

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY (Tarnów)

MESJANIZM DEUTERO-ZACHARIASZA

Uważna lektura Księgi Zachariasza pozwala dostrzec, że pismo dzieli się wyraźnie na dwie części, pochodzące prawdopodobnie od różnych autorów i z różnych epok. Pierwszą część stanowią rozdziały 1—8 i tę część nazywamy Proto-Zachariaszem lub po prostu Zachariaszem. Na drugą składają się rozdziały 9—14 i tę nazwano umownie Deutero-Zachariaszem¹

Różne jest najpierw tło historyczne tych dwóch części Zachariasza. Jeśli pierwsza jest umieszczona w dokładnych ramach historycznych (1,1.7; 7,1), to wyrocznie drugiej części są anonimowe i bez wyraźnych wskazówek historycznych. W rozdz. 1—8 centralną pozycję zajmuje Świątynia, którą trzeba odbudować, oraz postacie Zorobabela i Jozuego² Zaś w rozdz. 9—12 Świątynia jest odbudowana, społeczność ma tylko przywódców religijnych, ale nie podaje się ich nazwisk (11,8.15 n.). Inny też jest język w rozdz. 1—8 i 9—14. Gdy w pierwszej części dominują wizje z bogatą angelologią, to w drugiej nie ma żadnych wizji, występują natomiast fragmenty eschatologiczne dość luźno między sobą powiązane. W pierwszej występują fragmenty autobiograficzne, a w drugiej proroctwa są anonimowe. Gdy w pierwszej części przeważa poezja, to w drugiej dochodzi częściej do głosu proza. Toteż z całą pewnością prorok Zachariasz nie wchodzi w rachubę jako autor Za 9—14³ Sekcja należy do najbardziej zawikłych i dyskutowanych pism ST. Egzegeci zajmują najróżniejsze stanowiska w kwestiach autorstwa, czasu powstania, jedności literackiej kompozycji jak też interpretacji poszczególnych jej części. Pomimo tych wszystkich trudności omawiane rozdziały są godne zainteresowania, a nawet głębokiej refleksji egzegetycznej i teologicznej. Choć na religijne przesłanie Deutero-Zachariasza składa się

¹ Warto jednak przypomnieć, że problem podziału Księgi Zachariasza zrodził się nie na gruncie krytyki historycznej i literackiej, ale na polu tradycyjnej teologii w oparciu o zasadę bezbłędności Pisma świętego. Już w XVII w. teolog Joseph Mede zauważył, że św. Mateusz (27,9—10), cytując tekst Za 11,12—13 o trzydziestu srebrnikach, przypisuje go nie Zachariaszowi, ale Jeremiaszowi. Dlatego autor wyraził przekonanie, że rozdz. Za 9—11 pochodzą od Jeremiasza, a Zachariaszowi zostały mylnie przypisane w okresie po niewoli. Joseph M e d e (1586—1638) był profesorem w protestanckim Christ College w Cambridge. Jego dzieło ukazało się w Londynie w roku 1653 pod tytułem: *Dissertationum ecclesiasticarum triga [...] quibus accedunt fragmenta sacra ad Mt 27,9.*

² Zob. P. L. R e d d i t t, *Zerubbabel, Joshua, and the Night Visions of Zechariah*, „The Catholic Biblical Quarterly” 54:1992 s. 249—259.

³ K. E l l i g e r, *Das Buch der Zwölf Kleinen Propheten* (Das AT Deutsch 25), Göttingen 1964, s. 143.

cała mozaika tematów, to nicią łączącą wszystko jest idea zbawienia mesjańskiego. Dzięki tym wyroczniom obraz Mesjasza, jaki pozostawił Stary Testament, stał się już niemal nowotestamentalnym obrazem Zbawiciela cichego i pokornego.

CHARAKTERYSTYKA PISMA DEUTERO-ZACHARIASZA

Struktura

Zbiór Za 9—14 składa się z wielu fragmentów, które treściowo i literacko wydają się być zupełnie niezależne. Ale przecież zostały one ostatecznie skomponowane w przekazanej nam nowej literackiej całości. I tu rysuje się problem znaczenia zarówno całej kompozycji jak i pojedynczych fragmentów. Jedno rzutuje na drugie i odwrotnie. Powstała z niezależnych fragmentów nowa całość literacka nie jest tylko sumą znaczeń pojedynczych urywków, ale i poszczególne fragmenty postawione w określonym miejscu i określonej funkcji w całości nabierają nieraz całkiem nowego znaczenia. W omawianej sekcji Za pojawiają się najróżniejsze rodzaje literackie właściwe proctwu klasycznemu. Tak więc mamy wyrocznie przeciw narodom (9,1—8) i aklamację królestwa z obietnicą zwycięstwa nad narodami (9, 9 n.; por. Iz 9, 5 n.); w 9,11—17 i 10,3—12 mamy wyrocznie obiecujące zbawienie; w 11,1 n. występuje lamentacja prorocka, zaś w rozdz. 12 i 14 przeważają wyrocznie eschatologiczne, wprowadzane przez znane formuły „w owym dniu” lub „i stanie się”

Nic przeto dziwnego, że różne są opinie co do natury, a zwłaszcza co do jedności tej kompozycji. Najpierw trzeba zaznaczyć, że dość powszechnie się utrzymuje, iż w zbiorze Za 9—14 znajdują się dwie odrębne sekcje literackie: pierwszą stanowią rozdz. 9—11 i tę nazywa się „Deutero-Zachariaszem”, a drugą rozdz. 12—14 i tę nazywa się „Trito-Zachariaszem”⁴ Inni uczeni odmawiają Deutero-Zachariaszowi jakiegokolwiek planu i jedności literackiej. Ich zdaniem dzieło jest wynikiem pracy kilku niezależnych autorów, lub też pracy jednego Deutero-Zachariasza, który wykorzystał w jej trakcie wiele wcześniejszych materiałów, i którego praca była następnie uzupełniana i na nowo redagowana⁵

⁴ Teza ta weszła do czołowych introdukcji do ST, jak: O. E i s s f e l d t, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1964, s. 594 n.; E. S e l l i n, G. F o h r e r, *Einleitung in das AT*, Heidelberg 1969, s. 513—515.

⁵ „Czuje się zobowiązany przyjąć jakąś całość dobrze skonstruowaną, która zakłada jednego, przynajmniej końcowego autora. Taki końcowy autor mógł w istocie pracować na już istniejących fragmentach” — M. D e l c o r, *Les sources du Deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt*, „Revue Biblique” 59:1952 s. 385—411; tenże, *Zacharie*, [w:] *La Sainte Bible de L. P i r o t, P C l a m e r*, vol. 8/1, Paris 1961, s. 548.

Interesującą próbę wyjaśnienia kompozycji literackiej Dt-Za przedstawił egzegeta francuski P. Lamarche⁶ Dopatrzył się on mianowicie w omawianym zbiorze dwunastu fragmentów, rozłożonych symetrycznie wokół linii podziału, przebiegającej między Za 11,17 i 12,1. Jednostki te odpowiadają sobie pod względem treści i są ułożone na zasadzie paralelizmu czy chiazmu, tworząc pewnego rodzaju dyptych. W tym chiastycznym układzie przewijają się cztery zasadnicze tematy: narodów pogańskich, króla i pasterza, wojny i zwycięstwa Izraela oraz bożków i fałszywych proroków. I tak temat narodów jest rozwijany na początku (9,1—8) i na końcu (14,16—21); temat bożków i fałszywych proroków w 10,2 n. oraz w 13,2—6; temat wojny i zwycięstwa Izraela w 9,11—10,1; 10,3b—11,3; 12,1—9 i 14,1—15; zaś temat króla i pasterza jest traktowany w 9,9 n.; 11,4—17; 12,10—14; 13,7 nn. Tak więc rozłożenie fragmentów nie odpowiada zasadzie logicznej czy chronologicznej, lecz jest podyktowane ulubionymi przez Hebrajczyków prawidłami stylistycznymi, skłonnością do budowania struktur paralelnych w rodzaju $a\ b\ c - a^1\ b^1\ c^1$ lub $a\ b\ c - c^1\ b^1\ a^1$ czy jeszcze bardziej skomplikowanych. Kompozycja tak starannie zbudowana i zharmonizowana musi być dziełem jednego autora.

Czas kompozycji

Dawniejsi egzegeci umieszczali powstanie księgi w epoce przedwygnańczej. Za 9—11 powstałby w VIII w. prz. Chr., a Zachariasz, którego imieniem nazwano księgę, byłby Zachariaszem, synem Jeberekiasza, wspomnianym w Iz 8,2. Dopiero później pomieszano te dwie postacie i księgę związane z Zachariaszem z VI wieku. Rozdziały 12—14 byłyby nieco późniejsze, prawdopodobnie z VII w. z czasów reformy Jozjasza, jako że wspominają tylko Judę, mówią o Świącie Namiotów i polemizują z fałszywymi prorokami (13,2—6; 14,16—19)⁷

Zupełnym przeciwieństwem do poprzedniej jest opinia, według której Za 9—14 pochodzi z czasów machabejskich⁸ W tym ujęciu fragment Za 9,1—8 odnosiłby się do bitew machabejskich, 11,4—17 odzwierciedlałby rywalizację arcykapłanów przed powstaniem, a wiersz 11, 8a byłby aluzją do szybkiego zniknięcia Lizymacha (por. 2 Mch 4,42), Jazona (2 Mch 5,8—19) i Menelaosa (2 Mch 13,3—8).

⁶ P. Lamarche, *Zacharie IX—XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris 1961. Zob. szczegółowe omówienie J. Homerskiego (*Nowe spojrzenie na kompozycję Księgi Zachariasza 9—14*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13:1966 z. 1 s. 71—80).

⁷ Przedwygnańcze pochodzenie przynajmniej pewnych sekcji Deutero-Zachariasza przyjmują tacy autorzy, jak H. Birkeland, W. Eichrodt, A. Gelin, F. Horst. Ostatnio tezę tę broni B. Otzen, (*Studien über Deutero-Sacharia*, Kopenhagen 1964), który z epoką króla judzkiego Jozjasza związał rozdz. 9—10; rozdz. 11 zadatował na czasy tuż przed upadkiem państwa judzkiego, rozdz. 12—13 na początkowy okres niewoli. W kwestii rozdz. 14 Otzen przychyliła się do powszechnej raczej opinii o jego pochodzeniu z okresu późnopolygnańczego. Zob. omówienie J. Homerskiego (jw. s. 71—80).

⁸ Tak sądzą m.in. P.R. Ackroyd, K. Marti, S. Lassalle, M. Treves.

Między tymi dwoma skrajnymi spojrzeniami coraz szersze zyskuje uznanie opinia pośrednia, wiążąca powstanie Za 9—14 z końcem epoki perskiej⁹ i początkiem hellenistycznej, dokładnie z wydarzeniami czasów Aleksandra Wielkiego (lata 333 do 300 prz. Chr.)¹⁰ Rzeczywiście bowiem okres Aleksandra Macedońskiego najlepiej harmonizuje z danymi historycznymi i atmosferą psychologiczną Deutero-Zachariasza. Błyskawiczne sukcesy Aleksandra nie mogły nie wzbudzić w Izraelu nowych nadziei na wyzwolenie, całkiem podobnie jak to było za czasów Cyrusa. Tak więc Za 9,1—8 może mieć za tło piorunującą kampanię Aleksandra przeciw Tyrowi w r. 332. Po śmierci Aleksandra Izraelici znaleźli się pod panowaniem Ptolemeuszów i tak było aż do r. 200. To czyni zrozumiałe, dlaczego Egipt jawi się jako symbol eschatologicznego nieprzyjaciela (9,11; 11,10—11; 14,18—19). Złamanie „Braterstwa”, o którym mówi Za 11,14, może oznaczać dopełnienie się schizmy samarytańskiej, które dokonało się ok. r. 328. Wreszcie wzmianka o Jawan (tzn. Grecji) w 9,13 jest najlepiej zrozumiała w epoce hellenistycznej. To co nastąpiło po śmierci Aleksandra, a więc walki między Diadochami i trudna sytuacja Judei pod nowym panowaniem tłumaczy rozczarowanie Deutero-Zachariasza (11,4—17; 13,7—9), oderwanie nadziei mesjańskich od wszelkich uwarunkowań historycznych i skupienie się na jakimś decydującym wkroczeniu Boga w dzieje świata, gdyż tylko Bóg jest prawdziwym Panem świata i historii.

MESJANIZM ESCHATOLOGICZNY BEZ OSOBOWEGO MESJASZA

Inauguracja królestwa eschatologicznego będzie poprzedzona wielką batalią, jakąś ostateczną wojną narodów pogańskich przeciw Jerozolimie. Narody zostaną pokonane, ale zwycięstwo Boga i Jego ludu nie ma na celu unicestwienia narodów, lecz ich nawrócenie i włączenie do eschatologicznego ludu Jahwe. Ten motyw walki eschatologicznej, znany już u Joela¹¹, występuje wiele razy u drugiego Zachariasza (12,2—9; 14,1—5.12—15).

Pokolenia Izraela zjednoczą się na nowo, Izraelici rozproszeni po wszystkich narodach wspomną na swego Boga i powrócą do Niego (10,9), naród uzyska niezależność i jedność jak za dawnych dni (10,6). Prorok zwraca uwagę na duchowe aspekty owej rzeczywistości. Lud, który jest uwodzony

⁹ J. Homerski (*Księga Zachariasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* [PŚST 12/2], Poznań 1968, s. 302) opowiedział się za datą wcześniejszą: pierwsza połowa V w. przed Chr., a więc kilkadziesiąt lat po odbudowaniu Świątyni (515), a przed reformą Ezdrasza i Nehemiasza (458—445).

¹⁰ Taką opinię prezentują O. Eissfeldt (*Einleitung...*, s. 595), E. Sellin, G. Fohrer (*Einleitung...*, s. 515), M. Gołębiowski (*Prorocy mniejsi*, w: *Wstęp do ST*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 342) i in.

¹¹ Zob. szerzej: T. Brzegowy, *Eschatologia proroka Joela*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 46:1993 s. 117—128.

przez fałszywych proroków i prowadzony przez złych pasterzy, na którym ciąży grzech bałwochwalstwa (10,2 n.), musi odwrócić się od swych nieprawości i oczyścić.

Inicjatywa zbawczego działania, również tego oczyszczającego, należy do Boga. Bóg więc zbawia synów Judy i Józefa (10,6—8), wylewa na Jerozolimę i na Dom Dawida Ducha łaski i prześlągnięcia (12,10). Bóg sprawi, że w Jerozalem wytrysnie uświęcające źródło (13,1), kiedy naród będzie opłakiwać tajemniczego „Przebodzonego” (12,10). To oczyszczenie najlepiej stanie się widoczne w Reszcie, która przeprowadzona przez ogień, zacznie wzywać imienia Bożego i da początek nowemu ludowi Bożemu (13,7—9). Bóg jest pierwszorzędnym sprawcą wydarzeń eschatologicznych nawet jeśli posługuje się książętami Jerozolimy (9,13; 10,3—7), gdy zbiera rozproszonych Izraelitów, kiedy włącza pogan do nowej społeczności, kiedy odnawia świat materialny. Palestyna bowiem zostanie przemieniona, pory roku zostaną zawieszane, a obfitość wód będzie zraszać cały kraj (14,8). Kraj ten będzie jakby jedną wielką doliną, nad którą wznosić się będzie miasto Jerozolima (14,6—11). Wiara w jednego Boga rozszerzy się na całą ziemię (14,9) i ci, co ocaleją z narodów pogańskich, będą pielgrzymować do Jerozolimy na święto Namiotów, aby adorować¹² Króla, Jahwe Zastępów (14,16).

Kiedy Bóg wykupi (hebr. *pada'* — 10,8) swój lud z niewoli i zbierze z rozproszenia, kiedy go oczyści i da mu nowego Ducha, kiedy pociągnie ku sobie wszystkie narody ziemi, wtedy zacznie się era definitywnego Bożego Królestwa: „I Jahwe będzie Królem nad całą ziemią. W owym dniu Jahwe będzie jedyny i jedyne będzie Jego Imię” (14,9). Tak oto w erze eschatologicznej cała ludzkość zostanie zjednoczona we czci i posłuszeństwie wobec Boga Zbawiciela. Nastąpi jakaś rzeczywista palingeneza (ponowne narodzenie) fizyczna, moralna, religijna. Tę śmiałą wizję spełnienia całej historii zbawienia możemy spokojnie porównać z Pawłowym finałem wywodu o zmartwychwstaniu w 1 Kor 15: na końcu pokonane zostaną wszelka Zwierzchność, Władza i Moc, i wszystko zostanie poddane Bogu jako Królowi, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich — ut sit Deus omnia in omnibus” (w. 24—28).

OSOBOWY MESJASZ CZASÓW ESCHATOLOGICZNYCH

Obok tej eschatologii jahwistycznej bez Mesjasza występuje w Za 9—12 również mesjanizm personalny. Deutero-Zachariasz dorzuci kilka nowych rysów do obrazu Mesjasza znanego z dawniejszych zapowiedzi prorockich. Te

¹² Hebr. *l'hisztachawot* wyraża całość aktu kultowego, najgłębszą istotę modlitwy, adorację Boga i dlatego tłumaczenie Biblii Tysiąclecia 'pokłonić się' wydaje się za słabe. Por.: J. H e r r m a n n, *Das Gebet im AT*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum NT*, hrsg. G. K i t t e l, G. F r i e d r i c h, Bd. 2, Stuttgart 1933—1974, kol. 585; T. B r z e g o w y, *Celebracja obecności Boga w starożytnym Izraelu*, „Homo Dei” 58:1989 s. 247 n.

nowe ujęcia to przedstawienie pokornego Króla Pokoju w Za 9,9—10, to obraz Dobrego Pasterza (11,4—17), to tajemnicza postać Wielkiego Przebitego (Przebodzonego) (12,1—13,6) i Pasterza uderzonego mieczem (Za 13,7—9).

Pokorny Król Pokoju (Za 9,9—10)

Po przedstawieniu wizji nowej Ziemi Świętej czasów eschatologicznych Zachariasz kreśli sylwetkę realizatora tej szczęśliwej ery i zwiastuje Jego nadejście. Wypowiedź pojawia się jednak bez żadnego literackiego przejścia, bez oczekiwanego wstępu (np. „To mówi Jahwe”). Zaczyna się ona zaproszeniem Jerozolimy do radości:

- 9⁹ „Raduj się wielce, Córo Syjonu!
 Wołaj radośnie, Córo Jeruzalem!
 Oto Król twój idzie do ciebie.
 On jest sprawiedliwy i zwycięski,
 pokorny i jadący na osiołku,
 na osłátku, źrebięciu oślicy.
- 10 I wyniszczę rydwany w Efraimie i konie w Jeruzalem
 i zniszczone będą łuki wojenne.
 A ludom obwieści Pokój”

Uroczyste zaproszenia do radości „Wesel się !”, „Wołaj z radości!” wprowadzają w atmosferę liturgicznych celebracji na Syjonie, w szczególności sławiących Królestwo Jahwe (Ps 47,2; 66,1; 81,2; 95,1—2; 98,4.6)¹³ W naszym tekście owe radosne okrzyki mają towarzyszyć ingresowi na Syjon Króla Syjonu. Określenie: „Oto Król twój idzie do ciebie” wskazuje wyraźnie, że na Syjon wstępuje król z dynastii Dawidowej, zgodnie z formułą Ps 2,6: „To Ja (Jahwe) wyświęciłem mojego króla na Syjonie, górze Mejskiej” i z obietnicą Ps 132,17: „Tam (na Syjonie) wzbudzę dla Dawida Potomka, zgotuję lampę dla mego Pomazańca”¹⁴ Od czasów Dawida Jerozolima była Miastem Jahwe i Miastem Dawida. Skoro więc teraz przychodzi do niej JEJ KRÓL, to musi to być Pomazaniec Jahwe i równocześnie król — potomek Dawida.

W dalszym ciągu zapowiedź określa przymioty tego króla i pokojowy cel jego przybycia. Pierwszym przymiotem przybywającego króla jest sprawiedliwość, zasadniczy rys mesjański, znany z dawniejszych zapowiedzi prorockich (por. Iz 11,3—5; Jr 23,5; 33,15; Ps 72,1—3). Drugi przymiot wymaga pewnego objaśnienia, gdyż tekst hebrajski wyraża go imiesłowem biernym (*Nifal*) od słowa *jasza*, a więc ‘zbawiony’ Ale starożytne przekłady nie zważając na bierną formę hebrajską tłumaczyły ów imiesłów czynnie:

¹³ Zob. W. B r u e g g e m a n n, *Israel's Praise. Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia 1988, s. 30—38.

¹⁴ Zob. T. B r z e g o w y, *Jerozolima — stolica Pomazańca Pańskiego*, „Collectanea Theologica” 59:1989 fasc. 4 s. 15—44.

‘zbawiający, zbawiciel’ (*sodzon* w Septuagincie i *salvator* w Wulgacie; podobnie Targum i Peszitta, jako że Mesjasz miał być narzędziem, sprawcą zbawienia). Toteż większość współczesnych uczonych oddaje ów imiesłów terminem ‘zwycięski’, tzn. wybawiony przez Jahwe, protegowany przez Boga, ten, który przy Bożej pomocy odniósł zwycięstwo, obdarzając jego owocami swoich poddanych¹⁵

Ale lekcja hebrajska jako *lectio difficilior* też zasługuje na uwagę. W poprzednim punkcie podkreśliliśmy z naciskiem, że całe dzieło zbawcze, jego inicjatywa i wykonanie, należą do Jahwe. Wspólnota liturgiczna na Syjonie modliła się ustawicznie: „Jahwe, zbaw króla!”, i wyrażała swą ufność: „Teraz wiem, że Jahwe zbawi swego Pomazańca” (Ps 20,7.10). „Sprawiedliwy Sługa” z Iz 52,13—53,12 też jest zbawiony przez Boga. Pomazaniec Pański jest w działaniu osłaniany, wspomagany przez Jahwe. To przenikanie działania Jahwe i Pomazańca jest widoczne w następnym wierszu, gdzie czynność zniszczenia broni jest przypisana samemu Jahwe¹⁶ Jest tu podobna sytuacja jak w Psalmach 2 i 110, gdzie Mesjasz jest wspomagany lub wprost wyręczany przez Jahwe w dziele zaprowadzenia na ziemi Królestwa Bożego¹⁷

Trzecim rysem Króla-Mesjasza jest pokora. Hebrajski przymiotnik ‘*ani*’ znaczy dosłownie ‘uciśniony’ Zdaje się jednak to znaczenie nie godzić z poprzednimi przymiotami ‘sprawiedliwy’ i ‘zwycięski’. Toteż jedni krytycy korygują ‘*ani*’ na ‘*anaw*’, tzn. ‘ubogi, pobożny’ (w tekście spółgłoskowym wymaga to tylko nieznacznego przedłużenia pionowej kreseczki litery *jod*, bardzo podobnej do *waw*). Jednak wyraz ‘*ani*’ ma również w wielu miejscach ST to religijne znaczenie: ‘pokorny, skromny’ Zdaje się, że w naszej wypowiedzi podjęta została idea ubóstwa, pokory z Sof 3,12 i Iz 66,19. Tę samą zaletę Mesjasza jako bojownika o prawdę, o sprawiedliwość, Jego troskę o ubogich uwypuklają psalmy królewskie (18,28; 45,5; 72,2). W wypowiedzi Deutero-Zachariasza dochodzi do głosu powygnańcza teologia ubogich ‘*anawim*’, których ucieleśnieniem ma być Mesjasz. W tym też kierunku poszły starożytne przekłady, oddając termin ‘*ani*’ greckim *prays* (tzn. ‘łaskawy, cichy’) czy łacińskim *pauper* (‘ubogi’). Św. Hieronim bardzo trafnie objaśniał wypowiedź Za 10,9 przez Mt 11,29, gdzie Chrystus przedstawia się sam jako ‘*anaw*’, „cichy i pokornego serca”¹⁸

Dalej mówi Prorok, że ten Mesjasz przybywa na osiołku. W przeciwstawieniu do ambitnych królów, którzy swą ufność pokładali w bogactwie i rydwanach, a ludowi zgotowali tak oplakany los, a może w przeciwieństwie do Aleksandra Wielkiego, Mesjasz nawiąże do starych tradycji z okresu wolności i pokoju. Jak Dawid, czy jeszcze wcześniejsi książęta Izraela, przybę-

¹⁵ Np. Bible de Jérusalem, Biblia Poznańska, New English Bible.

¹⁶ Niektórzy krytycy poprawiają pierwszą osobę na trzecią, aby ujednoczyć podmiot, ale niepotrzebnie.

¹⁷ Zob. M. Gilbert, S. Pisano, *Psalm 110(109)*, 5—7, „Biblica” 61:1980 s. 343—356.

¹⁸ S. Hieronimus, *In Zachariam*, PL 25, 1484; por. Th. Chary, *Aggée—Zacharie—Malachie*, Paris 1969, s. 167.

dzie do swego miasta na ośleciu (por. Sdz 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sm 19,27; 1 Krl 1,33). Jest też prawdopodobne, że Dt-Za nawiązywał do starego proroctwa mesjańskiego o królewskim potomku Judy z Rdz 49,10—11. Jest też prawie pewne, że ta sceneria wjazdu na ośleciu chce pokazać ingres Mesjasza na Syjon jako jego królewską intronizację (por. 1 Krl 1,38—40).

Po tej intronizacji Mesjasza na Syjonie zostanie zaprowadzone Królestwo Boże (w. 10). Objawi się ono w tym, że Jahwe zniszczy wszelkie narzędzia wojny, a Mesjasz obwieści powszechny pokój. Nie potrzeba zmieniać pierwszej osoby czasownika „wytracę, zniszczę” (w. 10a), gdyż według licznych wypowiedzi prorockich wszelka akcja militarna, mająca na celu zaprowadzenie Królestwa Bożego, będzie dziełem samego Jahwe. Natomiast sprawowanie rządów nad narodami, wprowadzenie pokoju i dobrobytu Bóg powierza swemu Pomazańcowi. Mówiąc o zniszczeniu broni, dotyka Prorok klasycznego motywu mesjańskiego. Gdy jednak Iz 2,4 i Mi 4,3 zapowiadali przerobienie zbroi na narzędzia rolnicze, a Ezechiel mówił (39,9), że zdobyty na wrogach sprzęt wojenny będzie służył ludowi Bożemu przez siedem lat za opał, to Zachariasz mówi o zniszczeniu i kategoriycznym odrzuceniu narzędzi wojny z wykluczeniem ich jakiegokolwiek dalszego użycia. Jest też znamienne, że Jahwe zniszczy broń w Izraelu (w Judzie i Efraimie), a nie u jego nieprzyjaciół. Izrael bowiem osiągnie zbawienie wyłącznie dzięki łasce Bożej. Wtedy uroczyste Mesjasz proklamuje narodom Pokój, najszerzej pojęte i największe dobro mesjańskie. To mesjańskie Królestwo pokoju będzie obejmować cały świat „od Morza do Morza” i „od Rzeki (Eufrat) po krańce ziemi” Zatem Za 9,9—10 przedstawia ważną mesjańską zapowiedź. Plasuje się gdzieś między Iz 9 i 11 (Mesjasz jako potężny król) a Pieśniami Deuterotajazasa o Słudze Pańskim, usuwającymi w cień królestwo i potęgę¹⁹

Dobry Pasterz

Perykopa Za 11,4—17 jest z punktu widzenia literackiego podzielona na dwie części przez dwie formuły: „Tak mi powiedział Jahwe” (ww. 4 i 15). Podobnie jest pod względem treści²⁰ W pierwszej części (ww. 4—14) jest rozwinięta alegoria dobrego pasterza, którego Bóg posłał do owiec, aby je uwolnił od dotychczasowych złych pasterzy (ww. 4—5). Prorok, który pełni rolę dobrego pasterza, stara się ocalić trzodę. On to usuwa w ciągu jednego miesiąca trzech złych pasterzy²¹ i sprawia sobie dwie laski, które nazywa

¹⁹ A. Deissler, *Zwölf Propheten III* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1988, s. 297.

²⁰ Rodzaj literacki perykopy jest różnie definiowany przez krytyków: alegoria (A. Caquot), parabola (van der Woude), wizja (J. Lindblom), akcja symboliczna (M Saebø). P.L. Redditt (*The two Shepherds in Zechariah 11:4—17*, „The Catholic Biblical Quarterly” 55:1993 s. 680) uważa, że „mamy tu do czynienia z literackim przedstawieniem jakiejś wymyślonej akcji symbolicznej, w której owce symbolizują naród, podczas gdy cała reszta aluzji wymyka się spod jasnych identyfikacji”

²¹ Już w 1912 r. H.G. Mitchell (*Haggai, Zechariah, Malachi* [International Critical Commentary], Edinburgh 1912, s. 306 n.) doliczył się ok. 40 prób identyfikacji owych trzech pasterzy od Mojżesza poczynając i na Machabejczykach kończąc. W tej sytuacji możemy po-

odpowiednio „Łaskawość” i „Jedność” Ale owce szybko się zraziły do dobrego pasterza, a i on stracił cierpliwość względem nich i pozostawił je swojemu losowi, a właściwie na pastwę poprzednich pasterzy-handlarzy (ww. 8—11). Wtedy dobry pasterz złamał łaskę zwaną „Łaskawość”, dla wyrażenia, że złamane zostało przymierze z Jahwe. Z rozkazu Bożego Prorok każe sobie wypłacić należność za swoje usługi pasterza, ale ponieważ dano mu upokarzającą sumę 30 sykli srebra, porzucił je w Świątyni (ww. 12—13). Tak znikło i drugie dobro trzody — Jedność (w. 14).

W drugiej perykopie Prorok, również z rozkazu Bożego, przedstawia alegorię złego pasterza, który nie dba o owce i pozostawia je ich losowi (ww. 15—16) i który ostatecznie podpada pod surową karę Bożą (w. 17). Dla kwestii mesjańskiej szczególnie istotne znaczenie mają ww. 12—13, mówiące o zapłacie dobrego pasterza, wersety cytowane w NT w kontekście męki Chrystusa. Oto ich brzmienie: „I rzekłem do nich: ! «Jeśli to uznacie za słuszne, dajcie mi moją zapłatę, a jeżeli nie — zostawcie ją sobie». I odważyli moją zapłatę: trzydzieści srebrników. I rzekł Jahwe do mnie: «Wrzucić do skar-bony [hebr. *daj ją garncarzowi*’ *haszlikehu ‘el-hajjocer*] tę wspaniałą cenę, na jaką MNIE oszacowali». Wziłem więc trzydzieści srebrników i wrzuciłem je do skar-bony [hebr. *‘i dałem ją garncarzowi*] w Domu Jahwe” (Za 11,12—13).

Zrażony wynikami i zdecydowany zrzec się urzędu pasterz domaga się wynagrodzenia. Ponieważ złamanie przymierza dotyczyło całego narodu, to i żądanie w. 12 jest skierowane do tegoż narodu, choć wykonane będzie przez jego przywódców. Prorok zachęca ich, by się zastanowili, gdyż gestem swoim wyrażą swe stanowisko względem pasterza i samego Jahwe. Przywódcy narodu zlekceważyli Proroka, i ostatecznie samego Jahwe, odmierzając trzydzieści sykli srebra, a więc tyle, ile według Kodeksu Przymierza wynosiło odszkodowanie za niewolnika (Wj 21,32), prawo obowiązujące w czasach Deutero-Zachariasza, jak informują papyrusy z Samarii. Bezcelność tego gestu polega tu jednak na tym, że przywódcy tak „oszacowali MNIE”, czyli Jahwe. Przeliczenie Boga na srebrniki oznaczało nie co innego, jak bluźnierstwo. To był akt apostazji i złamania przez ludzi Przymierza.

Pieniądze, które są zapłatą za samego Boga, nie powinny pozostawać w świeckim użytku. Dlatego Jahwe, który się identyfikuje z Prorokiem, każe wrzucić te „wspaniałe” pieniądze do „skar-bca” w Świątyni Pańskiej. Według tekstu masoreckiego Prorok miał rzucić pieniądze „garncarzowi” (hebr. *jocer*). Wielu współczesnych krytyków powołuje się na fakt, że w Drugiej Świątyni istniała odlewnia, w której przetapiano monety na sztaby, i tłumaczy termin hebr. *jocer* przez ‘odlewnik’²² Peszitta przełożyła termin przez ‘skarbiec’, co zakłada lekcję ‘ocar zamiast *jocer*. Taka lekcja, zakładająca zmianę tylko jednej spółgłoski, poświadczona

wiedzieć z jakąś dozą pewności tylko tyle, że chodzi o świeckich zwierzchników („trzech” może być liczbą symboliczną na określenie „wszystkich”) społeczności judzkiej okresu powyższego. Por. R e d d i t, *The two Shepherds...*, s. 678.

²² Bernini, Chary, Deissler, Delcor, Homerski i in.

przez jeden hebr. manuskrypt, jest przyjmowana przez wielu egzegetów jako bardziej harmonizująca z rzeczywistością historyczną (por. 1 Krl 14,26; 2 Krl 24,13)²³

Na starożytnym Wschodzie metafora pasterska cieszyła się wielkim powodzeniem. W społecznościach, w których ludzka działalność koncentrowała się głównie wokół uprawy roli i hodowli zwierząt, bardzo łatwo było przenosić tytuł pasterza na Boga, na króla i na wszelkich innych zwierzchników społeczności ludzkiej. Izrael czynił podobnie. Obraz Jahwe jako pasterza został najgłębiej i najpiękniej rozwinięty w Ps 23,1—4: „Jahwe mym pasterzem, niczego mi nie braknie” (w. 1). W Rdz 49,24 tytuł „Pasterz” został postawiony w paralelizmie do tytułów „Skała Izraela”, „Mocarz Jakuba” i „Bóg twego Ojca”²⁴. Wszystkie te tytuły są znane już w religii ugaryckiej i można przypuszczać, że bardzo wcześnie zostały zasymilowane w religii jahwistycznej (Błogosławieństwo Jakuba Rdz 49 jest częścią tradycji jahwistycznej [J] z X. w. przed Chr.). Wydaje się więc prawdopodobnym, że związanie tego tytułu z Jahwe sięga w Izraelu czasów Patriarchów²⁵. Prorocy też często posługiwali się starowschodnią metaforą pasterza na wyrażenie opieki Boga względem Jego ludu (por. Mi 2,12; 7,14; Jr 23,4; 31,10; Iz 40,11; Ez 34)²⁶. Do tego trzeba by dodać serię tekstów, w których Izrael jest nazywany ‘trzodą’ (*eder*) lub ‘owcami Jego pastwiska’ (*côn, mar’it*)²⁷.

W Ps 77,21; 78,52 całe zbawcze działanie Jahwe przy wyprowadzeniu Izraela z Egiptu jest porównane do funkcji pasterza. W Ps 78,52 i 95,7 Jahwe prowadzi swą trzodę osobiście, natomiast według Ps 77,21 działa się to za pośrednictwem Mojżesza i Aarona. W chwilach ucisku Izrael przypominał w społecznych lamentacjach ową pasterską działalność Jahwe w historii, aby Go pobudzić do przyścia z pomocą w obecnej biedzie (Ps 74,1; 79,13; 80,2). Jak zauważa H. Gottlieb, „centralną ideą w motywie pasterza jest troska pasterza o jego trzodę i zaufanie trzody do pasterza”²⁸. Natomiast władza pasterza nad owcami czy przewaga fizyczna odgrywa minimalną rolę. Po-

²³ Tak tłumaczą: Bible de Jérusalem, Biblia Tysiąclecia, Revised Standard Version, Gelin, Mitchell, Nötscher, Virgulin. Obie zresztą wersje mają swe odzwierciedlenie w NT w określeńniach ‘skarbiec świątyni’ i ‘Pole Garnarczowe’

²⁴ Stych 24,b jest nieco przeciążony znaczeniowo i rytmicznie przez postawienie tuż obok siebie dwóch tytułów „skała” i „pasterz”. LXX opuściła tytuł „pasterz”, ale jest on w Wulgacie i syryjskiej Peszicie. Krytycy dokonują różnych poprawek tekstu, ale argumenty nie są rozstrzygające. Zob. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ad locum; S. L a c h, *Księga Rodzaju* [PŚST 1/1], Poznań 1962, s. 543; E. T e s t a, *Genesi. Introduzione, storia primitiva, storia dei Patriarchi*, vol. 2, Torino — Roma ²1977, s. 604; *Bible de Jérusalem*, Paris 1973, s. 82.

²⁵ J. A. S o g g i n, *r'h weiden*, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, hrsg. E. J e n n i, C. W e s t e r m a n n, Bd. 2, München—Zürich 1971—1975, kol. 793.

²⁶ Zob. R. B a r t n i c k i, *Biblijny obraz Dobrego Pasterza*, „Homo Dei” 51:1982, s. 38—46.

²⁷ Iz 63,11; Jr 13,17; 23,1—4; 31,10; 50,19; Ez 34,11 nn.; Ps 68,8; 74,1; 77,21; 78,52 n.; 79,13; 95,7; 100,3; 121,4.

²⁸ H. G o t t l i e b, *Die Tradition von David als Hirten*, „Vetus Testamentum” 17:1967 s. 194.

twierdzącą to niezliczone starożytne przedstawienia, które ukazują pasterza, jak prowadzi i opiekuje się swoją trzodą²⁹

Według Ps 78,52 Jahwe prowadził jak pasterz swój lud z Egiptu do Kanaanu. Przy końcu tej wędrówki Jahwe przestał być pasterzem, a swój urząd pasterza powierzył pewnemu człowiekowi, którego powołał od owczej zagrody, Dawidowi (Ps 78,70—72). Znamienne dla Ps 78 jest to, że zajęcie pasterskie Dawida w Betlejem zostało związane z jego urzędem pasterza nad Izraelem, a to z kolei zostało pokazane jako przedłużenie urzędu pasterskiego Jahwe³⁰

I to ujęcie nie jest osobliwością teologiczną Izraela. Na starożytnym Wschodzie od najdawniejszych czasów ukazywano królów jako naznaczonych przez bóstwo pasterzy³¹ I tak Enannatum I z Lagasz (XXV w. prz. Chr.), Hammurabi z Babilonu (XVIII w. prz. Chr.), i Assurbanipal z Aszszur (668—627 prz. Chr.) nosili tytuł pasterza. W Mezopotamii królowie byli pasterzami najpierw z racji ich pozycji kultowej jako zwierzchnicy kapłanów i pośrednicy między bóstwem i narodem; z drugiej strony byli oni pasterzami narodu, który zbierali i bronili, któremu zapewniali dobra materialne i sprawiedliwość³²

Choć ST nie nadał wprost Dawidowi ani żadnemu innemu królowi tytułu „pasterz”, to jednak przypisuje Dawidowi taką funkcję względem Narodu Wybranego, zlecając mu „pasienie” tego narodu (2 Sm 5,2; 1 Krn 11,2; Ps 78,71—72) albo też mówiąc o narodzie jako „owcach” czy „trzodzie” jemu powierzonej (por. 2 Sm 24,17; 1 Krn 21,17). Według Ez 34,23 funkcja pasterska nad Izraelem jest zadaniem mesjańskim³³

Pasterz uderzony mieczem

Postać pasterza Izraela powraca jeszcze raz we fragmencie Za 13,7—9. Zarówno kontekst wyroczni jak i jej wewnętrzna wymowa są wyraźnie mesjańskie. Wydaje się jednak, że wyrocznia została dopiero wtórnie włączona w aktualny kontekst i że oryginalnie stanowiła przedłużenie alegorii pasterzy w rozdz. 11 i w jej świetle powinna być interpretowana³⁴

13⁷ „Mieczu, podnieś się na mego Pasterza,
na Męża, który jest mi bliski
— wyrocznia Jahwe Zastępów.

²⁹ Zob. O. K e e l, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972, rys. 312, 313.

³⁰ O. K e e l, jw., s. 209.

³¹ S. M o w i n c k e l, *Psalmenstudien*, Bd. 2, Kristiania 1922, s. 306 nn.

³² J. A. S o g g i n, jw., kol. 794.

³³ Zob. J. H o m e r s k i, *Umiłowany przez Boga Pasterz czasów mesjańskich*, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, s. 139—150.

³⁴ Tak uważają i nawet drukują te teksty jeden po drugim, Bernini, Chary, Delcor. Podobnie proponuje przenieść tekst K. Elliger w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Sugestię tę uczynił H.G.A. Ewald w 1840 r

Uderzę³⁵ Pasterza, aby rozproszyły się owce,
bo prawicę moją zwrócę przeciwko słabym.

⁸ W całym kraju — wyrocznia Jahwe —
dwie części zginą i śmierć poniosą,
trzecia część tylko ocaleje.

⁹ I tę trzecią część przeprowadzę przez ogień,
oczyszczę ją, jak oczyszcza się srebro,
i wypróbuję tak, jak próbuje się złoto.
Ona to zacznie wzywać mego Imienia,
a Ja jej wysłucham.

I będę mówił: «OTO MÓJ LUD»,
a on będzie mówił: «JAHWE MOIM BOGIEM.»

Bieg myśli tej podwójnej wyroczni (ww. 7.8) jest następujący: Jahwe ma zamiar zabić Pasterza, aby owce zostały ukarane i rozproszone (w. 7). Ale kara dosięgnie tylko dwóch trzecich trzody (w. 8a), gdyż pozostała część, Reszta (w. 8b), po oczyszczeniu wśród ciężkich doświadczeń (w. 9a), jest przeznaczona na to, by stać się nowym ludem Bożym (w. 9b).

Kim jest Pasterz, którego Bóg postanawia zabić? Pierwsze wrażenie nasuwa się takie, że jest to „zły pasterz” (11,15—17), wysłany do trzody, która okazała się niegodna „dobrego pasterza” (11,4—14). Zły pasterz zostaje uderzony nie tylko z powodu swej złości (11,15 nn.), ale i dla pokarania trzody za jej niewierności (13,7—8a). W ten sposób cykl perykop o pasterzach byłby zamknięty³⁶

Jednak pasterz z naszej wyroczni cieszy się szczególną bliskością Boga i jego śmierć ma bezpośredni związek z narodzinami nowego ludu Bożego. Najpierw więc Bóg nazywa go „mój pasterz” (hebr., *ro'i*), co przypomina naturalnie takie mesjańskie tytuły, jak „mój król” (Ps 2,6), „mój pomazaniec” (Ps 132,17), czy „mój sługa” (Iz 42,1). Dalej nazywa go Bóg „mężem swego zaufania” Rzeczownik hebr. *geber* (wymaw. *gewer*), zamiast pospolitego *'isz*, tzn. ‘mąż’, podkreśla dojrzałość, siłę, dostojeństwo. W słowie tym rozpoznać można Izajaszowy tytuł mesjański *'el gibbor*, tzn. ‘Bóg mocny’ (Iz 9,5) i *ruach g^ebura*, tzn. ‘dar mocy’ (Iz 11, 2). Zaś termin charakteryzujący tego męża *'amit* wyraża pokrewieństwo rodzinne czy przynależność do tego samego ludu, czasem jest synonimem brata (por. Kpł 5,21; 19,17; 25,14). Tak więc określenie „mąż, który jest mi bliski”, jest znaczeniowo bardzo bliskie sławnej formule mesjańskiej „Tyś moim synem” (Ps 2,7; por. 2 Sm 7,14).

To, co spotyka Pasterza, dzieje się bardziej dla ukarania i oczyszczenia owiec, niż dla ukarania jego samego. Przez straszliwe próby nie określonego bliżej rodzaju przejdzie pomyślnie tylko mała Reszta (w. 8). Po tych doświadczeniach stanie się możliwe definitywne odnowienie Przymierza. Obietnica

³⁵ Tekst hebr. ma imperativus „Uderz!” Ale poprawiamy za manuskryptami Septuaginty, przekładami arabskim i armeńskim oraz za Mt 26, 31 na 1. osobę; „uderzę”

³⁶ S.L. C o o k (*The Metamorphosis of a Shepherd: The Tradition History of Zechariah 11:17+13:7—9*, „Catholic Biblical Quarterly” 55:1993 s. 453—466) uważa, że wiersze 13,7—9 zostały dołączone do 11,4—17 jako pewnego rodzaju komentarz. Traktują one o złym pasterzu i oryginalnie były wypowiedziane przeciw przychodzącemu cywilnemu rządcy narodu.

w. 9b jest jakby sakramentalną formułą tego Przymierza (por. Oz 2,5; Jr 31,33; Ez 34,24.30; Za 8,8).

W ten oto sposób Za 13,7—9, gdzie groźba przechodzi w obietnicę eschatologicznego zbawienia, gdzie nad niewdzięcznością i niewiernością ostatecznie odnosi tryumf miłość, stanowi szczęśliwy finał alegorii pasterzy 11,4—17 i wspaniałą konkluzję całego zbioru Za 9—11³⁷. Redaktorzy Dt-Za umieszczając omawianą wyrocznię w jej aktualnym miejscu, tzn. bezpośrednio po scenie z „Przebodzionym” (12,9—14), podsunęli czytelnikowi identyczność tych dwóch postaci. Przez ten nowy kontekst niesprecyzowana wypowiedź o Pasterzu uderzonym mieczem została uściślona i pogłębiona. Skoro ten Pasterz jest identyczny z Przebodzionym, to jego dzieło trzeba widzieć w perspektywie Pieśni o Słudze Pańskim z Iz 53³⁸.

Wielki „Przebity”

Perykopa Za 12,1—13,1 przedstawia odrębną tematycznie jednostkę literacką. Jest to zarazem jedna z najtrudniejszych stroniec w literaturze prorockiej. Uderzające jest tu najpierw dziwne przeciwstawienie Jerozolimy i Judy, co może odzwierciedlać jakiś czasowy konflikt między miastem i krajem. Ale i same wypowiedzi o Judzie wcale nie są jednolite i można w tym widzieć owoc redakcyjnej harmonizacji, zresztą niedoskonałej. Pod względem tematycznym perykopa przedstawia apokaliptycznie zabarwiony obraz czasów eschatologicznych, podejmujący w dużej mierze tematykę Za 10,3—7 i wykorzystujący podobne wcześniejsze ujęcia prorockie (np. Ez 38—39). Rdzeń tego obrazu stanowi eschatologiczne ocalenie i odnowienie Jerozolimy.

Perykopa rozpoczyna się doksologią sławiącą potęgę Boga Stworzyciela (12,1). Następnie Prorok zapowiada pokonanie i zniszczenie narodów pogańskich, które zaatakują Jerozolimę (ww. 2—8). Jerozolima odniesie zwycięstwo dzięki pomocy Bożej: „Potężną pomoc otrzymają mieszkańcy Jeruzalem od swego Boga, Jahwe Zastępów” (w. 5). Po powtórzeniu myśli, że Jahwe unicestwi nieprzyjacielskie narody (w. 9), Prorok opisuje to, co Jahwe uczyni na korzyść swojego narodu: ześle swego Ducha na wszystkich, którzy będą oplakiwać Przebitego (w. 10). Wiersze 10—14 ukazują żalobę narodową po śmierci Przebitego i całość kończy się wizją cudownego źródła, które oczyści lud Boży z wszelkiego grzechu (13,1). Powracająca jak refren formuła „w owym dniu” (ww. 4.6.8.9.—11), inny element wspólny z Ez 38—39, nadaje całości wyraźny ton eschatologiczny. Jądro wypowiedzi stanowią wiersze 10—11: „Wtedy wyleję na Dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem ducha łaski i modlitwy (*ruach chen w^etachanunim*). I będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym. W owym dniu bę-

³⁷ Th. Chary, *Aggée—Zacharie—Malachie*, Paris 1969, s. 195.

³⁸ A. Deissler, *Zwölf Propheten III...*, s. 310.

dzie wielki płacz w Jeruzalem, podobny do płaczu nad Hadad-Rimmonem w Dolinie Megiddo”

Po ukazaniu sądu nad nieprzyjaciółmi (w. 9) Prorok objawia dobrodziejstwa, jakie Bóg zarezerwował dla Domu Dawida i dla mieszkańców Jerozolimy. Mieszkańcy Jerozolimy reprezentują tutaj całego Izraela, którego Jerozolima stanowi centrum. Dobro wyświadczone Izraelowi polega na „wylaniu Ducha” Stare teksty mesjańskie mówiły o obdarowaniu Duchem Jahwe przyszłego Mesjasza (por. Iz 11,2), a w tekstach z okresu Wygnania i powygnańczego obiecywano ten dar Ducha dla całego ludu mesjańskiego (por. Jr 31,18 nn.; Ez 36,24 nn.; 39,29; Iz 44,3; Jl 3,1—2). Zwrot *szafak ruach* (wylać Ducha) występuje poza naszym tekstem tylko w Ez 39,29 i Jl 3,1—2, co wskazuje na zależność wzajemną i tożsamość sensu tych wypowiedzi. Ten dar Ducha jest sprecyzowany przez trudne do przełożenia dopowiedzenie: *chen w^ttachanunim*. Chodzi tu o jakąś nową, stałą dyspozycję duszy człowieka. Drugi termin ma jasny sens: ‘błaganie, suplikacja’ (Jr 3,21; Dn 9,3). Dla tego i pierwszy termin *chen* (dosł. ‘łaska’) trzeba rozumieć również na tym samym planie: dyspozycja zrodzona w duszy na skutek łaski przychodzącej od Boga, a więc dobroć, delikatność, czułość, współczucie. Lud napelniony taką delikatnością, pobożnością, zwróci się do Boga w pokornym błaganu, aby doznać miłosierdzia. A to zakłada jego nową świadomość, nową zasadę działania, stwarzającą nową egzystencję, a więc dokładnie to, co wiązali z Nowym Przymierzem Jeremiasz (31,18) i Ezechiel (36,24nn.)³⁹

Miłosierne współczucie i modlitwa przechodzą w wielki płacz. Jaki jest tego powód? Powód leży w „patrzeniu na tego, którego przebili” Tekst hebr. ma lekcję „na Mnie, którego przebili” Czasownik *dakar* ma zawsze znaczenie ‘śmiertelnie ugodzić, przebić mieczem czy podobnym narzędziem’⁴⁰ Ale „przebicie” Jahwe było dla Izraelitów czymś zupełnie nie do przyjęcia. Teodocjon, Jan Ewangelista, 50 manuskryptów mają lekcję: „na tego, którego przebili”, i lekcję tę przyjmujemy jako oryginalną⁴¹

Kim zatem jest ów śmiertelnie przebity?

W rachubę wchodzi tylko jakaś postać o najwyższej godności i randze w historii zbawienia. Albowiem nad jej śmiercią czynią żałobę wszystkie warstwy narodu, stany i pokolenia (ww. 12—14). Jest to taka żałoba, jaką się zwykło czynić po śmierci „pierworodnego”, który zawsze był uważany za głównego dziedzica i gwaranta dobrej przyszłości. Żałoba jest przyrównana do „płaczu Hadad-Rimmon w Dolinie Megiddo” (w. 11). Dawniej egzegeci widzieli tu aluzję do śmierci króla Jozjasza w okolicy Megiddo. Dziś przeważa opinia, że Prorok zrobił tu przyrównanie do fenickich i kananejskich misteriów oplakiwania Hadada-Rimmona, boga burzy. Taki dramat kultowy, przedstawiający śmierć i powrót do życia Baala (Hadada), znamy z tekstów

³⁹ Por. J. Guillet, *Themes of the Bible*, Notre Dame, Ind. 1964, s. 261.

⁴⁰ F. Zorell, *Lexicon hebraicum VT*, Roma 1968, s. 178.

⁴¹ Tak czytają m. in. Deissler, Elliger (BibHebrStut).

z Ugarit⁴² Być może, aluzje do tych rytów znajdują się też w Am 8,10 i Jr 6,26.

Pełne skruchy zwrócenie się ku Przebitego przyniesie zarówno klasom rządzącym jak i całemu ludowi odpuszczenie grzechów (13,1). Obraz cudownego oczyszczającego źródła podjął Prorok od Ezechiela. Ale gdy Ezechiel (rozd. 47) mówił o życiodajnych i uzdrowicielskich właściwościach źródła w terminach fizycznych (użyźnienie okolic Morza Martwego), to w Za 13,1 ukazana jest jego moc ekspiacyjna, uwalniająca od grzechów⁴³

Czy da się bliżej skonkretyzować tę postać Przebitego? Wszelkie identyfikacje historyczne — a podano ich wiele — nie liczą się z wybitnie eschatologicznym tonem proroctwa Zachariasza. Może więc chodzić tutaj tylko o osobę przyszłego sprawcy zbawienia czyli Mesjasza. Postać „Przebitego” wyraźnie przypomina obraz Sługi Jahwe z Pieśni Dt-Iz i jest niemal oczywiste, że Zachariasz nawiązuje do myśli proroka z okresu wygnania. Zarówno w Pieśniach jak i u Zachariasza występuje ta sama niewinna postać, przez swój naród odrzucona i wydana na śmierć, której to śmierci błogosławionym owocem jest nawrócenie i zbawienie Izraela. Między tymi dwiema wizjami prorockimi są pewne różnice. U Deutero-Izajasza bardziej podkreślono uniwersalny zasięg misji Sługi i jej ekspiacyjny charakter. Wizja Zachariasza jest bardziej skoncentrowana na Narodzie Wybranym, bardziej uwypuklona jest skrucha i nawrócenie tego narodu. Ale są to różnice nieznaczące. Identyeczność postaci w obydwu ujęciach jest szczególnie widoczna, gdy się porówna Za 12,10 i Iz 53,5: Sługa Jahwe Izajasza jest też „przebity” (hebr. *m^echullal*) i przynosi nawrócenie „wielu”

Bardzo znamienne okazuje się natomiast to, że Zachariasz związał „Przebitego” z rodem Dawida i w ten sposób z Dawidem została związana postać Sługi Jahwe. W całym proroctwie Zachariasza Dom Dawida i Jerozolima są niezmiernie wyeksponowane. Poczynając od Wygnania, wyłania się w Izraelu coraz bardziej wizja idealnego Dawida: Ez 34, 23—24; Jr 23, 5—6; 33,15—26; Za 3,8; 6,12). W naszym proroctwie jesteśmy u szczytu owej „kanonizacji” Domu Dawida: „W owym dniu [...] Dom Dawida będzie jak Elohim (Bóg), jak Anioł Jahwe na ich czele” (w. 8b). Wyrażenie jest bardzo śmiałe, ale nie potrzeba go łagodzić, tłumacząc wyraz *Elohim* przez ‘bóstwo’ (Biblia Tysiąclecia). Nie trzeba też takiego stonowania się dopatrywać w dopowiedzeniu „jak Anioł Jahwe” W tekstach teofanijnych ST określenie „Anioł Jahwe” jest najczęściej synonimem Jahwe⁴⁴, a tu jesteśmy właśnie w kontekście wielkiej teofanii eschatologicznej w Jerozolimie. Określenie

⁴² Zob. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 45—50; Th. Chary, jw., s. 203—204.

⁴³ Por. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21:1974 z. 1 s. 15—24; F M a n n s, *Ne uscì sangue e l'acqua*, „La Terra Santa” 66:1990 s. 158—161.

⁴⁴ Por. J. Touzard, *Ange de Yahweh*, [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, red. L. Pirot, A. Robert, Paris 1928, s. 253.

„Dom Dawida” to oczywiście znana z proroctwa Natana królewska dynastia Dawida. Wyniesienie do boskości jej mesjańskiego potomka było przez objawienie ukazywane stopniowo ale konsekwentnie. Jego tron, jego panowanie, jego królestwo utożsamiano coraz bardziej z Królestwem Jahwe (por. wersję kronikarską obietnicy Natana w 1 Krn 17). Na tego potomka wskazywano jako na Syna Jahwe (Ps 2; 110), nadano mu imię „Bóg Mocny” (Iz 9,5), odważono się nazwać go wprost „Bogiem” (Ps 45,7). W Ps 89 znajdujemy następujące słowa Jahwe: „Ja go nawet uczynię pierworodnym (*b^ekor*), Najwyższym (*‘Eljon*) wśród królów ziemi” (w. 28). Przymiotnik *‘Eljon* w języku teologów jerozolimskich jest normalnym tytułem Jahwe, uwypuklającym Jego najwyższe i uniwersalne panowanie. Jahwe tę swoją wielką godność i władzę przekazuje swemu Pierworodnemu. Jest bardzo znamienne, że ten sam tytuł „Pierworodny” określa u Zachariasza (13,11) tajemniczą postać „Przebitego”⁴⁵

*

* *

Podsumowując myśl teologiczną Deutero-Zachariasza, stwierdzamy, że dokonał on pewnej syntezy wcześniejszych nurtów mesjańskich, dotychczas odrębnych i, zdawać by się mogło, nie do pogodzenia⁴⁶ W późnej epoce powy-gnańczej sięgnął odważnie do starych obietnic mesjańskich, związanych z rodem Dawida. Gdy jednak w tamtych starych proroctwach Mesjasz miał rysy potężnego króla Izraela, opierającego stopy na głowach pokonanych królów nieprzyjacielskich, to Zachariasz ukazuje Go jako ubogiego i pokornego przed Bogiem (Za 9,10 n.). Ten pokorny Król to równocześnie Pasterz troszczący się o owce (Za 11,7) i ofiara przebłagalna za grzechy (Za 13,7). Chwalebny Król Dawidowy, całkiem nie przestając być królem, stał się Sługą Pańskim, „Przebitym” dla zbawienia Izraela (Za 12,10). Nie przestając być Królem Syjonu i Potomkiem z rodu Dawida, Mesjasz jest Kimś ze sfery Boskiej, „Bliskim Boga”, „Jego Pierworodnym”, Kimś Boskim. Jego osoba uobecnia samego Jahwe, a dzieło zbawienia jest dziełem Boga i „Wysłańca Bożego — Mesjasza” Zbawienie ogarnia całe uniwersum: odnowionego Izraela, narody pogańskie i sam kosmos. Zbawcze działania Boga i Jego Mesjasza osiąga swój finał w ustaleniu nowej ziemi i nowego nieba oraz nowego ludu Bożego. Zapowiadane zbawienie to nie tylko uwolnienie Izraela od wszelkiego zagrożenia ze strony pogańskich narodów, ale to głównie uwolnienie ludzi z niewoli grzechu. Ostatecznym celem Mesjasza i najgłębszym pragnieniem Jego serca jest Szalom, pokój, nie tylko między ludźmi, ale przede wszystkim pokój między Bogiem i ludźmi.

⁴⁵ Por. H.J. Kraus, *Teologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979, s. 150—155.

⁴⁶ Por. P. Grelot, *Le sens chrétien de l'AT*, Tournai — Paris 1962, s. 391; A. Gelin, *Le idee dominanti del VT*, Modena 1970, s. 60 n.; N. Füglist er, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del NT*, [w:] *Mysterium Salutis* (ital.), vol. 5, Brescia 1971, s. 249—254.

LE MESSIANISME DU DEUTERO-ZACHARIE

R é s u m é

L'ensemble du Deutéro-Zacharie a obtenu sa forme actuelle au commencement de l'époque hellénistique (en. 300 av. J.-C.). Le prophète continue les thèmes théologiques de ses prédécesseurs, surtout d'Ezéchiel, du Deutéro-Isaïe et de Joël. Toute la composition est dominée par l'idée du salut messianique. Le Sauveur principal d'Israël et du monde entier est toujours Jahweh Sabaot. Dans cette oeuvre salvatrice un rôle éminent est joué par le Messie, descendant de David, proclamant du Sion la paix universelle (Za 9,9—10). Il nous semble évident que le même personnage messianique est le sujet des énoncés mystérieux sur les pasteurs (Za 11, 4—17; 13, 7—9) et le Transpercé (Za 12,10—14). Dans ces oracles Deutéro-Zacharie développe les traits proposés par Deutéro-Isaïe et par la théologie des „pauvres de Yahweh”. C'est le Messie royal mais en même temps le pasteur soigneux de ses brebis. Il est humble et innocent, il souffre et enfin il meurt pour la salut d'Israël. En restant le roi du Sion et le descendant de David Il est quelqu'un de la sphère divine, ami de Dieu, son premier-né. En réalisant le salut il agit comme envoyé, représentant du Dieu-Sauveur. Le salut ainsi effectué consiste principalement en la purification du péché et la création d'un nouveau peuple divin vivant en paix parfaite avec les hommes et surtout en paix avec le Dieu.