudowano na górze Garizim samarytańskie sanktuarium, a na czele sprawowanego tam kultu stanął Manasses, syn arcykapłana Joiady, którego Nehemiasz wygnał z Jerozolimy z powodu jego małżeństwa z córką gubernatora perskiego Sanballata (Ne 13,28; Józef Flawiusz, *Ant.* XI, 302-303).

Sytuacja Persji zaczęła się jednak pogarszać wraz z zakusami Dariusza, aby podbić mieszkających w Europie Greków. Seria klęsk poniesionych przez niego, z otwierającą je słynną bitwą pod Maratonem (490), spowodowała kolejną falę rebelii na opanowanych przez Persów terenach. Wewnętrzna rywalizacja pomiędzy poszczególnymi miastami jońskimi (zwł. Sparta i Ateny) nie pozwoliła Grekom początkowo należycie wykorzystać tych sukcesów. Porażki Persów przyczyniły się jednak do fali powstań antyperskich.

¹⁵ J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 446-447; G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis ²1994, s. 819-820.

¹⁶ Problem mesjańskich oczekiwań związanych z osobą Zorobabela nie jest do końca jasny (por. Ag 2,20-23; Za 4,6-9). Eschatologiczne elementy obecne w Za 3,1-10; 6,9-15 pozwalają sądzić, że teksty te bardziej odnoszą się do arcykapłana Jozuego niż Zorobabela. Być może w tle tej niejasności stoi kwestia integracji idei politycznego i religijnego przywódcy, albo problem wynika z faktu, że Zorobabel zmarł lub został usunięty z urzędu przez króla perskiego. B.E. Beyer, *Zerubbabel*, w: ABD VI, s. 1084-1086; M. Mulzer, *Serubbabel*, w: NBL III, s. 576-577

¹⁷ G.W. Ahlström, *The History*, s. 835.

Najważniejszymi, z punktu widzenia prowincji Jehud, było powstanie w Egipcie oraz seria rebelii, która objęła Ammonitów, Moabitów, Edomitów i Filistynów. Krótko po śmierci Dariusza I (486) ludy te najechały Judę i prawdopodobnie wówczas też miało miejsce drugie zburzenie Jerozolimy (485)¹⁸, co niewątpliwie wzmogło krytyczne nastawienie Judejczyków wobec obcych narodów.

Po śmierci Dariusza imperium perskim wstrząsały kolejne przewroty pałacowe i gwałtowne zmiany zachodzące na szczytach władzy. Wszystko to przyczyniało się do chaosu i osłabienia państwa¹⁹. Za panowania Artakserksesa II przeżyło ono całkowite załamanie, w wyniku którego wyzwoliła się na krótko satrapia egipska (401-342). Wydarzenia te nie pozostawały bez wpływu na Judę, zwłaszcza, że władcy Egiptu tradycyjnie mieli swoje interesy w tym regionie²⁰. Fala buntów objęła także miasta fenickie (351-348). Nie ominęła ona prawdopodobnie również Judei. Historycy określają ją mianem rewolty Tennesa, gdyż noszący to imię władca Sydonu rozpoczął tę serię powstań²¹. W tym samym czasie imperium perskie targane jest nadal ciągłymi zamachami i walką o tron. Kolejni władcy giną z rąk skrytobójców inspirowanych politycznymi układami i działalnością wysoko postawionego stratega dworu perskiego Bagosa (prawdopodobnie przyjaciela Artakserksesa III 358-337)²². Wydarzeniom tym, na zachodnich obrzeżach imperium, towarzyszy udana próba zjednoczenia Greków przeciwko Persom podjęta przez Filipa II Macedońskiego (359). Wszystko to zapowiadało bliski już kres państwa perskiego i niewątpliwie nie pozostawało bez wpływu na wyzwolenicze aspiracje w zdominowanych przez nie regionach.

Kiedy w 336 roku Aleksander Wielki zostaje następcą zamordowanego Filipa, realizując plany swego ojca, dokonuje inwazji na terytoria położone po drugiej stronie cieśniny Bosfor. Pokonuje Persów najpierw nad rzeką Granik w Jonii (334), a potem pod Issos (333), kładąc tym samym ostateczny kres perskiemu panowaniu na Bliskim Wschodzie i otwierając sobie drogę do Egiptu²³. Przemarsz jego wojsk przez miasta fenickie, Samarię i Judę musiał niewątpliwie zrobić duże wrażenie na ówczesnych mieszkańcach tych ziem. Poza Tyrem i Gazą żadne z nich nie stawiało mu oporu, a w Egipcie witany był wręcz jako wyzwoliciel. Okrutna rzeź niepokornych, zwłaszcza mieszkańców Tyru, którzy zdecydowali się na obronę przed wojskami Macedończyka, też

¹⁸ Tamże, s. 858.

¹⁹ B. Składanek, *Historia Persji I*, Warszawa 2004, s. 134-135.

²⁰ G.W. Ahlström, *The History*, s. 889.

²¹ D. Barag, *The Effects of the Tennes Rebellion on Palestine*, BASOR 183(1966), s. 6-12.

²² G.W. Ahlström, *The History*, s. 894; M. Van De Mierop, *A History of Ancient Near East ca. 3000-323 BE*, Malden - Oxford 2004, s. 273.

²³ B. Składanek, *Historia Persji*, s. 168-171.

zapewne odbiła się szerokim echem wśród innych narodów i być może z tego względu Jerozolima otworzyła swoje bramy przed zbliżającymi się Grekami unikając losu jaki spotkał Tyr. Relacja Józefa Flawiusza (*Ant.* XI 302-347) o pobycie Aleksandra w Jerozolimie i jego spotkaniu z urzędującym tam arcykapłanem oceniana jest przez historyków jako legendarna²⁴ Faktem jest natomiast, że ludność Judei przyjęła jego wojska przyjaźnie i pozostała mu wierna przez cały okres jego panowania. Inaczej było natomiast z mieszkańcami Samarii, którzy początkowo nawet wsparli militarnie armię Aleksandra, ale krótko potem, gdy Macedończyk przebywał w Egipcie, wywołali rozruchy stłumione krwawo przez Greków, co w efekcie zakończyło się formalną okupacją tych terenów.

Niektóre z tych wydarzeń, jak i ogólnie panująca w IV wieku atmosfera politycznych wstrząsów i rebelii miała niewątpliwie wpływ na autorów i redaktorów tekstów składających się na *Za 9-14*²⁵ Ustalenie jednak dokładnych historycznych odniesień poszczególnych wypowiedzi nie jest dziś możliwe. Wiele z nich miało charakter lokalny i nie wspomina się o nich w dostępnych źródłach dotyczących tego okresu. Należy jednak zbadać, czy koncepcja uniwersalnej władzy Jahwe nad światem i narodami, jak i akcent położony na przyszłe Królestwo Boga z centrum w Jerozolimie, mogą być owocem teologicznej interpretacji wspomnianych powyżej zawirowań politycznych lub przynajmniej stanowić inspirację dla ich literacko-teologicznej formy wyrazu.

3. Koncepcja Mesjasza w *Za 9-14*

Oczekiwania mesjańskie łączą się w Starym Testamencie przede wszystkim z prorocstwem Natana, dotyczącym przyszłości dynastii Dawidowej (2 Sm 7)²⁶ W *Za 9-14* zauważyć jednak można brak ścisłych odniesień do tej koncepcji mesjanizmu. Proroctwa Deutero-Zachariasza w większym niż dotąd stopniu akcentują ideę przyszłego Królestwa Bożego, a obraz samego Mesjasza jest w nich niejednorodny i nie ma bezpośrednich odniesień do potomka Dawidowego. Analiza historyczno-egzegetyczna wyroczni mesjańskich zawartych w *Za 9-14* powinna więc pomóc w dokładnym określeniu treści

²⁴ Na ten temat E. Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (BE 9), Stuttgart 2003, s. 38-39.

²⁵ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariach 9-14*, s. 19-28.

²⁶ Na temat tego tekstu D. Diadosz, *Przymierze Dawidowe w deuteronomistycznej historii Izraela*, VV 4(2003), s. 29-51; J. Lemański, *2 Sm 7,8-16 jako akt zawarcia przymierza*, w: W Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania* (Fs. J. Frankowski), Warszawa 2003, s. 187-203. Ogólnie o rozwoju idei Mesjasza por. M. de Jonge, *Messiah*, w: ABD IV s. 777-788; B. Lang, D. Zeller, *Messias*, w: NBL II, s. 781-786; J.T. Nelis, A. Lacocque, *Messianismo*, w: P.M. Bogaert i in. (red.), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, s. 844-850.

oczekiwań eschatologicznych związanych z osobą Mesjasza w Księdze Deutero-Zachariasza, źródeł ich inspiracji oraz wpływu, jaki miały na te oczekiwania wydarzenia historyczne zachodzące w tym okresie na arenie międzynarodowej.

3.1. Mesjasz – Król Pokoju (Za 9,9-10)

Pierwsza wyrocznia, którą należy przeanalizować, znajduje się w rozdziale dziewiątym. Wyraźnie nawiązuje ona do idei Mesjasza-Króla, jednak brak w niej bezpośrednich odniesień do dynastii Dawidowej. W wiernym tłumaczeniu brzmi ona następująco:

- (w. 9) **Raduj się wielce Córa Syjonu.**
 Wołaj radośnie Córa Jeruzalem.
 OTO TWÓJ KRÓL PRZYCHODZI DO CIEBIE.
 Sprawiedliwy i ocalony;
 Pokorny - wjeżdża na ośle,
 oślęciu, źrebięciu oślicy.
- (w. 10) **Zniszczy rydwany z Efraima i konie z Jeruzalem.**
 Zniszczy łuk wojenny
 I powie pokój dla narodów.
 A Jego panowanie od morza do morza
 Od rzeki aż po krańce ziemi.

Kontekst bliższy dla powyższej wyroczni stanowi zwycięski pochód Boga Izraela przez miasta fenickie i filistyńskie (Za 9,1-8), w którym wielu egzegetów doszukuje się aluzji do marszu Aleksandra Wielkiego w kierunku Egiptu. Perykopę otwiera uroczysta deklaracja, iż wszystkie pokolenia Izraela należą do Jahwe (w. 1), a kończy zapowiedź, iż Bóg będzie stróżem i obroną swego domu (w. 8). Analizowana tu perykopa (Za 9,9-10) wydaje się zatem stanowić ilustrację, w jaki sposób będzie to możliwe. Wzajemny stosunek obu tekstów opiera się na kontraście pomiędzy zwycięskim pochodem Jahwe w roli wojownika, a nadejściem Króla Pokoju wkraczającego do Jerozolimy. Tuż za wyrocznią o Mesjaszu – Królu Pokoju, prorok kontynuuje bowiem swoją relację o aktywności militarnej Jahwe, mającą na celu ocalenie Izraela i powrót wygnańców Efraima (Za 9,11-10,12).

Podwójne wezwanie do radości i uniwersalizm zbawienia, skoncentrowany na Jerozolimie, przypomina język i idee zawarte w proroctwie Proto-Zachariasza (por. Za 9,9a i Za 2,10-17 zwł. ww. 14-15; por. też Iz 9,1-6; 11,1-9; 52,9; So 3,14)²⁷ Oba metaforyczne zwroty: Córa Syjonu, Córa

²⁷ A. Kubik, *Mesjasz pokornym królem pokoju u Za 9,9-10*, SThHŚO 3(1973), s. 149-161.

Jeruzalem, są paralelne względem siebie. Określają Jerozolimę, jej świątynię i mieszkańców. Są więc personifikacją miejsca – świętego miasta Jeruzalem²⁸ które staje się centrum świata ze względu na obecnego w nim Mesjasza. Mesjanizm tego rodzaju jest obecny w przepowiadaniu wielu wcześniejszych proroków, jednak szczególne *Sitz im Leben* tego języka, związanego z Syjonem jako centrum zbawienia świata stanowią psalmy²⁹

Prorok podaje racje dla tej radości, do wyrażenia której wzywa Jerozolimę i Syjon (ww. 9b-10). Termin *hinnēh* wraz z czasownikiem *bw*² (por. Za 2,14; So 3,14nn) akcentuje spełnienie się zapowiedzi przyjścia oczekiwanego Mesjasza-Króla. Jahwe ukazany jest w obrazie Króla (por. twój król - *malkkēk*), ale też i Wojownika, który przynosi zwycięstwo nad narodami i gromadzi swój lud w Jerozolimie. Ton wypowiedzi jest pokojowy, a aspekt królewskości wyraźny. Nowy władca inauguruje jednocześnie nową erę w życiu narodu – czasy pokoju i dobrobytu. Ruchy mesjańskie z okresu perskiego miały różny charakter. Część z nich podążała w kierunku zbrojnego powstania i walki o niepodległość, część natomiast koncentrowała się na interwencji samego Jahwe przeciwstawiając się zbrojnej akcji. Zachariasz wyraźnie opowiada się za drugim rodzajem oczekiwań (por. Za 4,6), a tekst Za 9,9-10 jest rozwinięciem tej jego idei³⁰

Nowy władca opisany jest za pomocą trzech określeń, których sens przywołuje to, co Proto-Zachariasz zapowiadał wcześniej w odniesieniu do Zorobabela (por. Za 4,6). Termin *šaddîq* generalnie przyjmuje sens: „sprawiedliwy” Izajasz stosował go do Cyrusa (Iz 41,2 por. 45,8; 51,5), widząc w nim narzędzie Jahwe. Czasem kontekst pozwala nadać mu aspekty militarne (2 Sm 23,3; Jr 23,5). Meyers³¹ podkreśla jednak, że w analizowanym tekście wyraża on aspekt legalności dynastycznej nowego władcy i łączy go z wypowiedziami Za 3,8; 6,12 (por. użyty tu rzeczownik *šemaḥ* – „odrośl” z Jr 23,5; 33,15: *šemaḥ šaddîq*). W odróżnieniu od Proto-Zachariasza, tym razem jednak wypowiedź ma mniej doczesny sens i wybiega bardziej w eschatologiczną przyszłość. Jest więc, według cytowanego autora, reinterpretacją wcześniejszego proroctwa. Utrzymanie sprawiedliwości jest podstawowym zadaniem króla, a miarą jego wypełnienia jest w sposób szczególny stosunek do ubogich. Wykonanie tego zadania jest gwarantem dotrzymania przymierza zawartego z Jahwe (2 Sm 23,1-7).

²⁸ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 121-122.

²⁹ Na ten temat B.C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOT.S 41), Sheffield 1987.

³⁰ J. Blenkinsopp, *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997, s. 261.

³¹ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 125-126.

Drugie z określeń, opisujących nadchodzącego władcę, to *nôšā^c* imiesłów nifal od *yš^c* - „być uratowanym, ocalonym” Egzegeci tłumacza go zwykle w sensie „zwycięski”³² Trudności ze zrozumieniem tego terminu mieli już starożytni tłumacze. Forma imiesłowu nifal od tego rdzenia czasownikowego, występuje jeszcze w Pwt 33,29; Ps 33,16. Na podstawie powyższych tekstów można wnioskować, że w obecnym kontekście należy zachować jego podstawowe znaczenie. Jahwe odniósł zwycięstwo militarne i dzięki temu król może powrócić do Jerozolimy³³ Jego pozycja królewska zależy więc od Bożego działania (por. Ps 110).

Powyższy status króla implikuje także kolejna cecha: jest on pokorny *‘ānī*. Taki sens rdzenia *‘nh* jest dość rzadki (Ps 25,16; 86,1 – 1 os., 2 Sm 22,28; Iz 66,2; So 3,12 lud Izraela). Pokora władcy wynika z jego statusu – jest zależny od Boga³⁴, ale nie można wykluczyć, że stoi za nią także doświadczenie niedoskonałości systemu monarchicznego. Jej przejawem mogą być także wcześniejsze wypowiedzi z Iz 11,1 i Mi 5,1. Być może autor ma na myśli także przykład Mojżesza (Lb 12,3) i sługi Jahwe (Iz 53,4). Ten sens ostatniego z określeń uwydatnia dodatkowo obraz króla wjeżdżającego na osie. Władcy Izraela zwykle używali mułów (2 Sm 13,29; 1 Krl 1,33.38). Tekst może jednak nawiązywać do prorocтва z Rdz 49,10-11. Osioł był ponadto zwierzęciem, którego dosiadali charyzmatyczni przywódcy z epoki sędziów (Sdz 5,10; 10,4; 12,14). Konie i wozy zwykle reprezentują kontekst militarny (por. Ag 2,22; Za 6,1-6), a nowy władca, co za chwilę zostanie pokreślone, przynosi pokój. Wejście przyszłego władcy z rodu Dawida do Jerozolimy opisywał także prorok Jeremiasz (Jr 17,25; 22,4). Choć jego prorocтво zakładało użycie wozów i koni, to jednak sam wjazd, podobnie jak tu, wyrażony był za pomocą czasownika *rkb* – „jechać wierzchem” Podkreślenie w układzie paralelnym, że chodzi nie tyle o dorosłego osła w ogólnym tego słowa znaczeniu (*ḥāmôr*), ale o małe osie, źrebię oslicy (*‘ayir ben-‘ātōnōt*), jeszcze bardziej uwydatnia aspekt pokory i pokojowego wkroczenia Króla do Jerozolimy³⁵ W intencję badanego tekstu dobrze wpisuje się jego nowotestamentalna aplikacja z Mt 21,5 oraz J 12,15.

Nowy król jest także zwiastunem pokoju (Za 9,10). Zniszczenie narzędzi wojennych wiązało z osobą Mesjasza już wcześniejsi prorocy (w. 10a; por. Iz 2,4; 9,3; Mi 4,1-3; 5,9; Ps 76). Jak wynika z kolejności, jest to niezbędnym warunkiem, aby mógł on obwieścić pokój wszystkim narodom (w. 10b) i objąć swym panowaniem całą ziemię (w. 10c). Przywołuje się teraz Efraima i Jerozolimę, symbole odpowiednio Izraela i Judy, jako miejsca

³² Taki sens preferuje np. J. Homerski, *Księga Zachariasza*, s. 377.

³³ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 126-127

³⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten III*, s. 296.

³⁵ W.T. In der Schmitt, *ḥāmôr*, w: TDOT IV, s. 465-470 zwł. 466-469.

aktywności nowego władcy mającej na celu zniszczenie wszelkiej broni. Autor ma więc na myśli całe terytorium dawnej monarchii Dawidowej. Wozy bojowe, konie i łuk wojownika przywodzą na myśl całe spektrum narzędzi wojennych reprezentatywnych dla ówczesnej armii. Jeśli przyjąć, że łucznicy stanowią najbardziej ofensywną formację piechoty³⁶, a wozy bojowe i kawaleria bez wątpienia były formacjami używanymi przede wszystkim do ataku, to można sądzić, że wypowiedź ma na celu pokreślenie zniszczenia sił inwazyjnych i uniemożliwienie podjęcia jakichkolwiek działań wojennych przez nieprzyjaciół narodu wybranego. Działanie to nie ma jednak na celu zemsty lub odwetu na narodach (*gōyîm*). Nowy władca Jerozolimy obwieści im bowiem pokój (w. 10b).

Termin *dbr*, w swym podstawowym znaczeniu, oznacza mowę, ale razem z partykułą *lā* może przyjąć sens obietnicy (por. Rdz 24,7)³⁷ Pokój (*šālôm*) należy do języka eschatologii prorockiej. W drugiej części Księgi Zachariasza termin ten pojawia się tylko raz, ale Proto-Zachariasz używał go czterokrotnie (Za 8,10.12.16.19) zapowiadając czasy mesjańskie (por. Iz 2,4; Mi 4,3). Nie chodzi więc tylko o ustanie przemocy i wojen w relacjach pomiędzy narodami, ale i o pokój w stosunkach pomiędzy Bogiem i wszystkimi narodami³⁸

Panowanie (*māšal*) Króla Mesjasza ma zasięg uniwersalny i obejmuje cały znany autorowi świat (w. 10c)³⁹ Idea ta wiąże się bez wątpienia z deklarowaną przez Proto-Zachariasza koncepcją Jahwe w roli Boga całej ziemi (por. Za 1,11; 4,10.14; 5,3.6; 6,5). Autorzy biblijni często z pomocą użytego tu terminu wyrażali władzę swego Boga nad innymi narodami (Iz 40,10; Ps 22,29; 59,14; 1 Krn 29,12), ale także opisywali nim panowanie obcych ludów nad Izraelem (Sdz 14,4; 15,11: Filistyni; Ps 105,20: Egipt; Iz 14,5; Jr 51,46: Babilonia). Deklaracja ma więc charakter eschatologiczny i wyraża przywrócenie właściwego stanu rzeczy w atmosferze uniwersalnego pokoju, jakim nowy Król, działając mocą Jahwe, obdarzy wszystkie narody włącznie ze zjednoczonymi Izraelem i Judą.

Podsumowując powyższą analizę można zgodzić się z opinią tych egzegetów, którzy uważają, że treść perykopy Za 9,9-10, wraz z jej kontekstem, dobrze wpisują się w wydarzenia związane z przemarszem wojsk Aleksandra Wielkiego przez Syrię i Palestynę po bitwie pod Issos (333). Zniszczenie opornych miast, jak Tyr i Gaza oraz ocalenie przed tym samym losem

³⁶ Tak T.R. Hobbs, *L'arte della Guerra nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997, s. 137

³⁷ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 134.

³⁸ A. Deissler, *Zwölfpropheten III*, s. 297

³⁹ Szczegółowa analizę terminów użytych w tym wierszu potwierdza uniwersalny zasięg panowania Króla Mesjasza por. C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 137-138.

Jerozolimy, mogło zainspirować mesjańską wypowiedź z powyższego tekstu. Treść wyroczni ma jednak wyraźnie charakter eschatologiczny i wybiega znacznie dalej niż wydarzenia historyczne, które stoją w jej tle. Niewykluczone, że autor tekstu widział w Aleksandrze, podobnie jak Deutero-Izajasz w Cyrusie, narzędzie Boskiej potęgi przygotowującej Jerozolimę i świat na nadejście ery mesjańskiej.

3.2. Mesjasz – Odrzucony pasterz (Za 11,12-13)

Kolejna wypowiedź mesjańska znajduje się w rozdziale jedenastym. Jej treść stanowi po dzień dzisiejszy egzegetyczny *crux interpretum*. Podobnie jak w poprzednim proroctwie, Mesjasz występuje tu w ścisłej relacji do Boga, ale nie jest on już ukazany w obrazie pokornego króla wieszczącego pokój, lecz odrzuconego pasterza. W polskim tłumaczeniu tekst wypowiedzi uznawanej za mesjańską brzmi następująco:

(w. 12) I powiedziałem do nich:

**jeśli to dobre dla was, dajcie mi zapłatę,
a jeśli nie, zatrzymajcie ją.**

I odważyli mi trzydzieści srebrników.

(w. 13) I powiedział Jahwe do mnie:

wrzuc to do skarbony/garnarczowi/
tę nadzwyczajną zapłatę,
którą zostałem opłacony przez nich.

Wziąłem te trzydzieści szekli srebra

i wrzuciłem to w domu Jahwe do skarbony/garnarczowi/

Perykopa o niewiernych pasterzach (Za 11,4-17), jak zostało już wspomniane, należy do najbardziej tajemniczych tekstów prorockich. Nie wiadomo czy uznać ją za alegorię, przypowieść, wizję, czy raczej za czynność symboliczną⁴⁰ Jej specyficzna metaforyka i treść komplikują wszelkie próby konkretnego historycznego odniesienia całej wypowiedzi⁴¹ Dyskusyjny jest także jej związek z Za 13,7-9⁴² Model literacki, który został tu zastosowany, pochodzi z Ez 37,15-28 (por. Jr 23,1-6), a tematyka dobrze wpisuje się w tradycję o Słudze Jahwe (por. Iz 49,4; 50,6-7). Bohaterami tej wypowiedzi są: stado (lud), handlarze owiec (obce narody?), pasterze (przywódcy polityczni

⁴⁰ A.S. Jasiński, *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4-17*, ScrSac 1(1997), s. 52.

⁴¹ E.W. Conrad, *Zechariach*, s. 172 określa ją wręcz jako: „virtually inaccessible to a contemporary readers”

⁴² R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 269.

i religijni lub fałszywi prorocy?), nowy pasterz (sam prorok działający w imieniu Jahwe).

Bóg każe prorokowi stać się pasterzem owiec skazanych na zabicie przez swych pasterzy (ww. 4-5). Podczas wypełniania misji prorok-pasterz traci cierpliwość i usuwa trzech innych pasterzy, ale w końcu okazuje brak cierpliwości również wobec samych owiec (w. 8). Określenie usuniętych pasterzy w tekście hebrajskim występuje z rodzajnikiem, można więc sądzić, że odniesienie do konkretnych postaci było oczywiste dla pierwszych odbiorców tych słów. Dzisiaj jednak wszelkie próby ich identyfikacji noszą znamiona domysłów, a nie dobrze uzasadnionych egzegetycznie opinii⁴³. Podczas pełnienia swego zadania prorok bierze do ręki dwie laski, które mają ewidentnie symboliczne znaczenie: łaskawość i zjednoczenie (w. 7). Pierwszą z nich prorok łamie po tym, jak stracił cierpliwość wobec owiec (w. 10). Czynność ta oznacza zerwanie przymierza zawartego ze wszystkimi ludami. Drugą łamie po wezwaniu do zapłaty za swoją służbę (ww. 12-13) i oznacza to zerwanie braterstwa pomiędzy Izraelem i Judą (w. 14). Ostatnia część perykopy poświęcona jest osobie złego pasterza (ww. 15-17). Dotąd jedyny raz Deutero-Zachariasz mówił o pasterzach w Za 10,2-3. Z obecnego kontekstu (por. Za 11,8) nie wynika jednak, że jest jakiś problem z nimi związany, jak sugerować to może poprzednia wypowiedź (por. Za 10,2). W pewnym sensie zła ocena pasterzy, która wynika z braku litości dla owiec (Za 11,5), wydaje się nieuzasadniona, bo cierpliwość wobec stada traci zarówno sam Bóg (w. 6), jak i posłany przez niego pasterz (w. 8b). W konsekwencji złamanie pierwszej laski (łaskawość) oznacza zerwanie przymierza z ludami i uświadomienie sobie ze strony handlarzy owiec, że było to słowo Jahwe. Z tego twierdzenia wynikają jednak trzy zasadnicze pytania: o jakie przymierze z ludami chodzi?, kim są wszystkie ludy?, co oznacza w obecnym kontekście „słowo Jahwe”? Jeżeli przyjąć, że chodzi o ludy wymienione w Za 9,1-8, to można myśleć o jakiejś ugodzie pomiędzy nimi, rodzaj przymierza o nieagresji. Nie mamy jednak dziś żadnych danych historycznych, które pozwoliłyby mieć jakąś pewność, o czym konkretnie myśli prorok. Słowa Jahwe to te, które prorok wypowiada w Jego imieniu w w. 9: „Nie chcę was paść dłużej: co ma umrzeć, niech umiera, co ma zginać, niech ginie, a te, co pozostaną, niech się wzajemnie pożrą” Tym, który w rzeczywistości sprawuje opiekę pasterską, nie jest więc prorok, ale sam Jahwe!

Idiom: *ʿim-ṭōb bəʿênêkem* (w. 12bA) ma charakter zdania warunkowego. Wyraża możliwość subiektywnej oceny. W pewnym sensie jest więc zachętą do aprobaty tego, co stało się przed chwilą. Prorok, reprezentujący Jahwe, kończy swoją pasterską opiekę nad stadem i domaga się zapłaty za to, co

⁴³ Przegląd propozycji A.S. Jasiński, *Pasterz*, s. 51.

wykonał. Dotychczasowe wydarzenia przypominają rodzaj czynności symbolicznej. Wezwanie do zapłaty jest zatem ironicznym zaproszeniem do uczestniczenia w tej pantomimie prorockiej.

Termin *šākār* – „zapłata” (w. 12bB) pochodzi od rdzenia *škr*, oznaczającego czynność wynajmowania kogoś lub czegoś (por. Sdz 18,4)⁴⁴ Jedną z cech fałszywego proroka było żądanie zapłaty za wykonaną przez siebie „usługę” Specjalistów od przepowiadania przyszłości było na starożytnym Bliskim Wschodzie bardzo wielu. Posługiwali się różnymi sposobami poszukiwania wiedzy o przyszłości. Prawdziwy prorok jednak nie należał do tego rodzaju „wróźbitów” czy „widzących” To nie on szukał proroctwa, lecz proroctwo znajdowało jego (por. Am 7,12-15). Takich „zawodowych proroków”, traktujących swoje przepowiadanie jako profesję a nie powołanie, było zapewne wielu w okresie powygnaniowym (por. Za 13,2-6). Można więc zgodzić się z opinią, że wezwanie do zapłaty, oprócz oczywistej ironii, wyraża też napięcie pomiędzy fałszywym i prawdziwym proroctwem⁴⁵ W pewnym sensie zdradza także postawę wezwanych do zapłaty. Akceptując ją, wyrażają w pierwszym rzędzie swój brak zainteresowania współpracą z Bogiem. Nie interesuje ich poszukiwanie słów Jahwe, ani Jego długofalowa opieka. Zadowolają się doraźnymi przepowiedniami. Przy takiej interpretacji łatwiej jest zrozumieć „dar” złego pasterza z ww. 15-17.

Prorok otrzymuje zapłatę, o czym jest mowa w w. 12c. Odważono mu (*šql*) trzydzieści sztuk srebra. Większość egzegetów podkreśla fakt, że to dokładnie tyle, ile wynosi cena niewolnika (por. Wj 21,32). Podobną wartość ma cudzołożnica (por. Oz 3,2 połowa w srebrze, a połowa w zbożu). Jest więc to zapłata obraźliwa i wyraża pogardę wobec pasterza, który reprezentuje samego Boga.

Ironia wynikała już z samego faktu, że Jahwe chciał zapłaty za swoją troskę o naród wybrany. Pogłębiła się ona teraz wraz z zaakceptowaniem tej gry symboli przez stado. Cena, jaką zaproponowano, jest jednak wyrazem całkowitej pogardy wobec Jahwe i jego pasterskiej troski o naród. Jahwe nazywa ją z sarkazmem: *ʿeder hayəqār* (w. 13bA). Najczęściej zwrot ten tłumaczy się jako: „nadmierzajna cena” Oba terminy w istocie wskazują na coś wyjątkowo cennego. Pierwszy (*ʿdr*) wyraża wspaniałość, wyjątkowość, nadzwyczajność, a drugi (*yqr*) wskazuje na coś cennego lub kosztownego. Czasem określa bogactwo (Jr 20,5; Ez 22,25) lub duży autorytet (Est 1,4; 6,3.6.7.9.11). Zważywszy, że „zachwyty” dotyczy zapłaty z w. 12, łatwo zauważyć ten sarkastyczny ton całego zwrotu.

⁴⁴ KBL II, s. 1239-1240.

⁴⁵ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 273-274.

Jahwe każe prorokowi odnieść otrzymaną zapłatę do świątyni i przekazać garncarzowi (*'el-hayyôṣēr*) (w. 13b). Termin „garncarz” wzbudził duże kontrowersje wśród egzegetów. Konstrukcja *šlk* + *'el* w 2 Krn 24,10 wiąże się z wrzucaniem datków do skarbony w świątyni przeznaczonych na jej restaurację. Takie rozumienie jest możliwe również w analizowanym tu wierszu, gdyż niektóre starożytne tłumaczenia (Syr/Tg/Wulg) oraz część manuskryptów, zwłaszcza z kolekcji Kennicot, ma w tym miejscu zamiast *yôṣēr*, termin *'ôṣar* – „skarbiec” Łatwo przyjąć zmianę *yod* na *alef* jako błąd skryby⁴⁶ lub formę kompromisu pomiędzy *yôṣēq* (piec/wytapiacz metali por. Ml 3,2; 1 Krl 8,51 LXX) i *'ôṣar* – „skarbiec”⁴⁷ Dość dużą popularnością cieszyła się również propozycja C.C. Torrey'a⁴⁸, który w oparciu o teksty z Iz 44,9-11 i Ha 2,18 uważał, że termin *yôṣēr* może oznaczać nie tylko rzemieślnika pracującego w glinie, ale także kogoś, kto zajmuje się wytapianiem metali⁴⁹ Autor ten przytaczał też praktykę z czasów Dariusza I opisaną przez Herodota (*Dzieje* III.96), która wyjaśniałaby takie szerokie rozumienie badanego terminu: „Złoto i srebro z daniny przechowuje król w skarbcach w następujący sposób: Każe je stopić i wlać w gliniane naczynia; a skoro naczynie jest pełne, usuwa się glinianą powłokę”⁵⁰ O obecności odlewników w świątyni informuje np. 1 Krl 7,15.

W Mt 27,9 cytuje się ten fragment wyroczni przypisując go Jeremiaszowi. Ewangelista wydaje się łączyć obie tradycje tekstu (MT/LXX). Przypisanie cytatu Jeremiaszowi może wynikać z wykonanej przez niego czynności symbolicznej (kupno pola por. Jr 32,6-9) lub po prostu Jeremiasz symbolizuje tu całą tradycję prorocką. Do innej jeszcze tradycji, związanej z tym wydarzeniem, wydaje się odwoływać św. Łukasz w Dz 1,16-19. Połączenie odrzuconego pasterza z Za 11 z Judaszem nie jest jednak takie oczywiste. O ile pasterz otrzymuje zapłatę za swą pracę, o tyle Judasz za zdradę Jezusa. Zwrot tej sumy u Judasza nie wynika z rozkazu Bożego, ale spowodowany jest wyrzutami sumienia. Mizerna wartość otrzymanej sumy jest w Ewangelii oceną samego Jezusa, a nie jego pracy i wreszcie pieniądze u Zachariasza zostają w świątyni, a judaszowe srebrniki służą do zakupu pola.

⁴⁶ Taką koncepcję preferują C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 277

⁴⁷ Tak M. Saebø, *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form* (WMANT 34), Neukirchen-Vluyn 1969, s. 79-82.

⁴⁸ *The Foundry of the Second Temple of Jerusalem*, JBL 55(1936), s. 247-260.

⁴⁹ M. Saebø, *Sacharja 9-14*, s. 80-81 wskazuje ponadto na przykład ze złotym cielcem z Wj 32,2-4,24. Szersze rozumienie badanego terminu w sensie: rzemieślnik, proponuje także B. Otzen. *yāṣar*, w: TDOT VI, s. 257-265 zvl. 259; A.H. Konkel, *yṣr*, w: NIDOTTE II, s. 503-506 zvl. 504.

⁵⁰ Cytat za Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002 tłum S. Hammer, s. 206.

Według Za 8,9-12 odbudowa świątyni łączy się ze wzrostem dobrobytu. Wynika to oczywiście z opieki Jahwe nad swoim ludem. Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na „cenną zapłatę”, to odniesienie jej do świątyni jest kolejnym elementem sarkazmu. Jahwe zdaje się mówić: na ile wyceniliście moją opiekę, tyle warta jest dla mnie wasza świątynia i sprawowany w niej kult ofiarniczy. Artyści, powracający z Babilonii (por. Za 6,9-14), ze zbieranego przez nich złota i srebra uczynili koronę (zwł. w. 11), więc może jest tu także ocena ich stosunku do świątyni⁵¹ W każdym razie konsekwencją ich postawy wobec Mesjasza-Pasterza będzie złamanie jedności pomiędzy Izraelem i Judą, a ściślej mówiąc pomiędzy Samarytanami i Judejczykami. Wydaje się to wskazywać na okres po 328 roku, kiedy Samarytanie zbudowali już własną świątynię na górze Garizim⁵² Cała perykopa może więc odzwierciedlać jeden z wielu aktów wrogości okazywanej sobie przez obie grupy, którego szczegółów dziś już nie znamy. Jej przesłanie teologiczne koncentruje się jednakże nie tyle na interpretacji faktów historycznych, ile zdaje się wskazywać na brak szacunku ze strony liderów wobec wąskiej grupy eschatologicznych proroków.

3.3. Mesjasz – przebity (Za 12,10-11)

Mesjasz był dotąd prezentowany jako pokorny władca i odrzucony pasterz. Kolejna perykopa, odsłaniająca Jego nowe oblicze, pojawia się w rozdziale dwunastym. Tym razem chodzi o tajemniczą postać, która zostaje „przebity”, na skutek czego cały kraj pogrąża się w żałobie. Tekst wyroczni w polskim tłumaczeniu brzmi następująco:

(w. 10) Wyleję na Dom Dawida i na mieszkańców Jerozolimy

Ducha łaski i błagania.

Będą **patrzeć** na mnie, na tego, którego przebili.

Będą **boleć** nad nim, jak *bolejący nad jedynakiem*,
i **rozpaczać**, jak *rozpaczający nad pierworodnym*.

(w. 11) W owym dniu będzie wielka żałoba w Jeruzalem,

jak żałoba (w/za) Haddad-Rimmon na równinie Megiddo.

Rozdział 12 z Księgi Zachariasza poświęcony jest niezwykłonej Jerozolimie, jednak perykopa kończy się śmiercią kogoś, kto został przebity. Najwięcej dyskusji budzi zarówno identyfikacja przebitego, jak i interpretacja przyczyn oraz skutków tego wydarzenia. Skala żałoby po jego śmierci (Za

⁵¹ E.W. Conrad, *Zechariah*, s. 175-176.

⁵² Za takim osadzeniem w realiach historycznych badanej perykopy opowiada się m.in. J. Blenkinsopp, *Storia*, s. 280.

12,10-14) każe sądzić, że winowajcy pojęli swój błąd, a ich reakcja przywodzi na myśl losy Sługi Jahwe z Iz 52,13-53,12. Wyrocznia dotyczy Izraela (Za 12,1) i Judy (Za 12,2). Uwaga autora skupia się jednak na podkreśleniu niezwykłego charakteru świętego miasta Jeruzalem (Za 12,3) i łasce, która spłynie na mieszkańców Judei (Za 12,4-9). Kolejne wiersze (Za 12,10-14) są już jednak zaskakujące. Wydają się stwierdzać, że kulminacyjny moment chwały świętego miasta nadejdzie wraz ze śmiercią tajemniczej postaci, w wyniku której cała ludność kraju pograży się w żałobie.

Zachowując tekst masorecki w w. 10b można wnioskować, że przebitym jest sam Jahwe. Jeśli dokonać korekty sugerowanej przez część manuskryptów o przebitym jest mowa w trzeciej osobie, co teoretycznie lepiej wpisuje się w strukturę gramatyczną (por. użyte zaimki) pozostałej części tego wiersza. Rodzi się jednak w związku z tym problem identyfikacji tego, kto został przebity.

Wyrocznię otwiera zapowiedź skierowana do Domu Dawida i mieszkańców Jerozolimy⁵³ Można więc sądzić, że obejmuje ona zarówno ośrodek władzy, jak i całą ludność zamieszkującą miasto. Jahwe obiecuje najpierw wylanie (*špk* w. 10a) Ducha. Prorok używa terminu *rûaḥ* w sensie Bożej inspiracji do określonych zachowań i emocji. Przypomina to prorockie zapowiedzi o przemianie wewnętrznej dokonanej wylaniem Ducha Bożego (Jl 3; Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26; 39,29)⁵⁴ Rzeczownik *ḥēn* pozwala myśleć tu o życzliwości udzielonej przez Boga adresatom wyroczni, gdyż termin często jest składnikiem idiomu: „znaleźć łaskę w oczach kogoś” (Rdz 39,4; Wj 33,12; Lb 32,5; Sdz 6,17). Również drugi z rzeczowników pochodzi od tego samego rdzenia *ḥnn* – „być łaskawym, okazać łaskę” Forma liczby mnogiej *taḥānûnim* oznacza „prośbę o łaskę”⁵⁵ kierowaną do ludzi (Prz 18,22) lub do Boga (Ps 28,2.6; 86,6; Jr 3,21; 31,20) i często pojawia się w kontekście przebaczenia (por. Dn 9,3.17-18). Jahwe uzdalnia więc adresatów poprzez dar Ducha błagania/prośby do modlitwy o przebaczenie.

Patrzenie i żal nad przebitym jest zatem konsekwencją tego daru. Kim jest ten, kto został wcześniej przebity? Według TM określa się go zaimkiem w 1 os. l. poj. (w. 10b). Reszta wiersza ma już jednak zastosowany zaimek w 3 os. l. poj. Część manuskryptów Kennicot potwierdza, że zamiast *ʔy* (1 os.) możliwa jest lekcja *ʔyw* (3 os.). W takiej formie tekst jest cytowany również w J 19,37 i Ap 1,7. Być może zmiana z 3 na 1 osobę ma swoje źródło w błędzie

⁵³ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 333-334 tłumaczy drugi człon jako *leaders of Jerusalem*, ale jego argumentacja jest mało przekonująca.

⁵⁴ A. Deissler, *Zwölfpropheten III*, s. 306.

⁵⁵ R.A. Mason, *The Relation of Zech 9-14 to Proto-Zechariah*, ZAW 88(1976), s. 231-232; T.E. Fretheim, *ḥnn*, w: NIDOTTE II, s. 204.

związanym z podobną pisownią *jod* i *waw*, wynikłym z *defective scripta* 3 os. $\text{ʔ}w$ ⁵⁶ Poprzez konstrukcję $\text{ʔ}ēt \text{ʔ}āšer$ druga część zdania odnosi się do tego, którego chciano usunąć, a więc do Boga. W jakim sensie jednak Bóg mógł zostać przebity przez ludzi? Część egzegetów dostrzega możliwość metaforycznej interpretacji tej wypowiedzi⁵⁷ Jeżeli przyjąć sugestię Gesenius'a (GK 138e n. 1) i zmienić $\text{ʔ}ēt$ na $\text{ʔ}el$, to można uzyskać w efekcie dwa różne dopełnienia: „będą patrzeć na Mnie (Jahwe) i na tego, którego przebili” Jahwe byłby w tym wypadku źródłem przebaczenia, a „prebity” Mesjasz motywem do okazania łaski. Trudno oprzeć się wrażeniu, że autor tekstu pozostaje pod wpływem Iz 53 i opisanej tam ekspiacyjnej ofiary Sługi Jahwe.

Czasownik *dāqārû* – „prebili” pochodzi od rdzenia *dqr*, który znacznie częściej oznacza zranienie niż zabicie z pomocą miecza lub włóczni (Jr 37,10; 51,4). Czasem tylko kontekst każe go interpretować w sensie śmiertelnego zranienia (Lb 25,8; Sdz 9,54; 1 Sm 31,4). W obecnym przypadku nie można rozstrzygnąć definitywnie, jaki jest ostateczny skutek tego „prebicia”⁵⁸ Żal, o którym będzie za chwilę mowa, równie dobrze pasuje do sytuacji pokuty, jak i lamentu po śmierci kogoś ważnego.

W historii egzegezy pojawiły się różne propozycje identyfikacji „prebitego” z konkretną postacią⁵⁹ Interesujący wydaje się tu jednak aspekt konfliktu wynikającego z konfrontacji pomiędzy prawdziwym i fałszywym prorocstwem (por. Za 13,2-7)⁶⁰, na który zwraca uwagę Meyers⁶¹ Być może autor tekstu identyfikuje „prebitego” z jednym z klasycznych bohaterów tradycji prorockiej (Jeremiasz: Jr 26,8.11.15.16; Micheasz z Moreszet: Jr 26,18-19; Uriasz z Kiriat-Jearim: Jr 26,20-23; Sługa Jahwe: Iz 53,1-9). Prebicie przewidziane było dla kogoś, kogo oskarżano o fałszywe prorocstwa (por. Za 13,2-6 zwł. w. 3 i Jr 26,23). Jeżeli te sugestie są słuszne, to można sądzić, że autor tekstu ma w pamięci długą historię profetyzmu w Izraelu. Doświadczenie

⁵⁶ Tak wyjaśnia problem H. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah* (ICC), Edunburg 1912, s. 334-335.

⁵⁷ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 276. Podobnie już R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi* (CBC), Cambridge 1977, s. 118-120; A. Lacoque, *Zacharie*, w: S. Amsler, A. Lacoque, R. Vuilleumier, *Aggée, Zacharie, Malachie* (CAT XIc), Neuchatel-Paris 1981, s. 189.

⁵⁸ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 337-338.

⁵⁹ O. Kaiser, *Theologie des Alten Testaments III: Der Gott des Alten Testaments*, Göttingen 2003, s. 169-170 sugeruje np. zabójstwo Jozuego dokonane przez arcykapłana Jochanana z pomocą Bagosa w celu przejęcia jego urzędu. Czyn ten spowodował sprofanowanie świątyni i Żydzi przez siedem lat odbywali za to pokutę (Józef Flawiusz, *Ant.* XI.297-301).

⁶⁰ Już W Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 Maleachi* (KAT XIII/4), Gütersloh 1976, s. 223-224 wskazywał na możliwość identyfikacji zabitego pasterza z Za 13,7 z „prebitym” w obecnym tekście.

⁶¹ C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 339.

prorockie zwykle wiązało się z sytuacją niezrozumienia i odrzucenia, a przykład Jeremiasza pokazuje, jak dramatyczne były tego skutki. Opamiętanie przychodziło zwykle po czasie, zwłaszcza, gdy słowa proroka okazywały się prawdziwe (por. Pwt 18,21-22). W atmosferze reinterpretacji dziedzictwa prorockiego z przełomu IV i III wieku taka refleksja jest możliwa w tym miejscu. Zabicie prawdziwego proroka, uznanego za kłamcę, w pewnym sensie jest próbą zdławienia słowa Bożego. Kiedy więc zaczyna się wypełniać to, co zostało przepowiedziane, przychodzi opamiętanie i pokuta, która, ze względu na intensywność żalu (ww. 10c-11) i jego zasięg (ww. 12-14), obejmuje cały naród. Ten ogólnonarodowy żal wskazuje jednak, że chodzi o osobę wysokiej rangi. Obejmuje on nie tylko ośrodek władzy i sferę kapłańską, ale i mieszkańców Jerozolimy.

Intensywność tego żalu porównana jest do płaczu spowodowanego śmiercią jedynaka i pierworodnego (w. 10c), który zawsze jest gwarantem pomyślnej przyszłości (Am 8,10; Jr 6,26; por. Wj 4,22; Jr 2,3; 31,8-9; Syr 36,18 Izrael, jako pierworodny Jahwe)⁶² Kolejną ilustracją tej intensywności jest porównanie do żalu w (lub po) Haddad-Rimmon. Część egzegetów widzi tu aluzję do śmierci Jozjasza, króla i reformatora religijnego, zabitego przez faraona Neko pod Megiddo (2 Krl 23,29; por. Jr 22,10.18). Jego pogrzeb był niewątpliwie okazją do ogólnonarodowej żałoby, a kronikarz pisze, że celebrowano ją jeszcze w jego czasach (2 Krn 35,20-25)⁶³ Region ten był jednak teatrem wielu bitew (Sdz 4,12-16; 6,33; 7,12; 1 Sm 29,1.11, 31,1) i rezydencją królów Izraela (1 Krl 18,45-46; 2 Krl 8,29). Być może więc autor Za 12,11 ma na myśli ogólną aluzję do losów Królestwa Północnego. Losy Samarii w czasach Aleksandra Wielkiego stanowiły bowiem po części reminiscencję nieszczęść, które dotknęły ją podczas inwazji Asyryjczyków (722).

Niektórzy badacze skłaniają się jednak ku interpretacji Haddad-Rimmon jako imienia umierającego i powracającego do życia bóstwa Baala, z którym łączył się jakiś rodzaj celebracji żałobnej na równinie Megiddo⁶⁴ Druga propozycja ma jednak swoje trudności. Kult Baala i związane z nim rytuały lamentacyjne nie ograniczały się nigdy do Megiddo (por. Ez 27,30-32). Nieznany jest ponadto konkretny ośrodek kultu Baala na tym terenie. Patrząc jednak przez pryzmat geograficzny równina Megiddo pokrywa się z doliną Jizreel („Bóg sieje”; gr. Ezdrelon), terytorium oddzielającym Galileę od Samarii, uchodzące w Biblii za symbol płodności. Może zatem autor tekstu

⁶² M. Görg, *Erstgeburt*, w: NBL I, s. 581.

⁶³ J. Homerski, *Księga Zachariasza*, s. 431; C.L. Meyers, E.M. Meyers, *Zachariah 9-11*, s. 343-344.

⁶⁴ R.L. Smith, *Micah-Malachi*, s. 278; J.St. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków³1999, s. 469; J.C. Greenfield, *Hadad*, w: DDD, s. 376-382 zvl. 380-381

nawiązuje do znanego mu z przeszłości rytuału pogańskiego mającego na celu pobudzenie Baala do działania i przywrócenia płodności ziemi, która jest oznaką przychylności Boga Przymierza (por. Oz 2,23-24).

Konkludując przeprowadzoną analizę można stwierdzić, że treść zbadanych wierszy dobrze wpisuje się w atmosferę napięć istniejących na linii prorocy – naród. Kontekst historyczny okresu powygnaniowego, naznaczony niepewnością o przyszłość wynikającą z braku perspektyw na odbudowę politycznych struktur królestwa Dawidowego, sprzyjał reinterpretacji dziedzictwa profetycznego. Naród wybrany musiał zdać sobie sprawę, że jego minione i obecne losy są skutkiem niewłaściwej postawy wobec słowa prorockiego i samych proroków. Powrót do „źródeł” ma doprowadzić go do postawy żalu i, jak można się domyślać, do nawrócenia, które będzie zwieńczeniem losów niezwyciężonej Jerozolimy.

4. Rola kontekstu historycznego w wyroczniach mesjańskich Deutero-Zachariasza

Przeanalizowane powyżej teksty stanowią wyrocznie o charakterze eschatologicznym. Już choćby z tej racji należy je uznać za mesjańskie. Obraz samego Mesjasza jest w nich jednak niejednorodny. Z jednej strony ukazany jest on jako Król Pokoju, wkraczający do Jerozolimy, aby objąć pod protektoratem Boga panowanie nad całym światem (Za 9,9-10), a z drugiej odrzuconym Pasterzem (Za 11,12-13), którego pracę oceniono na trzydzieści srebrników. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej przy trzecim tekście (Za 12,10-11), gdzie wydaje się on być przebitym przez swoich rodaków, którzy po refleksji uznają swój błąd i zwracają się do Boga z prośbą o przebaczenie. Dwa ostatnie teksty wydają się odnosić do postaci prorockiej i dobrze wpisują się w atmosferę reinterpretacji dziedzictwa prorockiego dokonywanej na przełomie IV i III wieku przed Chr.

Przesunięcie akcentów z idei Mesjasza Króla i Pasterza, znanej z wypowiedzi wielu wcześniejszych proroków, na postać Mesjasza składającego swe życie w ekspiacyjnej ofierze za naród dokonało się już choćby w przepowiedaniu Deutero-Izajasza (por. Iz 52,13-53,12). Śledząc zmiany i różnorodność koncepcji mesjańskich w Starym Testamencie, można zauważyć, że idea Królestwa Bożego stanowi w tym procesie swego rodzaju demokratyzację obietnic złożonych Dawidowi (por. 2 Sm 7,8-16)⁶⁵ Temat ten, zapowiadany przez Deutero-Izajasza (Iz 41,21; 44,6; 52,7), po wygnaniu stał się dominujący ze względu na utratę nadziei związanych z obecnością konkretnego pretendenta do objęcia tronu Dawidowego (ostatnim był Zorobabel; por. Za 3,8;

⁶⁵ J.L. Sicre, *Profetismo in Israele*, Roma 1995, s. 563.

6,12; Ag 2,20-23), jak również brakiem politycznych możliwości odbudowania niepodległej monarchii na terenach dawnego Królestwa Dawidowego. W ten sposób idea restauracji monarchii w jej politycznym wymiarze, obecna w przepowiadaniu proroków przed wygnaniem babilońskim, ustąpiła miejsca koncepcji teokratycznej⁶⁶ Jak można sądzić, zmiana ta dokonała się również ze względu na napięcie pomiędzy oczekiwanym ideałem a rzeczywistością. Poszczególni władcy, z którymi wcześniej wiązano nadzieje na restaurację monarchii z czasów wielkiego króla Dawida, nigdy nie odpowiadali oczekiwaniom. Trzeba jednak zauważyć, że nawet w oparciu o chronologiczną analizę rozwoju mesjanizmu w Starym Testamencie trudno jest mówić o jakiejś jednej koherentnej linii oczekiwań związanych z przyszłym Mesjaszem⁶⁷ Widać to również w perspektywie wyroczni zawartych w Księdze Deutero-Zachariasza.

Idąc za chronologią poszczególnych wypowiedzi starotestamentalnych dotyczących Mesjasza, można prześledzić rozwój oczekiwań związanych z tą postacią od czysto historycznych aż po eschatologiczne i apokaliptyczne koncepcje restauracji narodu w czasach ostatecznych. Tej idei coraz wyraźniej przeciwstawia się opór obcych narodów⁶⁸ Wraz z upływem czasu staje się on elementem działania antyboskich sił, którym zaradzić może jedynie interwencja samego Jahwe. W ten sposób oczekiwany Król-Mesjasz coraz rzadziej przypomina ziemskiego władcę i coraz częściej staje się charyzmatyczną postacią uzdolnioną przez Boga do inauguracji oczekiwanego Królestwa Bożego na ziemi⁶⁹ Obce narody zaś, krytykowane za ich poczynania we wszystkich niemal księgach prorockich, nawrócą się i staną się częścią ludu Bożego (por. Za 2,15; 8,20-22; 14,16 oraz Iz 2,2-5; 45,6; Mi 4,1-5; Ml 1,11, Ps 102,22-23; 113,3). W ten sposób obietnice Królestwa Bożego, zainaugurowanego przez Mesjasza, dotyczą stopniowo już nie tylko narodu wybranego, ale całego świata (Mi 5,3; Ag 2,22; Za 9,10)⁷⁰

Kontekst historyczny dla wyroczni mesjańskich zawartych w Księdze Deutero-Zachariasza musi być dość szeroki i objąć wydarzenia zachodzące na przestrzeni całego V i IV wieku widziane zarówno w perspektywie wstrząsów dotykających imperium perskie, jak i skutków wynikających z tej sytuacji dla prowincji Jehud (Judea). Propozycje bardziej szczegółowego powiązania poszczególnych wyroczni z konkretnymi wydarzeniami mają dziś jedynie

⁶⁶ Tamże, s. 577.

⁶⁷ H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments* I, Stuttgart i in. 1991, s. 19-40 zvl. 40.

⁶⁸ R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases*, Grand Rapids-Cambridge 1995, s. 445.

⁶⁹ E.S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, s. 197

⁷⁰ R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf* II, Neukirchen 2001, s. 148-149.241-243.

charakter spekulatywny. Czasem noszą znamiona dużego prawdopodobieństwa (np. przemarsz wojsk Aleksandra Wielkiego w 332 roku dla Za 9,1-10 lub napięcia pomiędzy Judejczykami i Samarytanami dla Za 11,4-17). Jednak ze względu na eschatologiczny ton poszczególnych wyroczni, proponowane konkretne odniesienia historyczne uznać można jedynie za inspirację do ich powstania, a nie fakty, które autorzy wyroczni chcą szczegółowo zinterpretować.

Konkretne wydarzenia mogły być natchnieniem do przemyśleń i reinterpretacji dziedzictwa prorockiego oraz tworzenia na jego bazie nowej wizji przyszłości. Niekoniecznie jednak w tym samym czasie te wypowiedzi musiały stanowić precyzyjne odzwierciedlenie wydarzeń, które je zainspirowały. Eschatologia prorocka w ostatnim etapie swego rozwoju i zastępująca ją stopniowo apokaliptyka wybiegają w przyszłość, która nie ma precyzyjnych odniesień do bieżącej historii. Co najwyżej aktualny bieg dziejów może stać się argumentem za koniecznością zmian, ich bliskością i kierunkiem rozwoju. Księga Za 9-14, ze względu na swoją treść i formę literacką, niewątpliwie dobrze wpisuje się w ten okres transformacji, niejako więc ze swej natury nie może być usytuowana w jednym konkretnym momencie historycznym.

Udzielając odpowiedzi na pytanie postawione w tytule tego artykułu, należy stwierdzić, że w odniesieniu do mesjańskich wypowiedzi Deutero-Zachariasza nie można mówić, w pełnym tego słowa znaczeniu, o interpretacji bieżącej historii, a jedynie o wpływie wydarzeń historycznych na literacki kształt poszczególnych wyroczni. Widać w nich wyraźnie ewolucję oczekiwań mesjańskich. Pokorny Mesjasz – Król tryumfalnie wkraczający do Jerozolimy i głoszący pokój wszystkim narodom, zmienia się w Mesjasza Pasterza odrzuconego przez swój naród i „Przebitego”, który staje się źródłem żałoby noszącej znamiona ogólnonarodowej pokuty i nawrócenia. O ile pierwsza, pełna entuzjazmu wyrocznia mogła być inspirowana atmosferą zmian zachodzących na międzynarodowej arenie politycznej, o tyle dwie ostatnie odzwierciedlają wewnętrzne napięcia i konflikty obecne w strukturach powygnaniowego Izraela. Ich kontekst stanowić mogła, dokonująca się w łonie teokratycznej wspólnoty z późnego okresu drugiej świątyni, refleksja nad dziedzictwem prorockim i spory o duchowy kształt tej wspólnoty oraz kierunek jej dalszego rozwoju.