

Zbawienie Izraela w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8

ChAT

Wydawnictwo
Naukowe

Andrzej Piotr Kluczyński

**Zbawienie Izraela w Księgach Aggeusza
i Zachariasza 1-8**

**Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie
Warszawa 2021**

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2021

Autor monografii: dr hab. Andrzej P. Kluczyński, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ORCID 0000-0002-4289-2655

Recenzenci wydawniczy: dr hab. Jakub Sławik prof. ChAT; dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Opracowanie redakcyjne: dr Joanna Kluczyńska

ISBN 978-83-60273-65-4

Wydanie pierwsze, Warszawa 2021

Publikacja ukazuje się wyłącznie w wersji elektronicznej

Wydawnictwo Naukowe

Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Ul. Władysława Broniewskiego 48

01-771 Warszawa

e-mail: wydawnictwo@chat.edu.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	8
Skróty Ksiąg Biblijnych	8
Skróty czasopism, encyklopedii, słowników i serii wydawniczych.....	10
Inne	10
Wstęp	12
1. Historia powrotu z niewoli i restauracji kultu.....	20
1.1. Źródła	21
1.1.1. Teksty biblijne	21
1.1.2. Źródła pozabiblijne.....	24
1.2. Restauracja kultu	26
1.2.1. Początki	26
1.2.2. Odbudowa Świątyni za Zorobabela.....	32
1.2.2.1. Postacie Zorobabela i Jozuego.....	35
1.2.2.2. Prorocy Aggeusz i Zachariasz	37
1.2.2.3. Konflikt z Samarią.....	39
2. Odnowa Izraela według Księgi Aggeusza.....	43
2.1. Wprowadzenie do Księgi Aggeusza	43
2.2. Wezwanie do odbudowy Świątyni. Ag 1,1-15a.....	55
2.2.1. Podsumowanie.....	68
2.3. Początek błogosławieństwa. Ag 2,15-19	69
2.3.1. Podsumowanie.....	74
2.4. Przyszła chwała Świątyni. Ag 1,15b-2,9	74
2.4.1. Podsumowanie.....	85
2.5. Obietnica dla Zorobabela. Ag 2,20-23.....	86
2.5.3. Podsumowanie.....	97
2.6. Zbawienie Izraela w Księdze Aggeusza	99
3. Zbawienie Izraela według Księgi Zachariasza 1-8.....	103
3.1. Wprowadzenie do Księgi Zachariasza 1-8	103
3.2. Prolog do Księgi Zachariasza. Za 1,1-6.....	113

3.2. Cykl wizji nocnych	114
3.3.1. Wprowadzenie do programu odnowy Izraela. Za 1,7-17	115
3.3.2. Wyrocznie Za 1,14-17	119
3.3.3. Przewyciężenie wrogich narodów. Za 2,1-4	121
3.3.4. Inauguracja czasu zbawienia. Za 2,5-9	122
3.3.5. Wyrocznie Za 2,10-17	124
3.3.4.1. Podsumowanie	131
3.3.5. Przesłanie kompleksu pierwszych trzech wizji i towarzyszących im wyroczni	132
3.3.6. Odnowienie kultu zapowiedzią zbawienia Izraela. Za 3	134
3.3.6.1. Podsumowanie	176
3.3.7. Wizja świecznika i drzew jako zapowiedź ustanowienia zjednoczonego Izraela. Za 4	177
3.3.7.1. Podsumowanie	205
3.3.8. Oczyszczenie Izraela i bliskość zbawienia według wizji od szóstej do ósmej. Za 5,1-6,8	207
3.3.9. Podsumowanie przesłania kompleksu wizji nocnych Księgi Zachariasza	213
3.4. Koronacja arcykapłana Jozuego. Za 6,9-15	214
3.4.3. Podsumowanie	234
3.5. Końcowe wyrocznie zbawienia	236
3.5.1. Zapowiedź powrotu Boga na Syjon. Za 8,1-8	237
3.5.1.1. Podsumowanie	243
3.5.2. Z przekleństwa w błogosławieństwo. Za 8,9-13	244
3.5.2.1. Podsumowanie	249
3.5.3. Ostatnie pouczenia. Za 8,14-17	250
3.5.3.1. Podsumowanie	255
3.5.4. Boże zbawienie a narody. Za 8,20-23	256
3.5.4.1. Podsumowanie	260
3.6. Obietnice zbawienia Izraela w Księdze Zachariasza 1-8	260
4. Zapowiedzi zbawienia w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8	263

Zakończenie	272
Bibliografia.....	274
1. Źródła	274
2. Encyklopedie, słowniki, leksykony i konkordancje	275
3. Gramatyki	276
5. Podręczniki do egzegezy Starego Testamentu	277
6. Wprowadzenia do Starego Testamentu.....	278
7. Teologie Starego Testamentu.....	278
8. Komentarze.....	280
9. Monografie i artykuły	283
Summary	295

Wykaz skrótów

Skróty Ksiąg Biblijnych

Stary Testament

1 Księga Mojżeszowa	1 Mż
2 Księga Mojżeszowa	2 Mż
3 Księga Mojżeszowa	3 Mż
4 Księga Mojżeszowa	4 Mż
5 Księga Mojżeszowa	5 Mż
Księga Jozuego	Joz
Księga Sędziów	Sdz
Księga Rut	Rt
1 Księga Samuela	1 Sm
2 Księga Samuela	2 Sm
1 Księga Królewska	1 Krl
2 Księga Królewska	2 Krl
1 Księga Kronik	1Krn
2 Księga Kronik	2 Krn
Księga Ezdrasza	Ezd
Księga Nehemiasza	Ne
Księga Estery	Est
Księga Joba	Hi
Księga Psalmów	Ps
Księga Przypowieści	Prz
Księga Kaznodziei Salomona	Koh
Pieśń nad Pieśniami	PnP
Księga Izajasza	Iz
Księga Jeremiasza	Jr
Księga Trenów	Tr
Księga Ezechiela	Ez
Księga Daniela	Dn
Księga Ozeasza	Oz
Księga Joela	Jl
Księga Amosa	Am
Księga Abdiasza	Ab
Księga Jonasza	Jon
Księga Micheasza	Mi

Księga Nahuma	Na
Księga Habakuka	Ha
Księga Sofoniasza	So
Księga Aggeusza	Ag
Księga Zachariasza	Za
Księga Malachiasza	Ml
Apokryfy	
Księga Tobiasza	Tb
Księga Judyty	Jdt
1 Księga Machabejska	1 Mch
2 Księga Machabejska	2 Mch
Księga Mądrości Salomona	Mdr
Księga Syracha	Syr
Księga Barucha	Bar
Nowy Testament	
Ewangelia św. Mateusza	Mt
Ewangelia św. Marka	Mk
Ewangelia św. Łukasza	Łk
Ewangelia św. Jana	J
Dzieje Apostolskie	Dz
List św. Pawła do Rzymian	Rz
1 list św. Pawła do Koryntian	1 Kor
2 list św. Pawła do Koryntian	2 Kor
List św. Pawła do Galacjan	Ga
List św. Pawła do Efezjan	Ef
List św. Pawła do Filipian	Flp
List św. Pawła do Kolosan	Kol
1 list św. Pawła do Tesaloniczan	1 Tes
2. list św. Pawła do Tesaloniczan	2 Tes
1 list św. Pawła do Tymoteusza	1 Tm
2 list św. Pawła do Tymoteusza	2 Tm
List do Tytusa	Tt
List św. Pawła do Filemona	Flm
List do Hebrajczyków	Hbr
List św. Jakuba	Jk
1 list św. Piotra	1 P
2 list św. Piotra	2 P
1 list św. Jana	1 J
2 list św. Jana	2 J

3 list św. Jana	3 J
List św. Judy	Jud
Objawienie św. Jana	Obj

Skróty czasopism, encyklopedii, słowników i serii wydawniczych

Skróty czasopism, słowników i encyklopedii używane w przypisach i bibliografii pochodzą z: *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, red. S. M. Schwertner, Berlin, New York 1976; oraz z: *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG herausgegeben von der Redaktion der RGG*, Tübingen 2004. Poniżej wyjaśniono te skróty, które nie znajdują się w obu przytoczonych dziełach.

AC	Analecta Cracoviensia
Ant	Dawne dzieje Izraela
HAL	Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament, 1995
BMik	Beit Mikra
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
JESOT	Journal for the Evangelical Study of the Old Testament
RT	Rocznik Teologiczny
SHT	Studia Humanistyczno-Teologiczne
TWOT	Theological Wordbook of the Old Testament

Inne

acc.	accusativus
act.	activus
abs.	absolutus
ang.	angielski
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
coh.	cohortativus
cons.	consecutivum
fem.	femininum
hebr.	hebrajski
haf.	hafel
hif.	hifil
hitp.	hitpael
ho.	hofal
impf.	imperfectum
impt.	imperativus

ius.	iussivus
L	Codex Leningradensis
LXX	Septuaginta
masc.	masculinum
niem.	niemiecki
nif.	nifal
os.	osoba
pa.	pael
pf.	perfectum
pi.	piel
praes.	praesentis
ptp.	participium
st. cs.	status constructus
st. abs.	status absolutus
tłum.	tłumaczenie
TM	Tekst Masorecki
w.	werset, wersety
zob.	zobacz
α	tłumaczenie Aquilli
σ	tłumaczenie Symmacha
θ	tłumaczenie Teodocjona
יהוה	Tetragram

Wstęp

Niniejsza książka ma za sobą długą historię powstawania. Od wielu lat zajmuję się religią Izraela w okresie powygnaniowym, w tym Księgą Zachariasza. Księgom Aggeusza i Zachariasza 1-8 poświęcona była moja rozprawa doktorska obroniona w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w 2002 roku pod tytułem „Koncepcja władzy w Izraelu powygnaniowym według Ksiąg Aggeusza i Protozachariasza”, stanowiąca analizę fragmentów mówiących o Zorobabelu i Latorośli (Ag 2,20-23; Za 3; 4; 6,9-15), a której części zostały potem opublikowane w postaci czterech artykułów. W ostatnim czasie prowadzę badania nad Księgą Zachariasza 9-14, której nie sposób zrozumieć bez odwołania się do Księgi Zachariasza 1-8. Księga Zachariasza 9-14 dotyczy przede wszystkim realizacji Bożego zbawienia dla Izraela i narodów i podejmuje tematy poruszane w Księdze Zachariasza 1-8. Opracowanie tematu zbawienia ludu Bożego w części 1-8 jest więc istotne dla zrozumienia całości Księgi Zachariasza, a także dla zrozumienia rozwoju dyskusji dotyczących eschatologii i zbawienia w okresie istnienia Drugiej Świątyni. Oczywiście jest dołączenie do analizy Księgi Aggeusza. Początki obu ksiąg – Aggeusza i Zachariasza 1-8 – sięgają czasów odbudowy Świątyni za Zorobabela, w obydwu ważną rolę zajmuje tematyka zbawienia Izraela i Świątyni, obie księgi przeszły przez redakcję wywodzącą się z tzw. kronikarskiego *milieu*, odpowiedzialną między innymi za system umieszczonych w nich dat¹. Dlatego też zdecydowałem się na opracowanie monografii poświęconej tematowi zbawienia Izraela w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8, wykorzystując większą część wspomnianej dysertacji doktorskiej, oczywiście poprawioną i uzupełnioną o odwołania do nowszych publikacji i koncepcji. Książka zawiera także materiał opracowany wyłącznie na jej potrzeby oraz analizę i interpretację tych fragmentów biblijnych, którym wspomniany doktorat nie był poświęcony w ogóle. Niniejsze opracowanie nie dotyczy Księgi Zachariasza 9-14, która to część powstała zdecydowanie później niż rozdziały 1-8².

¹ Zob. podrozdział 2.1.

² Przekonanie o odrębności pierwszych ośmiu rozdziałów od Za 9-14 jest powszechne i stare. Już Mt 27,9 cytuje Za 11,12-13 jako wypowiedź proroka Jeremiasza. W części 9-14 brakuje zachariaszowych i Aggeuszowych dat, wzmianek o osobach i wydarzeniach, o których mówi część pierwsza księgi. Treść rozdziałów 9-14 (np. wzmianka o Grekach w 9,13) wskazuje na epokę późniejszą niż odbudowa Świątyni za Zorobabela. Do dzisiaj jest jednak kwestią sporną, czy należy wydzielać trzecią

Badania nad Księgą Aggeusza i Zachariasza 1-8 mają długą historię. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci księgi te interpretowane były w bardzo różny sposób i umieszczane w różnych kontekstach. W przypadku Księgi Aggeusza badania dotyczyły przede wszystkim kwestii redakcji księgi i relacji obramowania redakcyjnego do reszty księgi. Jednym z pionierów tych prac był P. Ackroyd, który zwrócił uwagę na dwie redakcje obramowania³. Następnie W. A. M. Beuken postawił tezę, wedle której redaktor odpowiedzialny za owo obramowanie wywodził się ze środowiska bliskiego Księgom Kronik⁴. Nie wszyscy komentatorzy zgadzali się z istnieniem bezpośredniej zależności. Przykładowo R. Mason stał na stanowisku, zgodnie z którym „redaktor co najwyżej reprezentował punkt widzenia tych, którzy później stworzyli dzieło Kronikarza”⁵. Kolejnym z tematów budzących szczególne zainteresowanie badaczy była kwestia Ag 2,20-23, czyli perykopy dotyczącej Zorobabela. Istnieją różnice w interpretacji jej znaczenia, a zagadnienie wiąże się ze starą teorią J. Wellhausena o tajemniczym zniknięciu Zorobabela⁶. J. Wellhausen uważał, że pierwotnie wiązano z Zorobabelem nadzieję na restytuowanie monarchii i dynastii Da-

część w rozdziałach 12-14 i mówić o Tritozachariaszu. Zob. T. Brzegowy, *Mesjanizm Deutero-Zachariasza*, AC 27 (1995), s. 94-96; H. G. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Göttingen 1993, s. 86-87; R. B. Dillard, T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Leicester 1995, s. 429-432. Por. S. Portnoy, D. Petersen, *Biblical and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond*, JBL 103 (1984), s. 11-21 oraz Y. Radday, D. Wickman, *The Unity of Zechariah Examined in the Light of Statistical Linguistic*, ZAW 87 (1975), s. 30-55.

- ³ Wymienić trzeba tu przede wszystkim jego artykuły pt. *Some Interpretative Glosses in the Book of Haggai*, JJS 7 (1956), s. 163-167 i *Studies in the Book of Haggai*, JJS 2 (1951), s. 163-167, a także komentarz *Haggai – Zechariah*, London 1962.
- ⁴ W. A. M. Beuken, *Haggai – Sacharja 2-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilische Prophetie*, Assen 1967.
- ⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1988, s. LXIX; R. A. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, Cambridge 1977.
- ⁶ J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt mit Noten, Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin 1898, s. 185. Teorię tę reprezentują np. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 232; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997, s. 210; K.-M. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*, Stuttgart 1972, s. 77nn; G. Fohrer, *Die Propheten des Alten Testaments. Band 5 Die Propheten des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts*, Gütersloh 1976, s. 68n. W nieco zmienionej postaci (koronowani byli Jozue i Zorobabel, po zniknięciu Zorobabela usunięto jego imię) np. K. Koch, *Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart 1980, s.167.

wida. Według tej teorii fragment Za 6,9-15 traktował pierw o koronowaniu Zorobabela, natomiast po jego zniknięciu i niespełnieniu się związanych z nim nadziei imię perskiego namiestnika zastąpiono imieniem arcykapłana Jozuego (w. 11b)⁷. W tym kontekście ważne jest, czy w Ag 2,20-23 mamy do czynienia z nadaniem Zorobabelowi godności królewskiej. Wiele dyskusji wywołało też zagadnienie zapowiedzi teofanijnego wstrząśnięcia niebem i ziemią (Ag 2,6-7; 2,20-23). Wedle niektórych komentatorów zapowiedzi te są wtórne, pochodzą z czasów zdecydowanie późniejszych⁸. Obraz oczekiwania we wczesnym okresie perskim zależał będzie od datowania owych fragmentów.

W przypadku Księgi Zachariasza 1-8 najróżniejszym interpretacjom poddawany był oczywiście cykl wizji nocnych proroka (Za 1,7-6,8), ponieważ to on jest dominującym elementem w księdze. Jeden nurt interpretacyjny reprezentowany był przez K. Seybolda, który cykl wizji nocnych interpretował przez pryzmat odbudowywanej Świątyni⁹. Według niego cykl wizji miał legitymizować Świątynię podobnie jak sen Jakuba w 1 Mż 28¹⁰. Według drugiego nurtu, reprezentowanego np. przez W. Rudolpha, Księga Zachariasza 1-8 powinna być interpretowana przez pryzmat zarysowanego w niej scenariusza zbawienia¹¹. Ponad dwadzieścia lat temu ukazała się praca H. Delkurta pt. *Sacharjas Nachtgesichte: Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Berlin, New York 2000. Autor przedstawił w niej wiele nowatorskich propozycji interpretacyjnych. Na uwagę zasługuje jego interpretacja Za 4 – centralnej wizji Księgi Zachariasza 1-8 – która widzi w niej zapowiedź odbudowy niepodległego i zjednoczonego jak za króla Dawida Izraela. W tym przypadku zbawienie Izraela miałoby wymiar nie tylko religijny, ale i polityczny. Od czasów ukazania się krótkiego, ale przełomowego, opracowania O. Plögera pt. *Theokratie und Eschatologie* dominuje pogląd, wedle którego w okresie powygnaniowym ścierały się ze sobą dwie tendencje: jedna teokratyczna, koncentrująca się na Świą-

⁷ J. Wellhausen uważał, że pierwotnie werset kończył się na części 11a, do której wprowadzono imię Jozuego (dz. cyt., s. 185). Późniejsi komentatorzy uważali, że nastąpiła zamiana jednego imienia na drugie w części 11b (np. W. Nowack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Göttingen 1922, s. 353).

⁸ Uważa tak przykładowo M. Leuenberger, *Haggai*, Freiburg, Basel, Wien 2015, s. 55.

⁹ K. Seybold, *Bilder zum Tempelaufbau. Die Visionen des Propheten Sacharja*, Stuttgart 1974.

¹⁰ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. LXXI.

¹¹ W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, Gütersloh 1976.

tyni, a druga profetyczna i eschatologiczna¹². Interesująca jest próba umieszczenia w tym kontekście Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8, które zapowiadają błogosławioną przyszłość, ale dla których Świątynia ma zasadnicze znaczenie.

W polskiej literaturze temat nie doczekał się wielu opracowań. Autorem komentarza do Ksiąg Aggeusza i Zachariasza jest J. Homerski¹³. Księdze Aggeusza poświęcona była część czwartego zeszytu *Collectanea Theologica* z roku 2012¹⁴. Kilka lat temu ukazała się książka T. Tułodzieckiego pt. *Tożsamość nowego Izraela w Księdze Zachariasza* (Toruń 2014). Książka poświęcona jest Księdze Zachariasza 1-8. Niniejsze studium w niektórych miejscach będzie się odwoływać do wspomnianej wyżej monografii, ale ze względu na odmienne założenia i punkt wyjścia badań, odniesienia nie będą częste.

Niniejsza książka nosi tytuł „Zbawienie Izraela w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8”. Pojęcie zbawienia należy rozumieć szeroko, nie tylko jako wybawienie z nieszczęścia, ale także jako błogosławieństwo, szczęście i dobro pochodzące od Boga¹⁵. Celem książki jest przedstawienie oczekiwań dotyczących zbawienia ludu w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8. Ażeby osiągnąć zamierzony cel, postawiono następujące pytania badawcze. Po pierwsze należy odpowiedzieć na pytanie, jak ma wyglądać czas zbawienia zapowiadany w obu księgach? Ważne jest zbadanie tego, jaka według obu ksiąg ma być rola odbudowanej Świątyni w Jerozolimie. Istotną kwestią od czasów niewoli była rola narodów i wzajemny stosunek narodów i Izraela oraz narodów i Boga. Dlatego należy zapytać także o rolę i pozycję narodów w czasie zbawienia. Istotne jest także zbadanie, jaką rolę pełnią w obu księgach tradycje dawidowe i królewskie. Następnie, w jaki sposób obie księgi uzasadniają mające nastąpić zbawienie i w końcu, jakie podobieństwa i różnice widoczne są w nauczaniu proroków na temat zbawienia Izraela. Dlatego że Księgi Aggeusza i Zachariasza 1-8, jak prawie wszystkie księgi prorockie, powstawały przez dłuższy czas, to ich anali-

¹² O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1959.

¹³ J. Homerski, *Księgi Proroków Mniejszych. Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza*, red. P. Szeffler, Poznań 1968, s. 237-459.

¹⁴ *Collectanea Theologica* 82 (4/2012).

¹⁵ Czyli w ten sposób, w jaki pojęcie używane jest w literaturze egzegetycznej np. na określenie gatunków „wyrocznia zbawienia” (niem. *Heilsorakel*), czy „zapowiedź zbawienia” (niem. *Heilsweissagung*).

za pozwole pokazać, jak na przestrzeni lat zmieniały się oczekiwania dotyczące zbawienia.

Struktura książki przedstawia się następująco. Rozdział pierwszy zatytułowany „Historia powrotu z niewoli i restauracji kultu” jest wprowadzeniem historycznym do czasów odbudowy Świątyni w Jerozolimie. Rozdział ten stanowił niepublikowaną część wspomnianej wyżej rozprawy doktorskiej. Przed włączeniem do niniejszej książki został on uzupełniony i poprawiony. Rozdział drugi nosi tytuł „Odnowa Izraela według Księgi Aggeusza”. Składa się on z dwóch podstawowych części. Część pierwsza to wprowadzenie do Księgi Aggeusza (podrozdział 2.1)¹⁶. Ma ono charakter syntetyczny i poświęcone jest strukturze księgi i krytyce literackiej oraz historii redakcji. Zaprezentowane i ocenione zostaną w nim koncepcje dotyczące powstawania księgi autorstwa różnych egzegetów, a następnie przedstawiona zostanie najbardziej prawdopodobna, wynikająca m.in. z analizy przeprowadzonej w następnych podrozdziałach. Druga część rozdziału drugiego ma charakter analityczny. Prezentuje ona egzegezę tych wypowiedzi Księgi Aggeusza, które zapowiadają zbawienie Izraela. Są to odpowiednio fragmenty Ag 1,1-15a; 2,15-19; 1,15b-2,9 i 2,20-23. Pominięte zostało wystąpienie o nieczystym ludzie (Ag 2,10-14), ponieważ nie dotyczy ono wprost tematu książki. Rozdział zakończony jest podsumowaniem.

Rozdział trzeci zatytułowany został „Zbawienie Izraela według Księgi Zachariasza 1-8” . Za wyjątkiem pierwszego podrozdziału ma on charakter analityczny. Podrozdział 3.1. stanowi wprowadzenie do pierwszej części Księgi Zachariasza i - tak jak w podrozdziale 2.1. - główny nacisk położony został w nim na krytykę literacką i historię redakcji¹⁷. Dodatkowo omówiony w nim będzie najczęstszy gatunek w Księdze Protozachariasza, czyli wizja prorocka. Przyjęta w podrozdziale rekonstrukcja historii powstawania Księgi Zachariasza 1-8 bazuje na wynikach analizy tekstów zawartej w następnych podrozdziałach. Struktura kolejnych części rozdziału trzeciego wyznaczona jest przez budowę księgi, która składa się z czterech części. I tak tzw. kazaniu lewickiemu Za 1,1-6, stanowiącemu wprowadzenie do księgi, poświęcony będzie podrozdział 3.2, cy-

¹⁶ Podrozdział ten oparty jest na artykule A. P. Kluczyński, *Z problemów krytyki literackiej Księgi Aggeusza*, RT 45 (2/2003), s. 113-123, który został uzupełniony o nowszą literaturę i poprawiony.

¹⁷ Podrozdział ten oparty jest na artykule A. P. Kluczyński, *Z problemów krytyki literackiej Księgi Protozachariasza*, RT 47 (1-2/2005), s. 29-35, który został uzupełniony o nowszą literaturę i poprawiony.

klowi wizji nocnych Za 1,7-6,8 – podrozdział 3.3¹⁸, sprawozdaniu z przeprowadzenia czynności symbolicznej w Za 6,9-15 – podrozdział 3.4¹⁹, a wyroczniom zbawienia znajdującym się w Za 8 podrozdział 3.5. Również ten rozdział zakończony będzie podsumowaniem. Analiza pomijać będzie Za 7, ponieważ rozdział ten nie dotyczy zagadnienia zbawienia Izraela. Kazanie lewickie i pierwsze trzy wizje zostaną omówione skrótowo, bez podawania tłumaczenia. Przytoczone zostaną w nich tylko efekty przeprowadzonych badań, istotne dla prowadzonego wywodu. Jest tak dlatego, że perykopy te nie prezentują programu zbawienia Izraela. Jak zostanie to pokazane, są one jedynie przygotowaniem do zarysowania programu zbawienia, w sposób ogólny obiecują mające nadejść niebawem szczęście Izraela i przekonują, że Bóg będzie działał na rzecz swojego ludu. W przypadku trzech pierwszych wizji nie ma też tylu kontrowersji pośród badaczy dotyczących ich znaczenia. To samo dotyczy trzech ostatnich wizji kompleksu (Za 5,1-6,8), które omówione zostaną w jednym niewielkim podrozdziale 3.3.8. Nie ustosunkowują się one do programu zbawienia zarysowanego w wizjach centralnych Za 3 i 4, lecz zajmują się kwestią zachowania zbawionego ludu przez jego oczyszczenie i przekonują o bliskości odmiany losu na lepsze. Również w przypadku trzech ostatnich wizji kontrowersji pośród badaczy jest o wiele mniej niż w przypadku interpretacji wizji czwartej i piątej. Podobnie wygląda sprawa wyroczni Za 1,14-17; 2,10-13 będących ogólnymi zapowiedziami, ewentualnie groźbami wobec narodów. Również one zostaną omówione w sposób skrótowy i ze względu na swój podsumowujący charakter nie zostaną zaopatrzone w odrębne podsumowania. Jednakże nawet w przypadku perykop, w których zaprezentowane będą tylko wyniki badań, tam gdzie występują istotne wątpliwości i dyskusje i należy Czytelnikowi wyjaśnić, dlaczego opowiedziano się za konkretnym rozwiązaniem, czy to dotyczącym krytyki tekstu, krytyki literackiej, czy też innej z metod egzegezy, poszczególne metody będą przedstawiane dokładniej, w zależności od charakteru danej jednostki tekstowej. Ze względu na znaczną objętość rozdziału rekapitulacje znajdują się po analizie pierwszych trzech wizji (podrozdział 3.3.5) oraz po omówieniu całego kompleksu wizji nocnych (podrozdział 3.3.9.). Analiza przeprowadzona będzie według historyczno-krytycznej metody egzegezy opisananej między inny-

¹⁸ Część 3.3.7. tego podrozdziału bazuje na artykule A. P. Kluczyński, *Znaczenie centralnej wizji Księgi Protozachariasza (Za 4)*, RT 44 (2/2002), s. 5-19, który został uzupełniony i poprawiony.

¹⁹ Podrozdział ten oparty został na artykule A. P. Kluczyński, *Koronacja arcykapłana Jozuego*, *Studia Humanistyczno-Teologiczne* 2 (1-2/2004), s. 17-36, który został uzupełniony i poprawiony.

mi w książce J. Sławika pt. *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych* (Warszawa 2004). W toku prac nad książką dokonano tłumaczenia fragmentów biblijnych, krytyki tekstu, krytyki literackiej, form, tradycji i redakcji, jednakże – jak wspomniano – nie zawsze wszystkie kroki egzegetyczne będą dokładnie przedstawiane. W sposób najbardziej szczegółowy omówione zostaną fragmenty Ag 1,1-15a; 2,15-19; 1,15b-2,9; 2,20-23, Za 2,14-17; 3; 4; 6,9-15; 8 przede wszystkim dlatego, że stanowią one kluczowe fragmenty analizowanych ksiąg, niezbędne dla zrozumienia zagadnienia oczekiwań na zbawienie wyrażonych w czasie odbudowy Świątyni w Jerozolimie. Zawierać będą one tłumaczenie perykopy, analizę problemów krytyki tekstu w przypisach do tłumaczenia, następnie część poświęconą zagadnieniom krytyki literackiej (wraz z treściowym podziałem) i krytyki form, komentarz koncentrujący się głównie na historii tradycji perykopy i podsumowanie.

Rozdział 1 i podrozdziały 2.1; 2.5; 3.1; 3.3.6; 3.3.7 i 3.4 w wersji uzupełnionej i poprawionej będą opierać się na wspomnianej wyżej rozprawie doktorskiej pt. *Koncepcja władzy w Izraelu....* Pozostałe podrozdziały zostały stworzone wyłącznie na potrzeby niniejszego studium.

Ostatnią częścią pracy jest rozdział czwarty zatytułowany „Zapowiedzi zbawienia w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8”. Rozdział ten ma charakter syntetyczny. Zostaną w nim przedstawione wyniki przeprowadzonych badań. Książkę zamyka zakończenie, bibliografia podzielona na działy i streszczenie w języku angielskim.

W niniejszej książce posługuję się pojęciem kronikarskiego dzieła historycznego, mimo że bibliści dochodzą do wniosku, że Księgi Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza nie funkcjonowały jako jedno dzieło, lecz miały różnych autorów. Mimo to między tymi księgami dostrzec można duże podobieństwa językowe i teologiczne, które świadczyć mogą o powstaniu w jednym środowisku lub o wspólnej redakcji, której zostały one poddane. Wskazując na pochodzenie poszczególnych fragmentów Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8 od redakcji pochodzącej ze środowiska kronikarskiego będę się zatem odwoływał zarówno do Ksiąg Kronik, jak i Ezdrasza i Nehemiasza.

W publikacji używam – nierzadko przytaczając poglądy innych autorów – pojęcia „samarytanie”, czy „religia samarytańska”. W bardziej ścisłym znaczeniu religia samarytańska pojawiła się najprawdopodobniej dopiero w II w. przed Chr., a i wówczas w źródłach żydowskich jej wyznawcy określani byli mianem

sychemitów²⁰. Nie wydaje się też, aby samarytanie czuli się w szczególnie sposób związani z prowincją Samaria²¹. Według Józefa Flawiusza świątynia na górze Garizim została zbudowana na początku okresu hellenistycznego (Ant VIII,4), ale kult JHWH na północy sprawowany był już wcześniej. Wykopalka prowadzone przez Y. Magena w latach dziewięćdziesiątych XX w. pokazały, że sanktuarium musiało tam istnieć już w końcu szóstego wieku przed Chr.²² Trudno jest określić moment, w którym miała miejsce definitywna schizma między judaizmem a samarytanizmem²³. Napięcia w stosunkach z wyznawcami JHWH skupionymi wokół sanktuarium na Garizim mogły pojawiać się przez dłuższy czas po wygnaniu w okresie perskim oraz w czasie hellenistycznym. Tak więc kiedy w podrozdziale 1.2.2.3 opisywany będzie konflikt z reprezentantami prowincji Samaria, to nie chodzi o wyznawców religii samarytańskiej jako takiej i tam staram się unikać pojęcia „samarytanie”. Z kolei redaktor kronikarski w wyroczni przeciwko „nieczystemu ludowi” (Ag 2,14) mógł już widzieć wyznawców JHWH zorientowanych na świątynię na Garizim. Pojęcie „samarytanie” odnoszone jest więc do nich niezależnie od faktu, że niektórzy badacze początków samarytanizmu doszukują się w dopiero w okresie machabejskim.

W niniejszej książce pojedyncze słowa i wyrażenia hebrajskie przytaczane są bez punktacji masoreckiej, chyba że wywód dotyczy właśnie kwestii konkretnego osamogłoskowania lub też istnieje niebezpieczeństwo pomylenia z innym wyrazem. W przypadku przytaczania wersetu lub jego znaczącej części z Biblii hebrajskiej wyrazy zaopatrzone będą zarówno w punktację, jak i w akcenty masoreckie, bowiem te wskazują na logiczne powiązania między wyrazami.

²⁰ H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin, New York 1971, s. 91.

²¹ Tamże, s. 34.

²² L. D. Matassa, *Samaritans*, EJ, t. 17, s. 720-723.

²³ Ch. Frevel, *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016, s. 321-323.

1. Historia powrotu z niewoli i restauracji kultu

„Gdy Pan wywiódł z niewoli uprowadzonych z Syjonu, byliśmy jak we śnie, wtedy usta nasze były pełne śmiechu, a język radości, wtedy mówiono wśród narodów: Pan dokonał z nimi wielkich rzeczy” – tymi entuzjastycznymi słowami, które wyrażają reakcję zaskoczonych i wdzięcznych wygnańców, Psalm 126 opowiada o końcu niewoli babilońskiej i powrocie deportowanych Judejczyków do kraju.

Izrael w swojej historii wielokrotnie przeżywał momenty dogłębnych zmian, doświadczał sytuacji, w których należało zaczynać wszystko od początku, na nowo formułować najbardziej istotne struktury i tworzyć instytucje niezbędne do funkcjonowania narodu. Niewola babilońska i jej koniec były przełomem, który w największym stopniu ukształtował los i przyszłe dzieje narodu żydowskiego²⁴. Stanowiła ona czas ogromnych przemian we wszystkich dziedzinach wspólnego życia: dotyczących religii i wiary w JHWH, piśmiennictwa, polityki i ekonomii. Sam Stary Testament „w swojej ostatecznej formie jest produktem i odpowiedzią na niewolę babilońską”²⁵. Zdarzenie to, jeśli chodzi o jego rangę, porównywalne jest zapewne tylko z utworzeniem Państwa Izrael w 1948 roku. Okres restauracji w Judzie charakteryzował się jednak zderzeniem bardzo rozbudzonych nadziei i oczekiwań (czego wyrazem są Księgi Deuteriozajasza, Ezechiela oraz np. kompozycje P^G) z trudną i nie nastrajającą zbyt optymistycznie rzeczywistością. Prorocy Aggeusz i Zachariasz musieli działać w takim trudnym okresie, kiedy zapal i chęć tworzenia nowego dzieła, odbudowy Świątyni, przeplatały się z rozczarowaniem i bardzo łatwo mogły zostać całkowicie zniweczone. Jednakże dzięki wspólnemu wysiłkowi przywódców narodu, wygnańców, którzy powrócili i ludności osiadłej w kraju, udało się stworzyć trwałe zręby wspólnoty, której centrum stanowiło jerozolimskie sanktuarium, gminy odporne na przyszłe niesprzyjające polityczne zawieruchy. Radosne słowa Psalmu 126 okazały się prawdą – Pan dokonał wielkich rzeczy. Niniejszy rozdział ma na celu naszkicowanie wydarzeń z okresu perskiego w historii Izraela aż do momentu odbudowy Świątyni, czyli przybliżenie okresu, którego do-

²⁴ C. L. Meyers, E. M. Meyers, *Haggai, Zecharia 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, s. XXIX.

²⁵ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 1997, s. 74.

tyczą analizowane teksty biblijne oraz przybliżenie postaci „głównych bohaterów” Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8.

1.1. Źródła

Historia bezpośrednio po wygnaniu jest stosunkowo trudna do rekonstrukcji ze względu na niedostatek źródeł, niemniej jednak i tak są one obfitsze niż te dotyczące okresu następującego po zakończeniu odbudowy Świątyni w Jerozolimie. Spośród tych źródeł, które się zachowały, wymienione będą tylko te najważniejsze i najbardziej przydatne do rekonstrukcji analizowanego okresu historii Izraela²⁶.

1.1.1. Teksty biblijne

Najważniejszymi biblijnymi źródłami przedstawiającymi historię powrotu z niewoli i odnowę społeczności w Palestynie są Księgi Ezdrasza i Nehemiasza. Ostateczna redakcja tych ksiąg pozostaje w bliskim związku z powstaniem pod koniec IV czy nawet w III w. przed Chr. Ksiąg Kronik, chociaż dokładna relacja między obydwoma dziełami jest trudna do zdefiniowania²⁷. Do źródeł przydatnych do rekonstrukcji okresu odbudowy Świątyni zaliczano zbiór aramejskich dokumentów o odbudowie (Ezd 4,6-6,18), tzw. kronikę odbudowy Świątyni. Do źródeł przedstawiających okres późniejszy (V w. przed Chr.) zalicza się opis misji Ezdrasza (Ezd 7-10), który został poddany zabiegom redakcyjnym w takim stopniu, że trudno jest dotrzeć do jego postaci oryginalnej oraz pamiętnik

²⁶ Podział źródeł w dużej części zapożyczony został z: J. H. Hayes, J. M. Miller, *Israelite and Judean History*, Philadelphia 1977, s. 489-503.

²⁷ H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2*, Göttingen 1995, s. 438. Przeciwno przypisywaniu Księgom Kronik oraz Ezdrasza i Nehemiasza jednego autorstwa opowiada się G. Steins, *Die Bücher Esra und Nehemia*, w: E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik..., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, s. 234-245, Th. Willi, *Juda - Jehud - Israel*, Tübingen 1995. Steins pisze: „Oba dzieła są oddzielne, ale nie powstały całkowicie od siebie niezależnie: zgodność pomiędzy obydwoma dziełami polega na tym, że Kronikarz sięga z jednej strony do Ezdrasza/Nehemiasza jako do źródła i z drugiej strony oba dzieła w późnym stadium rozwoju zostały opracowane jedną ręką” (dz. cyt., s. 241).

Nehemiasza (Ne 1,1-7; 5; 12,27-13,31)²⁸. Do tego dochodzą najróżniejsze spisy, np. wygnańców, którzy powrócili z niewoli (Ne 7,6-68), osób współczesnych Ezdraszowi (Ezd 8,1-14) oraz tych, które brały udział w budowie murów Jerozolimy (Ne 3,1-32)²⁹. O okresie pierwszego powrotu i odbudowy Świątyni traktuje pierwszych sześć rozdziałów Księgi Ezdrasza. We fragmencie tym znajdują się następujące „pierwotne” źródła: dekret Cyrusa (1,2-4), lista inwentarza świątynnego (1,9-11), lista powracających wygnańców (rozdz. 2), list Rehuma do Artakserksesa w języku aramejskim (4,8-16) oraz odpowiedź króla (4,17-22), list Tatnaja do Dariusza (5,6-17) i odpowiedź Dariusza zawierająca edykt króla Cyrusa (6,3-12)³⁰. Bardzo ciekawie przedstawia się kwestia owego edyktu Cyrusa. W Księdze Ezdrasza zachowały się dwa jego rozporządzenia: jedno w języku aramejskim (Ezd 6,3-5), drugie natomiast w języku hebrajskim (Ezd 1,1-4). Temu ostatniemu odpowiadają także słowa kończące II Księgę Kronik (2 Krn 36,23), tam jednak znajduje się skrócona wersja tegoż. Oba dokumenty – hebrajski i aramejski – pozostają we wzajemnym napięciu, nie zgadzają się ze sobą. Proklamacja Cyrusa w wersji hebrajskiej nie wydaje się być autentyczna. Stanowi ona raczej wyraz teologii Kronikarza³¹. J. Bright wyraża opinię, że edykt ów nie zawiera „niczego nieprawdopodobnego, co by mogło podważać jego autentyczność”³². Stwierdza on jedynie, że „Cyrus nie tylko kazał odbudować Świątynię, lecz także pozwolił Żydom powrócić do swej ojczyzny; Żydów pozostających w Babilonie wzywa się do wsparcia tego przedsięwzięcia datkami”³³. Porównanie z dokumentami perskimi, zwłaszcza z cylindrem Cyrusa wskazuje na podobny ton tych dokumentów, szczególnie w. 2-4, w których akcent położony został na szczególny status Cyrusa jako Bożego wybranca³⁴. Przeciwno autentyczności przemawiają jednak następujące fakty³⁵: pojawiający się w proklamacji tytuł „król Persji” spotyka się dopiero od czasów Dariusza I, wyrażenia „jego lud” (w. 3.) i „ci, którzy się zachowali” należą do charaktery-

²⁸ Tamże, s. 439.

²⁹ H. Donner, dz. cyt., s. 439.

³⁰ H. G. M. Williamson, *Ezra Nehemia*, Waco 1985, s. XXIV.

³¹ J. H. Hayes, J. M. Miller, dz. cyt., s. 520. Donner, dz. cyt., s. 441.

³² J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 373.

³³ Tamże, s. 374.

³⁴ P. Ackroyd, *The Jewish Community in Palestine in the Persian Period*, w: *The Cambridge History of Judaism*, red. W. D. Davies, L. Finkelstein, t. 1: *The Persian Period*, Cambridge 1984, s. 138.

³⁵ Podaje je za H. Donner, dz. cyt., s. 441n. Por. J. Bright, dz. cyt., s. 373-374.

stycznego języka Biblii, zdradzają także cechy typowe dla Kronikarza, określenie „Jeruzalem, które leży w Judzie” może sugerować, że chodzi o prowincję Jehud, która prawdopodobnie nie istniała w 538 roku przed Chr. Rozwiązanie problemów finansowania mogło powstać pod wpływem Ezd 7,16. H. Donner zwraca także uwagę, że słowa „w całym swoim królestwie” stoją w sprzeczności wobec następujących dalej słów edyktu skierowanego do wygnańców i Babilończyków³⁶. Uważa on także, iż mowa o powrocie w dokumencie z 538 roku jest kronikarskim anachronizmem, ponieważ dla Kronikarza istotna była aprecjacja babilońskiej diaspory kosztem ludności pozostałej w kraju. W rzeczywistości natomiast pierwszy zorganizowany powrót nastąpiłby później³⁷. Nie można zanegować kronikarskiego opracowania fragmentu (przede wszystkim w. 1) i nie może on pretendować do autentyczności.

Aramejska wersja edyktu traktowana była jako odpis fragmentu autentycznego dokumentu z archiwów Ekbatany, mający coś wspólnego z wymianą listów pomiędzy Tatnajem a kancelarią Dariusza I³⁸. Korespondencja ta miała zostać skopiowana i przechowywana w Jerozolimie, następnie zaś włączona w aramejski kompleks Ezd 4,6-6,12³⁹. Jednakże według najnowszych badań Księga Ezdrasza odzwierciedla warunki epoki hellenistycznej, a powyższe dokumenty posiadają cechy charakterystyczne dla greckiej, hellenistycznej historiografii⁴⁰. Oznacza to, że wszelka próba rekonstrukcji wydarzeń jest bardzo hipotetyczna, a treść edyktu Cyrusa jest wytworem z czasów hellenistycznych⁴¹. Nie jest jednak wykluczone, że Cyrus rzeczywiście wydał pozwolenie na powrót i odbudowę Świątyni, mimo że jego treść nie dotrwała do naszych czasów.

Do pism biblijnych, z których czerpie się wiedzę o epoce, należą także Księgi Aggeusza i Zachariasza 1-8, zaopatrzone w dokładne daty, które jednak nie były pierwotnie częściami składowymi ksiąg, lecz stanowią efekt redakcji kronikarskiego *milieu*, nie muszą więc wcale odpowiadać datom rzeczywistych

³⁶ H. Donner, dz. cyt., s. 441.

³⁷ Tamże, s. 441n.

³⁸ H. Donner, dz. cyt., s. 441. Zob. argumenty przemawiające za autentycznością w: R. Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, Berlin, Köln 2001, s. 104.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ G. Steins, *Die Bücher Esra und Nehemia*, w: E. Zenger, Ch. Frevel, G. Braulik..., dz. cyt., s. 346-347.

⁴¹ Zob. zastrzeżenia dotyczące istnienia edyktu w: J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie Dru-giej Świątyni 538 przed Chr.-70 p.Chr.*, Kraków 2011, s. 77.

zdarzeń. Prawdopodobnie z okresu perskiego (V w.) pochodzi Księga Malachiasza, jednak nie jest ona żadnym poważniejszym źródłem do poznania historii tego okresu.

1.1.2. Źródła pozabiblijne

W tym miejscu wymienione zostaną pozabiblijne źródła pisane. Przedstawienie archeologicznych źródeł niepisanych zaburzyłoby strukturę rozdziału, a tylko w niewielkim stopniu przyczyniłoby się do rozjaśnienia okresu odbudowy Świątyni za panowania Persów⁴². Wymienić należy tu więc pisma Józefa Flawiusza. W Księdze XI „Dawnych dziejów Izraela” przedstawiony został okres od Cyrusa, pierwszego władcy perskiego do Dariusza III. Józef opierał się na 1. Księdze Ezdrasza, greckiej wersji Księgi Estery i pewnych nie dających się zidentyfikować pozabiblijnych żydowskich tradycjach⁴³. Flawiusz w wielu przypadkach przekształcał biblijny materiał. Umieszczał np. Ezdrasza i Nehemiasza za panowania Kserksesa, mówił o innym czasie potrzebnym do odbudowy murów miasta, niekiedy jednak przytaczał szczegółowe dane, których Biblia w ogóle nie wymienia⁴⁴.

Do dyspozycji współczesnych badaczy pozostają także aramejskie dokumenty z wyspy Elefantyna (Jeb), w których odzwierciedlone zostało życie żydowskiej kolonii wojskowej. Listy pochodzą z lat 495-399, chociaż sama kolonia istniała na wyspie już co najmniej sto lat wcześniej⁴⁵. Dokumenty zawierają informacje dotyczące diaspory żydowskiej w Egipcie i są ważnym świadectwem dla języka aramejskiego tamtego okresu, jednakże nie wydają się zawie-

⁴² Dokładniejsze przedstawienie źródeł archeologicznych niepisanych znajduje się w: J. Ciecieląg, dz. cyt., s. 15-27.

⁴³ J. H. Hayes, J. M. Miller, dz. cyt., s. 493n.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ J. D. Purvis, *Wygnanie i powrót. Od zniszczenia przez Babilonię do odbudowy państwa żydowskiego*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 1994, s. 232. Początki żydowskiej obecności w Egipcie sięgają zapewne VII w. przed Chr. Zob. S. Japhet, *People and Land in the Restoration Period*, w: *Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981*, red. G. Strecker, Göttingen 1983, s. 106.

rać jakiegokolwiek wskazówki dowodzącej, że grupy Żydów egipskich odgrywały jakąś rolę w mającej miejsce w Judzie restauracji⁴⁶.

W 1962 roku odkryto w Wadi Daliye, czternaście kilometrów na północ od starożytnego Jerycha, papirusy będące dokumentami o charakterze prawnym, pochodzącymi z drugiej połowy IV stulecia⁴⁷. Dokumenty te zostały zapewne przetransportowane tam w czasie zniszczenia Samarii przez Aleksandra Wielkiego. Zawierają one informacje m.in. o rodzinie Sanballata i pozwalają rekonstruować polityczny kształt Palestyny czasu perskiego.

Z czasów perskich pochodzi także ponad siedemdziesiąt odcisków pieczęci⁴⁸. Na niektórych pojawia się nazwa Jehud, na niektórych także rzeczownik posiadający prawdopodobnie znaczenie „namiestnik” i hebrajskie imiona. Niestety wiele spośród tych pieczęci nie zostało odnalezionych podczas wykopalisk archeologicznych, ale pojawiły się one na rynku handlu antykami. Nie wiadomo więc, czy wszystkie są autentyczne.

Najważniejszym dokumentem z kategorii źródeł „nieżydowskich” jest zapewne tzw. cylinder Cyrusa, który nazywany jest przesadnie „*magna carta* wolności i tolerancji”⁴⁹. Jest to gliniany walec z inskrypcją informującą, w jaki sposób bóg Marduk wybrał Cyrusa, aby zastąpił „bezbożnego tyrana, który poprzedzał go na tronie Persji i jak następnie Cyrus pokonał równie znienawidzonego władcę Nabonidasa”⁵⁰. Cylinder oddaje atmosferę, jaka zapanowała po zdobyciu przez Cyrusa Babilonii: „(w) Babilonie panuje radość (...) otwierają się więzienia”⁵¹. Dokument ten kreśli tło edyktu władcy wydanego dla wygnańców judzkich.

Do dyspozycji badaczy są także teksty klinowe pochodzące z czasu Nabonidasa i Cyrusa, które przedstawiają politykę ostatniego neobabilońskiego króla, niezadowolone kapłanów Marduka i politykę (między innymi religijną) Cyrusa⁵².

⁴⁶ Tamże, s. 233.

⁴⁷ J. H. Hayes, J. M. Miller, dz. cyt., s. 494n.

⁴⁸ J. Cicieliąg, dz. cyt., s. 17.29.

⁴⁹ Tamże, s. 496.

⁵⁰ J. D. Purvis, dz. cyt., s. 235.

⁵¹ H. Donner, dz. cyt., s. 425.

⁵² J. H. Hayes, J. M. Miller, dz. cyt., s. 496. Por. ANET, s. 560-563.

Z Babilonii pochodzą odkryte w 1893 roku tzw. teksty Muraszu zapisane atramentem klejowym na glinianych tabliczkach. Są to dokumenty handlowe przedsiębiorstwa Muraszu, rzucające pewne światło na życie gospodarcze diaspory żydowskiej i jej integrację w imperium perskim. Pozostałe źródła wraz z odkryciami archeologicznymi są już mniej przydatne w rekonstrukcji historii pierwszych lat po niewoli i okresu odbudowy Świątyni w Jerozolimie. Przykładowo dzieła pisarzy greckich dotyczące dziejów imperium perskiego nie odnoszą się wprost do historii Żydów. Spośród nich najważniejsze są „Dzieje” Herodota.

1.2. Restauracja kultu

1.2.1. Początki

Kiedy w roku 539 Cyrus II wkroczył triumfalnie do prastarego Babilonu, przez wielu mieszkańców, a z całą pewnością przez kapłanów Marduka, witany był jako wyzwoliciel⁵³. Dla Babilonii i terenów przez nią kontrolowanych nie oznaczało to tylko zmiany władcy. Różnica była bardzo istotna. Po raz pierwszy prawie cały Bliski Wschód zjednoczony został pod jednymi rządami⁵⁴. Polityka babilońska, a jeszcze bardziej asyryjska, charakteryzowała się okrucieństwem i bezwzględnością w stosunku do podbitych ludów. Próbowano trzymać w ryzach podbite narody, plądrując i niszcząc, deportując i nakładając wysokie kontrybucje. W przypadku Asyrii czynniki te doprowadziły do tego, że państwo zawało się wtedy, gdy imperium zaczęło przeżywać kłopoty i ucisk uległ zmniejszeniu⁵⁵. W Babilonii natomiast śmierć Nabonidasa została przyjęta z ulgą przez wielu mieszkańców imperium. Królowie perscy nie popełnili tego rodzaju błędu. Cyrus, który należy z pewnością do najwybitniejszych władców starożytności, oparł swoją władzę na tolerancji, akceptacji i wsparciu dla lokalnych kultur,

⁵³ M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1986, s. 272.

⁵⁴ Kiedy w 525 roku syn Cyrusa Kambyzes podbił Egipt, cały obszar Starożytnego Bliskiego Wschodu znalazł się pod panowaniem Persów. Noth, dz. cyt., s. 273.

⁵⁵ H. Donner, dz. cyt., s. 425.

tradycji i kultów⁵⁶. W takiej atmosferze w roku 538 miał zostać wydany edykt zezwalający na odbudowę Świątyni jerozolimskiej i możliwe, że również na powrót wygnańców do Judy. Niekiedy podaje się w wątpliwość istnienie tego rodzaju edyktu, a raczej fakt, że władca tak ogromnego imperium miałby osobiście interesować się sprawami podrzędnego sanktuarium. Jako argument przeciwko wydaniu edyktu podaje się fakt, że wzmianki o edykcie i Judejczykach brakuje w dokumentach pozabiblijnych, a zwłaszcza w cylindrze Cyrusa. Jednakże nie jest to wykluczone. H. Donner podejmuje myśl M. Notha, iż uwagę na problem sanktuarium mogła zwrócić królowi jego kancelaria indagowana przez żydowskich wygnańców – skoro Cyrus uważał się za następcę królów państwa neobabilońskiego, to powinien naprawić szkody wyrządzone przez Nabuchodonozora II⁵⁷. Osobiste zainteresowanie monarchy Jerozolimą spowodować mógł także fakt, że Juda znajdowała się na krańcu imperium. Cyrus mógł więc pragnąć, aby ludność mieszkająca przy granicy z Egiptem była doń pozytywnie nastawiona⁵⁸.

Tabela 1. Władcy imperium perskiego okresu restauracji w Judzie⁵⁹

Cyrus II	559 - 530
Kambyzes II	530 - 522
Dariusz I Hystaspes	522 - 486
Kserkses I	486 - 465/4
Artakserkses I Longimanus	465/4 - 425
Dariusz II	424 - 404
Artakserkses II Mnemon	404 - 359

⁵⁶ Cyrus nie tylko uszanował lokalny babiloński kult Marduka i Nabu, lecz także odesłał z Babilonu do lokalnych świątyń zagrabione przez Nabonidasa posągi bogów (np. Sina i Szamasza) wraz z wyposażeniem świątynnym. Podobną politykę prowadzili następcy Cyrusa. H. Donner, dz. cyt., s. 427.

⁵⁷ H. Donner, dz. cyt., s. 439. Noth, dz. cyt., s. 277.

⁵⁸ J. Bright, dz. cyt., s. 374n.

⁵⁹ Podaję za H. Donner, dz. cyt., s. 424.

Pierwszym urzędnikiem wyznaczonym przez Persów do nadzorowania spraw Jerozolimy został Szeszbassar⁶⁰. Jest to stosunkowo tajemnicza postać, o której wzmiankę spotyka się jeszcze w Ezd 5,14.16. Z tego powodu, że w apokryficznej 1 Księdze Ezdrasza (nazywanej też 3 Księgą Ezdrasza) znajduje się forma Σαναβασσαρος (1 Ezd 2,12,15; 6,18.20) oraz dlatego, że w Ezd 1,8 nosi on tytuł „księcia Judy”, próbowano utożsamiać go z synem Jechoniasza, a wnukiem Jehojakima o imieniu שַׁנְאָצַר⁶¹. W takim przypadku byłby Szeszbassar wujem Zorobabela. Jeżeli hipoteza ta jest właściwa, to można by łatwiej zrozumieć późniejszą eksplozję nadziei na restaurację monarchii, która nastąpiła za czasów Zorobabela. Jednakże hipoteza ta nie daje się obronić. Nie istnieją żadne bezpośrednie dowody nie tylko na utożsamienie ze sobą tych dwóch postaci, lecz także na doszukiwanie się w wyrażeniu „książę Judy” odniesień do królewskiego rodowodu Szeszbassara. Przyznać trzeba, że wyznaczenie na zarządcę członka starej klasy rządzącej nie było czymś niezwykłym w polityce perskiej, jednakże nie musiało być ono konieczne⁶². Termin „książę” (נָשִׂיא) wydaje się raczej posiadać pierwotne zakorzenienie w organizacji plemiennej, następnie zaś w literaturze kapłańskiej oznacza „przywódcę w obrębie religijnie pojmowanej wspólnoty narodowej”⁶³. H. G. M. Williamson uważa, że w Ezd 3,8 użyta została właśnie aluzja do kapłańskich tekstów 4 Mż 2,3-31; 7,1-83; 34,18-28 zwłaszcza, że inne wersety wskazują na użycie tradycji pierwszego wyjścia jako typu dla powrotu z niewoli babilońskiej⁶⁴. Z tych powodów wydaje się, że określenie to jest raczej redakcyjne, nie stanowi zaś żadnego rzeczywistego czy oficjalnego tytułu Szeszbassara⁶⁵.

⁶⁰ Jest to hebrajska wersja babilońskiego šaššu-aba-ušur, co tłumaczyć można jako „Szamaszu, chroń ojca”. Williamson, dz. cyt., s. 5. Odnośnie znaczenia imienia zob. P.-R. Berger, *Zu den Namen ששבר and שנאצר*, ZAW 64 (1975), s. 95-100 i P. E. Dion, *ששבר and שנאצר*, ZAW 95 (1/1983), s. 111-112. Z imieniem boga księżycy - Sina, a nie boga słońca, łączy imię Szeszbassara B. T. Dahlberg, *Sheshbazzar*, IDB, t. 4, s. 325n. Por. W. F. Albright, *Date and Personality of the Chronicler*, JBL 40 (1921), s. 108-110. Ta druga opcja jest jednak nieprawdopodobna, bazuje bowiem na utożsamieniu Szeszbassara z Szenassarem.

⁶¹ Takiego utożsamienia dokonuje P. T. Dahlberg, dz. cyt., s. 326. H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Tübingen 1957, s. 118. Purvis, dz. cyt., s. 235.

⁶² H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 17.

⁶³ F. Stolz, נָשִׂיא, THAT, t. 2, s. 115.

⁶⁴ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 18n.

⁶⁵ Por. H. Donner, dz. cyt., s. 443.

W Ezd 5,14 nazwany jest on פֶּחָה. Słowo to wywodzi się z języka akkadyjskiego, w którym określenie *bel-pahati* oznacza „pan okręgu, dystryktu”⁶⁶ i jest typowym określeniem dla namiestnika, administratora czy zwierzchnika prowincji⁶⁷. Często wątpi się, ażeby Juda w roku 538 posiadała status perskiej prowincji⁶⁸. Wiele rozgłosu zdobyła opinia wysunięta przez A. Alta, który twierdził, że w 587 roku po zabiciu Sedekiasza spustoszona Juda przyłączona została do prowincji Samarii i taki stan trwał do czasów Nehemiasza (445 r. przed Chr.)⁶⁹. W ostatnim okresie próbuje się jednak sugerować, że Juda stanowiła niezależną prowincję już na samym początku panowania Persów. Podczas prac wykopaliskowych w Ramat Rahel odkryto pieczęcie z III w. z napisem יהוד פֶּחָה⁷⁰. Y. Aharoni odczytał ów napis jako „namiestnik Judy”⁷¹. Podobnie N. Avigad chciał na niektórych pieczęciach datowanych paleograficznie na koniec VI wieku odnaleźć słowo „namiestnik” (także פֶּחָה)⁷². Wynikałoby z tego, że określenie, które zostało użyte w odniesieniu do Szeszbassara i Zorobabela, nie stanowi anachronizmu i oznacza władzę nad prowincją. Niemniej jednak takie odczytanie napisów na znaleziskach pozostaje bardzo kontrowersyjne i często bywa kwestionowane⁷³. Sporną kwestią jest nawet, czy Juda była niezależną od Samarii prowincją za czasów Nehemiasza i Ezdrasza w ramach satrapii Transeufratu⁷⁴. Tak więc określenie to wskazywałoby tylko, że Szeszbassar był perskim urzędnikiem, komisarzem do spraw Świątyni w Jerozolimie⁷⁵. Chociaż tego, czy jego urząd dotyczył władzy nad jakimś terytorium, może szczególnie wy-

⁶⁶ C. U. Wolf, *Governor*, IDB, s. 463.

⁶⁷ H. Donner, dz. cyt., s. 443.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung der Judentums*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels II*, München 1953, 316-333. Podają za F. Bianchi, *Zerobabale re di Giuda*, Henoch 13 (1991), s. 133.

⁷⁰ F. Bianchi, dz. cyt., s. 134.

⁷¹ Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel 1960-1961*, Rome 1962, s. 7-10. 32-34. 56-58. Podają za F. Bianchi, dz. cyt., s. 134.

⁷² N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4, 1976. Podają za F. Bianchi, dz. cyt., s. 135.

⁷³ F. Bianchi, dz. cyt., s. 135.

⁷⁴ J. Bright, dz. cyt., s. 395.

⁷⁵ H. Donner, dz. cyt., s. 445.

znaczonym okręgiem w ramach prowincji Samarii, nie da się stwierdzić⁷⁶. Nie jest to całkowicie wykluczone, gdyż tytuł פרו zdaje się rzeczywiście zakładać także zwierzchnictwo nad jakimś, choćby najmniejszym, terytorium⁷⁷. Biorąc pod uwagę przypadki innych miast Palestyny (Aszdod, Gaza, Sydon) znajdujących się pod kontrolą perską i późniejsze papirusy z Wadi Daliye czy inskrypcje z Tell el-Maskhuta, wydaje się, że przynajmniej w następnym stuleciu Palestyna podzielona była na kilka lokalnych centrów administracyjnych rządzonych przez lokalne dynastie namiestników. Władca Sydonu nosił nawet tytuł króla⁷⁸. Na podstawie odkrytych do tej pory źródeł przypuszcza się, że można mówić zatem o czterech takich prowincjach, którymi były Samaria, Juda, Aszdod i Gaza⁷⁹. Problemem jest tylko moment, w którym powstać miała prowincja Judy. Oczywiście trudno zakładać, że istniała ona już za czasów Szeszbassara, niemniej jednak jego tytuł wskazywać może na pewną, choćby niewielką odrębność Jeruzolimy. Jako niezależna prowincja funkcjonowała natomiast prawdopodobnie w czasach Ezdrasza i Nehemiasza. Zapewne sytuacja w pierwszych latach po upadku Babilonu była stosunkowo chaotyczna. Jest zrozumiałe, że wygnańcy starali się zapewnić sobie jak największą autonomię, co stało w sprzeczności z dążeniami mieszkańców Samarii.

Kolejnym problemem jest kwestia, czy nie należy utożsamiać ze sobą Szeszbassara i Zorobabela. Obaj noszą tytuł „namiestnika”. W Ezd 5,16 znajduje się informacja o tym, że Szeszbassar położył fundamenty pod budowę Świątyni, natomiast w innych tekstach rozpoczęcie budowy przypisuje się Zorobabelowi

⁷⁶ M. Noth, dz. cyt., s. 281.

⁷⁷ W ostatnim czasie coraz częściej spotyka się poglądy, wedle których już w piątym wieku istniała pewna administracyjna niezależność Judy. Zob. S. Japhet, *Sheshbazzar and Zerubbabel*, ZAW 94 (1/1982), s. 66-98. Podobnie wydaje się, że termin מדינה (Ezd 2,1; Ne 1,3; 7,6; 11,3) wskazuje na pewien rodzaj administracyjnej odrębności. Zob. J. H. Hayes, J. M. Miller, dz. cyt., s. 509-511. Por. E. Stern, *The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period*: w: *The Cambridge History of Judaism*, t. 1, s. 79-80. T. Tułodziecki stwierdza, że pojęcie przed niewolą i w trakcie jej trwania mogło mieć wiele znaczeń: dystrykt, region, ród. Zob. T. Tułodziecki, *Tło historyczne epoki proroka Aggeusza: polityka – administracja – demografia*, CT 82 (4/2012), s. 16. Wydaje się więc, że z faktu posługiwania się przez Biblię tym rzeczownikiem w odniesieniu do Judy nie należy wysuwać zbyt daleko idących wniosków.

⁷⁸ E. Stern, dz. cyt., s. 81.

⁷⁹ Tamże.

(Ezd 3,1-13; Ag 1,15; Za 4,9). Między innymi z tych powodów sugerowano niekiedy, iż może chodzić o jedną i tę samą osobę⁸⁰. Jest to jednak wielce nieprawdopodobne. Przeciwno temu świadczy różnica w występujących w tekście imionach. Jest rzeczą możliwą, że Żyd w diasporze babilońskiej (jeśli Szeszbassar był oczywiście Judejczykiem) posługiwał się dwoma imionami, lecz wydaje się czymś nieprawdopodobnym, ażeby oba z tych imion były zarazem imionami babilońskimi⁸¹. Poza tym możliwości tego rodzaju identyfikacji przeczą wypowiedzi z rozdziału 5 Księgi Ezdrasza. Tatnaj w liście do Dariusza wyraża się: „niejaki Szeszbassar” (w. 14), tak jakby niekoniecznie wiedział, o kogo chodzi, a przecież z pewnością znał on (tak jak i król Dariusz) Zorobabela. Biorąc jeszcze pod uwagę fakt, że wypowiedź stylizowana jest na mowę przywódców wspólnoty żydowskiej (w tym może samego Zorobabela!), utożsamianie ze sobą obu postaci byłoby absurdalne. R. Albertz podaje jeszcze jeden argument przemawiający przeciwko utożsamianiu obu postaci ze sobą⁸². Otóż jest rzeczą mało prawdopodobną, żeby jedna osoba będąca Judejczykiem nosiła dwa babilońskie imiona.

Zastanawiające jest także, kiedy pierwsza grupa wygnańców ruszyła z powrotem do kraju. H. Donner i J. Aloni twierdzą, że pierwsza „alija” miała miejsce dopiero za czasów Zorobabela i nie rozpoczęła się od razu po wydaniu przez Cyrusa edyktu⁸³. Konkretniej rzecz ujmując H. G. M. Williamson, który wątpi, by lista repatriantów z Ezd 2 dotyczyć mogła jednorazowego powrotu i jednej karawany. Zawiera ona według niego imiona osób, które przybyły do Palestyny w ciągu pierwszych 20 lat panowania perskiego⁸⁴. Niewykluczone jest, że z Szeszbassarem ruszyła do Jerozolimy jakaś grupa repatriantów – nie mógł on przecież sprawować swojej misji sam. Szeszbassar odpowiedzialny był za dostarczenie z Babilonu przyrządów świątynnych. Mógł on poczynić jakieś

⁸⁰ Taką identyfikację zakłada już Józef Flawiusz (Antiq. 11,11.13nn.), Zob. J. Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, Warszawa 1993, s. 483. Obecnie taki pogląd reprezentuje A. Bartel, מִי הָיָה שֶׁשֶׁבְסָר – עוד פעם – BMik 79 (1979), s. 357-369.

⁸¹ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 17.

⁸² R. Albertz, dz. cyt., s. 103.

⁸³ H. Donner, dz. cyt., s. 444. J. Aloni, עליית זרובבל ויהסיה עם שומרונים, Shnaton 4 (1980), s. 27.

⁸⁴ Wskazują na to niejednolitości formalne w wykazie, przemawiające za złożoną historią powstawania listy oraz np. zawarte w spisach imiona perskie. Jest rzeczą nieprawdopodobną, aby w pierwszym roku panowania Persów dorosłe osoby posiadały perskie imiona. H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 28-39.

starania odnośnie odbudowy Świątyni (Ezd 5,16), jednak budowa ta nie ruszyła aż do czasów przybycia Zorobabela. H. G. M. Williamson twierdzi, że na podstawie 4,5b wnioskować można, iż nie podjęto żadnej pracy do drugiego roku Dariusza. Fragment 4,4-5 może rekapitulować, stanowić komentarz do 3,1-6, a to znaczyłoby, że pierwotnie słowa rozdziału 3 opisywały działalność z czasów Cyrusa, która teoretycznie może być przypisana Szeszbassarowi⁸⁵. Odpowiedzialny byłby on za budowę ołtarza i reaktywowanie kultu ofiarniczego⁸⁶. Dopiero następne wersety traktowałyby o działalności z okresu panowania Dariusza. Nie należy podważać Ezd 5,16. Późniejszy redaktor, szczególnie po antydatowaniu przybycia Zorobabela do Jerozolimy, nie miałby żadnych powodów ku temu, aby przypisywać Szeszbassarowi położenie fundamentów⁸⁷. W tym przypadku jest się zdaniem jednak tylko na domysły. W każdym razie podróż Szeszbassara i jego działalność w Jerozolimie należy zatem potraktować jako pewnego rodzaju forpocztę, przygotowanie do właściwej odbudowy i restauracji, która miała nastąpić pod przywództwem Zorobabela.

1.2.2. Odbudowa Świątyni za Zorobabela

Król Cyrus II poległ w walce na wschodnich rubieżach imperium w roku 530, wtedy też władzę w imperium objął – w dosyć podejrzanych okolicznościach, gdyż oskarżano go o zamordowanie własnego brata Smerdesa (Bardię) – jego syn Kambyzes II⁸⁸. W 525 roku opanował on Egipt, kładąc kres 26. dynastii. Rządy Kambyzesa musiały wywołać niezadowolenie nie tylko w Egipcie, lecz także w ojczyźnie, gdyż w 522 roku wywołane zostało przeciwko niemu

⁸⁵ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 43-44.

⁸⁶ W. Chrostowski uważa, że Szeszbassar uporządkował tylko kult, który cały czas sprawowany był na wzgórzu świątynnym, ponieważ trudno wyobrazić sobie zamieszkałe miasto, w którym nie byłyby składane ofiary. W. Chrostowski, *Dlaczego w 520 r. przed Chr. nie odbudowano jeszcze domu Bożego w Jerozolimie?*, CT 82 (4/2012), s. 45. Autor podaje także interesującą teorię na temat jednej z możliwych przyczyn opóźnienia w odbudowie Świątyni. Otóż mogła to być instytucja synagogi, która narodziła się w czasie niewoli. Mogła ona przyzwyczaić część repatriantów do funkcjonowania bez Świątyni (dz. cyt., s. 51).

⁸⁷ Inaczej twierdzi P. R. Bedford, *Discerning the Time: Haggai, Zechariah and the 'Delay' in the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, w: *The Pitcher is Broken. Memorial essays for G. W. Ahlström.*, red. S. W. Holloway, Sheffield 1995, s. 71-94.

⁸⁸ H. Donner, dz. cyt., s. 429.

powstanie po przywództwem „maga” Gaumaty, podającego się za cudownie ocalonego Smerdesa. Kambyzes wyruszył z Egiptu do Mezopotamii, ażeby opanować sytuację i stłumić zamieszki, zmarł jednak po drodze na terenie Syropalestyny.

Sytuacja w imperium stawała się coraz bardziej niepewna i niespokojna (co mogło odbić się w jakiś sposób na położeniu Judejczyków, którzy powrócili do kraju) aż do momentu, gdy na scenie politycznej pojawił się Dariusz I, syn Hystaspesa, dotychczasowego satrapy, pochodzącego z bocznej linii Achaimenidów. Poślubił on córkę Cyrusa Atosę i zakończył kryzys poprzez stłumienie powstań w Medii, Elamie i Babilonii⁸⁹.

Ezd 3,8 zawiera informację o tym, że podjęcie odbudowy Świątyni nastąpiło „w drugim roku po ich przybyciu do domu Bożego w Jeruzalemie, w drugim miesiącu”. Biorąc pod uwagę daty podane w Księdze Aggeusza, podjęcie pracy przy odbudowie Świątyni datowane jest na dwudziesty czwarty dzień szóstego miesiąca w drugim roku króla Dariusza (1,15), co odpowiada dacie 21 września 520 roku⁹⁰. Wynikałoby z tego, że Zorobabel i spora grupa repatriantów przybyli do Jerozolimy w 522 lub 521 roku, czyli na początku panowania Dariusza. Z drugiej strony można sobie wyobrazić, że Zorobabel został mianowany namiestnikiem jeszcze za rządów Kambyzesa. Oba władcom mogło zależeć na tym, aby przywódca Żydów z perskiego nadania cieszył się zaufaniem swojej społeczności, a Zorobabel był członkiem domu królewskiego⁹¹. Jednakże nie sposób ustalić dokładniejszej daty przybycia Zorobabela do Jerozolimy niż poprzez porównanie ze sobą obu powyższych dat⁹².

⁸⁹ Tamże, s. 430.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 45.

⁹² K.-M. Beyse bierze pod uwagę wypowiedź Ag 1,5.6 i zauważa, że wygnańcy musieli już się iść i zacząć to zapewne nie raz. Przywołuje też tolerancyjną politykę Kambyzesa w stosunku do kolonii na Elefantynie i wysuwa z tego wniosek, że pierwsza duża grupa wygnańców powróciła między 525 a 523 rokiem. K.-M. Beyse, *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*, Stuttgart 1972, s. 18-22. Por. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, London 1968, s. 147. Niemniej jednak należy zauważyć, że Księga Aggeusza kierowała swoje poselstwo także (a może przede wszystkim) do ludności, która pozostała w kraju, a o polityce Kambyzesa w stosunku do Żydów w Babilonii czy Judzie nie mamy żadnych danych.

Tabela 2. Daty w Księgach Aggeusza i Zachariasza⁹³.

L.p.	miejsce bibl.	rok Dariusza	mie siąc	dzień	współczesna rachuba czasu
1	Ag 1,1	2	6	1	29.08.520
2	Ag 1,15	2	6	24	21.09.520
3	Ag 2,1	2 (?)	7	21	17.10.520
4	Ag 2,10	2	9	24	18.12.520
5	Ag 2,20	2	9	24	18.12.520
6	Za 1,1	2	8	-----	??10/11.520
7	Za 1,7	2	11	24	15.02.519
8	Za 7,1	4	9	4	07.12.518

Powyższa historia odbudowy opiera się przede wszystkim na źródłach biblijnych. Diana V. Edelman zwróciła uwagę, że rok 515 jako data odbudowy odpowiadać może zapowiedzi Jeremiasza o siedemdziesięciu latach kary (Jr 25,8.11; 29,10-14.20), tak więc w jej wyznaczeniu chodzić może o ideę wypełnienia się prorockiej przepowiedni⁹⁴. Biorąc pod uwagę, że historia przedstawiona w Ezd 1-6 nie musi być dokładnym sprawozdaniem z wydarzeń historycznych, a także słabość ekonomii Judy u schyłku VI w. przed Chr. oraz opierając się na genealogiach z Ksiąg Kronik, Ezdrasza i Nehemiasza, Diana V. Edelman wysunęła hipotezę, wedle której odbudowa Świątyni w rzeczywistości nastąpiła za Artakserksesa I (465-425). Do tego kwestią istotną było także odbudowanie murów miasta, tak więc zapewne odbudowanie murów i budowa Świątyni miały miejsce w tym samym czasie, a Zorobabel i Nehemiasz musieli

⁹³ Dane podaję za C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. XLVI.

⁹⁴ Zob. Ch. Frevel, dz. cyt., s. 308-309. Diana V. Edelman ogłosiła swoją teorię w książce pt. *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Re-building of the Jerusalem Temple*, London 2005.

działać w zbliżonym okresie⁹⁵. Przeciwno tej koncepcji można wysunąć jednak taki zarzut, że brak jest dowodów na budowę Świątyni za Artakserksesa I⁹⁶. Jeżeli odbudowa Świątyni miała miejsce w czasach bliskich działalności Nehemiasza, to zadziwiać też może, dlaczego Biblia nie przypisuje Nehemiaszowi żadnych zasług przy odbudowie. Do tego trudno jest zakładać, że genealogie kronikarskiego dzieła historycznego są wiarygodne do rekonstrukcji historii, nie wspominając już o tym, że można je interpretować inaczej niż uczyniła to D. Edelman⁹⁷.

1.2.2.1. Postacie Zorobabela i Jozuego

Warto zastanowić się nad osobą namiestnika Zorobabela. Imię Zorobabel jest babilońskim imieniem *zēr-bābīli*, które posiada znaczenie „pęd/szczep Babilonu”⁹⁸. Pierwszy problem to kwestia, czyim był synem. W wielu tekstach w ogóle nie jest podane imię jego ojca (Ag 2,4.21; Za 4,6n; 9n; Ezd 2,2; 4,2n; 4,13; Ne 7,7; 12,47; 1 Ezd 4,13). W 1 Krn 3,19 powiedziane jest, że był nim Pedajasz (פדיה), natomiast w większości przypadków imię jego ojca brzmi Szaltiel (שלתיאל Ag 1,12.14; 2,2) lub też Szealtiel (שאלתיאל Ag 1,1; 2,23; Ezd 3,2,8; 5,2; Ne 12,1). Oczywiście jest, że w przypadku Szaltiela czy Szealtiela chodzi o jedną i tę samą osobę – o syna Jechoniasza (1 Krn 3,16). M. Noth twierdzi, że właściwa jest forma שלתי⁹⁹, z kolei F. Horst próbuje tłumaczyć różnicę kontrakcją w formie dłuższej¹⁰⁰. O wiele więcej problemów sprawia wersja zawarta w 1 Krn 3,19. LXX posiada w tym miejscu Σαλαθιηλ, jej lekcja może być jednakże próbą dopasowania do innych fragmentów Pisma. W każdym razie Zorobabel był wnukiem Jehojachina (vel Jechoniasza, vel Koniasza). Według Księg

⁹⁵ Zob. L.-S. Tiemeyer, *Dating Zechariah 1-8: The Evidence in Favour and against Understanding Zechariah 3 and 4 as Sixth Century Texts*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R. J. Bautch, M. Lackowski, Tübingen 2019, s. 70.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ L.-S. Tiemeyer (dz. cyt., s. 71) twierdzi, że według danych z genealogii w 1 Krn 3,16-19 w czasach Artakserksesa Zorobabel musiałby mieć ponad sto lat.

⁹⁸ T. Dahlberg, *Zerubbabel*, IDB, t. 4, s. 955.

⁹⁹ M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, Stuttgart 1928, s. 63.

¹⁰⁰ Tak chce F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten, Nahum bis Maleachi*, Tübingen 1938, s. 204.

Kronik Szealtiel był pierworodnym króla, natomiast Pedajasz - jego trzecim synem. Zorobabel jako syn Szealtiela byłby więc bliżej ewentualnej sukcesji tronu niż jako syn Pedajasza. Niekiedy próbuje się wyjaśniać ten problem, biorąc pod uwagę małżeństwo lewirackie¹⁰¹, opinii tej nie można jednak udowodnić. Narzuca się więc pytanie, czy nawet jeśli taka sytuacja miała miejsce, to czy w oficjalnych rodowodach z 1 Krn Zorobabel nie powinien być ujęty jako syn Szealtiela? Biorąc pod uwagę liczbę miejsc biblijnych, istnieje wiele fragmentów z opcją Szealtiel, tylko przeciwko jednej (1 Krn 3,19), gdzie jako ojciec Zorobabela figuruje Pedajasz. Jeżeli jednak bierze się pod uwagę możliwość świadomej korekty, to łatwiej jest zrozumieć, że dokonano jej, przedstawiając Zorobabela jako pierworodnego syna ostatniego króla Judy (Zorobabel byłby niejako „pierworodnym” wnukiem króla) niż odwrotnie. Trudno natomiast zrozumieć, dlaczego syn pierwszego syna króla miałby być przedstawiany jako syn Pedajasza, który był trzecim męskim potomkiem Jechoniasza¹⁰². Gdyby w rachubę wchodziła chęć pozbawienia Zorobabela prawa (czysto teoretycznego zresztą) do dziedziczenia judzkiego tronu, to mógłby on zostać przedstawiony jako potomek nie trzeciego z kolei, lecz siódmego dziecka króla: Nedabiasza. Dlatego z pewną dozą ostrożności można twierdzić, że 1 Krn 3,19 jest historycznie bliższa prawdy. W każdym razie Zorobabel był wnukiem ostatniego króla Judy.

Zastanawiać musi też funkcja Zorobabela. Bywa on określany mianem namiestnika, jednakże jego funkcję należy rozumieć bardziej jako „komisarza do spraw repatriacji”¹⁰³. Jak już zostało wspomniane, nie wiadomo, czy Jerozolima stanowiła jakieś centrum administracyjne. Nawet jeżeli tak było, to zapewne w ramach prowincji Samarii.

Należy również wspomnieć o postaci Jozuego, która zajmuje centralne miejsce w kronikarskich tradycjach Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza oraz w kronikarskim opracowaniu Księgi Aggeusza. Był on istotną postacią dla Księgi Zachariasza (Za 4, występowanie we wtórnej wizji Za 3). Jozue (יְהוֹשֻׁעַ, יהושע) był synem Jehosadaka i pełnił funkcję arcykapłańską właśnie w czasie restauracji

¹⁰¹ Zob. K. Gallig, *Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem*, s. 77. W. Rudolph, *Esra-Nehemia*, Tübingen 1949, s. 18.

¹⁰² Podobnie uważa K.-M. Beyse, dz. cyt., s. 30.

¹⁰³ Tamże, s. 32.

mającej miejsce za Zorobabela¹⁰⁴. Jego ojciec został deportowany przez Babilończyków (1 Krn 5,41).

W okresie wygnaniowo-powygnaniowym istniał ród czy klan kapłański „synów Jezu” (Ezd 2,40; 8,33; Ne 7,43). Nie jest wykluczone, że byli oni potomkami Jozuego żyjącego w czasach króla Hiskiasza i odpowiedzialnego za kwestie zaopatrzenia lewitów i kapłanów (2 Krn 31,16). Niektórzy potomkowie Jozuego syna Jehosadaka znajdują się na listach tych, którzy poślubili cudzoziemskie żony (Ezd 10,18n).

1.2.2.2. Prorocy Aggeusz i Zachariasz

Imię proroka Aggeusza (אגאי) jest derywatem rzeczownika אג, co może sugerować, że prorok urodził się w jakieś święto¹⁰⁵. O istnieniu jego osoby wnioskować można, pomijając księgę nazwaną jego imieniem, z tzw. kroniki budowy Świątyni (Ezd 5,1; 6,14), w której znajdują się informacje o przyczynieniu się jego i proroka Zachariasza do odbudowy sanktuarium. Jego zawód oraz pochodzenie pozostają nieznane. Z faktu, że pytał o kapłańską wskazówkę (Ag 2,11-14), można wysnuć wniosek, że nie był kapłanem ani lewitą. Często przypuszcza się, że powrócił do Jerozolimy razem z Zorobabelem i Zachariaszem, jednak jego imienia brak w listach repatriantów. Inne wnioski nasuwa fakt, że słowa proroka (w przeciwieństwie do tego, jak chcą adresować jego wypowiedzi nagłówki księgi) skierowane są do całego ludu kraju (Ag 2,2,4; por. 1,1). Podobnie reakcja proroka na narzekania z 2,3 odnosi się także do tych, którzy nigdy nie byli w niewoli. Jest rzeczą nad wyraz nieprawdopodobną, aby starzy, pamiętający pierwszą Świątynię ludzie podejmowali trud długiej i ciężkiej wyprawy. Wypowiedź ta może sugerować także, iż sam prorok mógł oglądać pierwszą Świątynię, więc był w podeszłym wieku. Na podstawie tych spostrzeżeń można stać na stanowisku, że Aggeusz jest reprezentantem ludności miejscowej, która nie doświadczyła wygnania¹⁰⁶. Rodzi się więc pytanie, czy nie z tego powodu w nagłówku księgi (całkiem inaczej niż w przypadku innych pism prorockich) nie wymieniono ojca proroka. Jeżeli Aggeusz nie był w niewoli,

¹⁰⁴ T. Dahlberg, *Jeshua*, IDB, t. 2, s. 867.

¹⁰⁵ W. Neil, *Haggai*, IDB, t. 2., s. 509.

¹⁰⁶ Tak uważa W. A. M. Beuken, *Haggai-Sacharia 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, Assen 1967, s. 158.

fakt ten mógł być później kłopotliwy dla redaktorów Księgi, dlatego też nie podano jego rodu.

Księga Aggeusza zaopatrzona została w daty poszczególnych wystąpień proroka. Pierwsza z nich mówi o pierwszym dniu szóstego miesiąca drugiego roku króla Dariusza (Ag 1,1). Odpowiada to dacie 29 sierpnia 520 roku. Ostatnia jego wyrocznia datowana jest na dwudziesty czwarty dzień dziewiątego miesiąca drugiego roku króla Dariusza, co odpowiada dacie 18 grudnia 520 roku. Oczywiście Aggeusz mógł rozpocząć swoją działalność wcześniej oraz później ją zakończyć, jednak nie wiadomo, co działo się z prorokiem dalej. W późnej, legendarnej już tradycji talmudycznej uważa się Aggeusza, wspólnie z Zachariaszem i Malachiaszem, za jednego z założycieli „wielkiego zgromadzenia”¹⁰⁷.

Drugim prorokiem znajdującym się w kręgu naszego zainteresowania jest Zachariasz (זכריה, „JHWH pamięta”). Jest on nazwany w Ezd 5,1; 6,14 i w 1 Ezd 6,1 synem Iddo, natomiast w Za 1,7 figuruje jako syn Berachiasza, syna Iddo. W zasadzie w rachubę wchodzi trzy główne możliwości. Pierwsza bazuje na tym, że słowo בן może oznaczać także „wnuk” lub też „potomek”¹⁰⁸. W ten sposób niejako na siłę merytorycznie uzgodniłoby się ze sobą różne dane biblijne, jednak takie użycie przeczyłoby sensowi słowa w bezpośrednim sąsiedztwie np. w 5,2¹⁰⁹. Po drugie prorok może także należeć do kapłańskiego rodu Iddo¹¹⁰. Według Ne 12,16 (por. 12,4) za czasów arcykapłana Jojakima syna Jozuego jakiś Zachariasz był głową kapłańskiego rodu Iddo¹¹¹. W tym przypadku jednak również trudno byłoby zrozumieć, że w 5,1 za pomocą słowa בן wskazuje się tylko na przynależność rodową w szerszym sensie, natomiast już w wersecie następnym rzeczownik posiada swoje właściwe znaczenie, czyli „syn”. Kolejnym, trzecim powodem występowania owej różnicy może być po-

¹⁰⁷ W. Neil, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁸ Zob. Gesenius' *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids 1990, s. 126.

¹⁰⁹ H. G. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Göttingen 1993, s. 32.

¹¹⁰ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 76. Zwrócić można uwagę także na tłumaczenie LXX: πρὸς Ζαχαριαν τον του Βαραχιου υιου Αδδω. Frazę można rozumieć w ten sposób, że Zachariasz był jednocześnie synem Barachiasza i Iddo. R. Hanhart, *Dodekapropheton 7.1. Sacharja 1,1-8,23*, Neukirchen 1998, s. 20.

¹¹¹ Raczej niemożliwym jest, aby był to prorok Zachariasz.

myłką polegającą na utożsamieniu osoby proroka z innym Zachariaszem, teściem króla Achaza, żyjącym za czasów Izajasza¹¹². Ojcem tego Zachariasza jest Jeberachiasz (Iz 8,2; 2 Krl 18,2). Co prawda imię brzmi trochę inaczej, lecz drobne zmiany tego samego imienia, nie powodujące różnicy w jego znaczeniu, są w Starym Testamencie zjawiskiem spotykanym¹¹³. Również w samej Księdze Zachariasza spotyka się dwie różne formy imienia Berachiasz - krótszą w Za 1,1 i dłuższą w Za 1,7. Z podanych eksplanacji problemu żadna nie wydaje się zadowalająca, z tym że za najbardziej prawdopodobną należy jednak uznać możliwość trzecią. Tak więc ojcem proroka byłby Iddo, możliwe, że ten, o którym mowa jest w Ne 12,4. Prawdopodobnie Zachariasz należał do rodu kapłańskiego. Jeżeli nawet jego ojca nie należy utożsamiać z osobą Iddo z Ne 12,4, a samego proroka z Zachariaszem z Ne 12,16, to przyznać trzeba, że częstotliwość występowania jego imienia i imienia jego ojca sugeruje przynajmniej możliwość przynależności do klanu kapłańskiego. Nagłówek księgi mówi, że Zachariasz rozpoczął swoją działalność w ósmym miesiącu drugiego roku króla Dariusza, czyli w czasie, kiedy aktywny był jeszcze prorok Aggeusz. Następne daty księgi to 24 dzień jedenastego miesiąca drugiego roku Dariusza (Za 1,7), co odpowiada dacie 15 lutego 519 roku. Ostatnia data znajduje się w Za 7,1. Wskazuje ona na czwarty dzień dziewiątego miesiąca czwartego roku króla Dariusza, co odpowiada dacie 7 grudnia 518 roku. Działalność tego proroka obejmuje więc dłuższy czas niż działalność proroka Aggeusza. Oczywiście również prorok Zachariasz mógł rozpocząć działalność wcześniej oraz później zakończyć swoją misję¹¹⁴.

1.2.2.3. Konflikt z Samarią

Rozpatrzony zostanie teraz problem stosunku Judejczyków do przywódców prowincji Samaria. Księgi Ezdrasza i Nehemiasza przedstawiają odbudowę Świątyni jako dzieło dokonywane w wielkim mozoł, wśród przeszkód i trud-

¹¹² H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 32.

¹¹³ Przykładem może służyć imię wspomnianego już króla Jechojachina. W różnych tekstach Starego Testamentu spotkać można następujące warianty jego imienia: יהויכין (Ez 1,2), יכניה, יכניה, ייכין (1 Krn 3,16-17; Est 2,6; Jr 24,1), כניהו (Jr 22,24).

¹¹⁴ E. Sellin uważa, że niektóre fragmenty (np. Za 1,16n; 2,14-17) powstały przed napisaniem cyklu wizji. E. Sellin, dz. cyt., s. 102.

ności sprawianych przez „tubylców” (Ezd 4,4) i mieszkańców miast Samarii (Ezd 4,10). Z drugiej strony nie można oprzeć się wrażeniu, że ludność miejscowa zaangażowała się w dzieło odbudowy Świątyni¹¹⁵. Księga Ezdrasza przedstawia sytuację w sposób następujący: w drugim roku w drugim miesiącu po przybyciu do Jerozolimy repatrianci przystąpili do odbudowy Świątyni pod przywództwem Zorobabela i Jeszui (Ezd 3,8). O fakcie tym dowiedzieli się „wrogowie Judy i Beniamina” i złożyli propozycję współuczestnictwa w budowie (4,2). Propozycja została odrzucona i od tego czasu lokalni mieszkańcy czynili wszystko, aby nie doszło do zrealizowania projektu odbudowy „aż do rządów Dariusza, króla perskiego” (4,5). Za czasów króla Artakserksesa natomiast napisano skargę na Żydów, po czym wydany został królewski nakaz wstrzymania budowy (4,19nn). Za panowania Dariusza Żydzi podjęli na nowo odbudowę Świątyni pod wpływem zwiastowania proroków Aggeusza i Zachariasza (5,1). Fakt ten spowodował interwencję namiestnika Zarzecza Tatnaja, jednakże budowa nie została przerwana (5,5). Tatnaj wysłał więc list do króla, przedstawiając w nim racje Judejczyków i pytając o decyzję dotyczącą dalszych losów Świątyni (5,7-17). Król Dariusz po przeszukaniu archiwum i znalezieniu edyktu Cyrusa zobowiązał Tatnaja do pozwolenia na dokończenie rozpoczętej przez Żydów odbudowy.

Na pierwszy rzut oka widać, że tekst podlegał późniejszym zabiegom redakcyjnym i chociażby z tego powodu niekoniecznie musi odpowiadać faktom. Konflikt z przywódcami Samarii odnoszący się do budowy Świątyni miałby trwać po śmierci Cyrusa jeszcze za czasów Kserksesa i Artakserksesa (4,5nn), a w tym całym okresie namiestnikiem miałby być Zorobabel! Nie ulega wątpliwości, że dla redaktora owych wersetów czasy Nehemiasza i Ezdrasza należały już do przeszłości. Należy uznać za H. G. M. Williamsonem, że fragment 4,6-23 dotyczy okresu Nehemiasza oraz odbudowy nie Świątyni, lecz murów miasta (4,12n)¹¹⁶. Tekst został wprowadzony w celu podkreślenia żydowskiego ekskluzywizmu. Uzasadnia on słuszność odmowy udzielonej przez Zorobabela przywódcom Samarii w odpowiedzi na ich propozycję współudziału w odbudowie Świątyni. Na tle kreślonym przez 4,6-23 uzasadnione staje się określenie „wrogowie Judy i Beniamina” (4,1). Przyglądając się tekstowi bez wtórnego frag-

¹¹⁵ Z niej to najprawdopodobniej wywodził się prorok Aggeusz, do miejscowej ludności kierował także słowa swojego poselstwa.

¹¹⁶ H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 56n.

mentu 4,6-23 wydaje się, że konflikt nie był aż tak bardzo zażarty. Powstaje pytanie, w jakiej mierze kontrowersja dotyczyła kwestii religijnych, a w jakiej politycznych? Można więc uznać, że te drugie były bardziej istotne. Jak zostało to już wspomniane, Szeszbassar nie tylko dostarczył do Jerozolimy naczyń i przyrządy świątynne, ale także podjął pewne czynności mające na celu odbudowę Świątyni. Można zatem łatwo zrozumieć przyczyny negatywnego stosunku mieszkańców i reprezentantów prowincji Samaria do całego przedsięwzięcia. Mogli oni obawiać się wzrostu znaczenia Jerozolimy, a przez to utraty wpływów na terenach nie tak dawno wcielonych do prowincji¹¹⁷. Osoby towarzyszące Szeszbassarowi nie przybyły zapewne w dużej liczbie, tak więc był on zdany w swoich zamierzeniach na pomoc „starych Judejczyków”, którzy byli zależni od mieszkańców i władz Samarii w stopniu zdecydowanie większym. Bierny opór i niechęć ze strony Samarii mogły w decydujący sposób przyczynić się do upadku zamysłów Szeszbassara. Jak więc mogła prezentować się w rzeczywistości sprawa konfliktu podczas odbudowy sanktuarium za Zorobabela? Oczywiście wszelkie sądy w tej dziedzinie okazują się mniej lub bardziej prawdopodobne i trudno jest mówić tu o rzeczach pewnych. Propozycja reprezentantów Samarii odnośnie uczestnictwa w dziele odbudowy wydaje się być prawdopodobna. Nie chodziło tu tylko o kwestię religijną („czcimy Boga waszego tak jak wy i składamy mu ofiary” 4,2), lecz także, jeśli nie przede wszystkim, o sprawy polityczne. Ewentualne przyjęcie propozycji oznaczałoby również prawo do użytkowania i zarządzania Świątynią, co uczyniłoby z niej rodzaj prowincjonalnego sanktuarium podległego prowincji Samaria¹¹⁸. Pomiędzy rokiem 518 a 514 Dariusz przeprowadził reformę administracyjną imperium¹¹⁹. Tereny syryjsko-palestyńskie stanowiły odtąd jedną satrapię określaną mianem Transeufratu. Prawdopodobnie wizytę Tatnaja należy wiązać właśnie z ową reformą, sam Tatnaj natomiast byłby pierwszym namiestnikiem prowincji. Wizyta miała zapewne miejsce w roku 518 lub 517. Reforma administracyjna imperium zapoczątkowana została prawdopodobnie w roku 518¹²⁰. Nie wiado-

¹¹⁷ K. Galling, dz. cyt., s. 133.

¹¹⁸ H. Donner, dz. cyt., s. 448.

¹¹⁹ Tamże, s. 430.

¹²⁰ H. Donner, dz. cyt., s. 448. Dariuszowi przypisuje się reformę administracyjną na podstawie stwierdzeń z Ezd 5,3; 6,13 oraz na podstawie uwagi Herodota (III 91). Z czasów Dariusza zachowały się trzy listy satrapii (z Behistunu, Naqish i-Rustam i Persepolis), w których prowincja Abar Nahara nie występuje. Pewne jest tylko, że prowincja istniała w czasach Ezdrasza i Nehemiasza. W takim przypadku mowa o

mo, czy przywódcy prowincji Samaria złożyli namiestnikowi donos na Judejczyków. W każdym razie Tatnaj zainteresował się sprawą osobiście. Nie nakazał wstrzymania budowy, zwrócił się tylko z zapytaniem do króla Dariusza. Po odnalezieniu edyktu w archiwum ekbatańskim został on potwierdzony i odnowiony. Tatnaj i mieszkańcy Samarii podporządkowali się zarządzeniu królewskiemu. Świątynia mogła być odbudowana. Jak informuje nas fragment z Ezd 4,6, do następnego konfliktu z przedstawicielami Samarii doszło dopiero po śmierci króla Dariusza w roku 486¹²¹. Według Ezd 6,15 budowa Świątyni ukończona została „trzeciego dnia miesiąca Adar, w szóstym roku panowania króla Dariusza”, co odpowiada rokowi 515 przed Chr.¹²²

Konflikt z Samarią, chociaż dotyczył Świątyni, jawi się jednak przede wszystkim jako problem polityczny. Nie był on w żadnym wypadku odbiciem jakiegoś hipotetycznego religijnego ekskluzywizmu. Trudno zgodzić się z tym, że „tubylcy” byli w sposób szczególnie nieprzychylnie nastawieni do repatriantów, a konflikty przekraczały miarę możliwych nieporozumień wynikających z samego faktu powrotu dużej grupy ludności. Zapewne bez pomocy „tubylców” niemożliwe byłoby doprowadzenie dzieła odbudowy do końca.

Świątynia została odbudowana, kult mógł być sprawowany, państwo jednak nie zostało przywrócone do istnienia. Uczynienie Zorobabela, wywodzącego się z królewskiego rodu Dawidyków namiestnikiem mogło prowadzić do pojawienia się nadziei restauracyjnych w dziedzinie politycznej i dynastycznej. Nadzieje te niekoniecznie jednak musiały dotyczyć całkowitej politycznej niezależności. Przykłady innych krajów poddanych Persom, a w szczególności Sydonu, którego władca nosił tytuł króla, wskazują, że w obrębie imperium możliwa była pewna autonomia pod rządami lokalnej dynastii. Niestety nie ma w tej chwili dostępu do źródeł, które byłyby w stanie w sposób klarowny przedstawić sytuację Jerozolimy do czasów reform Ezdrasza i Nehemiasza.

satrapii Transeufratu za czasów odbudowy Świątyni mogłaby być anachronizmem. Jeżeli nie ufa się Herodotowi i przekazom biblijnym, to przyjmuje się najczęściej, że reforma nastąpiła w 482 roku po rewolcie w Babilonie i zniszczeniu miasta. Zob. E. Stern, dz. cyt., s. 78.

¹²¹ Tamże, s. 449.

¹²² H. G. M. Williamson, dz. cyt., s. 84.

2. Odnowa Izraela według Księgi Aggeusza

2.1. Wprowadzenie do Księgi Aggeusza

Księga Aggeusza może zostać podzielona na następujące części, wyznaczone przez daty, w które została ona zaopatrzona. Podział przedstawia się w sposób następujący:

1,1-15a – pierwsze wystąpienie

1,1 – nagłówek, data

1,2 – formuła wyroczni i słowo JHWH

1,3-11 – wystąpienie proroka (1,3 formuła pojawienia się słowa)

1,12-15 – relacja o podjęciu prac odbudowy

1,15b-2,9 – drugie wystąpienie

1,15b-2,1 – nagłówek, data

2,2-2,9 – zachęta skierowana do ludu (2,6-7 poruszenie naturą mające konsekwencje dla narodów i Świątyni)

2,10-19 – trzecie wystąpienie

2,10 – nagłówek, data

2,11-14 – pytanie o kapłańską torę i jej prorocka interpretacja

2,15-19 – obecne błogosławieństwo

2,18 – data - 24 dzień dziewiątego miesiąca dniem położenia kamienia węgiel-nego

2,20-23 – czwarte wystąpienie

2,20 – nagłówek, data

2,21-23 – słowo do Zorobabela

2,21a – polecenie przekazania słowa Zorobabelowi

21b-22 – poruszenie naturą mające konsekwencje dla narodów

23 – oraz dla Zorobabela

Gdy weźmie się pod uwagę wykorzystane w księdze motywy, można zwrócić uwagę na następujące powtarzające się elementy żniw i poruszenia naturą¹²³:

1,1-15a – obraz żniw	2,10-19 – obraz żniw
1,15b-2,9 – poruszenie naturą	2,20-23 – poruszenie naturą

Widać w tym przypadku, że kapłańska wyrocznia i jej interpretacja z 2,10-14 nie posiadają żadnego odpowiadającego sobie fragmentu. Tekst ten wydaje się burzyć strukturę kompozycji.

Jak przedstawia się kwestia jednolitości i redakcji Księgi Aggeusza? Forma i treść Księgi Aggeusza nastroczają pewnych problemów. Od razu można spostrzec, że daty z „obramowania” księgi ujęte są w podobny sposób jak w przypadku dat z Księgi Protozachariasza, muszą więc pochodzić od redaktora obu ksiąg. Istnieje również treściowe napięcie pomiędzy „obramowaniem”, czyli fragmentami zawierającymi daty i tymi, które nie są wyroczniami a samymi wyroczniami, tak że trudno jest przypuszczać, aby pochodziły one od jednego autora. Oprócz mniej istotnej różnicy osób w narracji (np. formuła pojawienia się słowa w 3. osobie, w przeciwieństwie do tekstów „proroków klasycznych”) ważniejsze są np. różnice w zaadresowaniu wypowiedzi. Według „obramowania” mowy kierowane są do namiestnika Zorobabela, arcykapłana Jozuego i „reszty ludu”, natomiast same wyrocznie zwracają się do „całego ludu kraju” (np. 2,4). W 2,21a Zorobabel nosi tytuł namiestnika, nie

¹²³ E. Zenger, dz. cyt., s. 522.

posiada go jednak w 2,23. Napięcie widoczne jest także w sposób szczególny w 1,12-14, albowiem w 1,12b-13 chodzi o lud, prorok nazwany jest „posłańcem JHWH” (gdzie indziej w obramowaniu występuje jako „prorok”), natomiast w 1,12a.14 mowa jest o namiestniku Zorobabelu, arcykapłanie Jozuem i o „reszcie ludu”. Należy zadać także pytanie o 2,10-14 i relację tego fragmentu do 2,11-19. Pozostaje również sporna kwestia dat w 1,15 i 2,1. Fragment 2,1 nie zawierałby konkretnego oznaczenia roku, co byłoby rzeczą nietypową. Jeżeli – wbrew tradycji masoreckiej – chciałoby się połączyć 15b z 2,1, to pozostałaby kwestia 15a – daty kończącej wyrocznie, co jest także nietypowe dla kompozycji księgi. Interesujący jest także problem 2,18 i zawartej w nim daty, kolidującej z 1,15. Kolejne pytanie dotyczy relacji fragmentu 2,4-5 ze słowami go otaczającymi. W. 3.6-9 wydają się być spójne, natomiast słowa z w. 4-5 odstają od nich treściowo.

Wiele było prób rozwiązania kwestii literackich księgi. Pierwszą kategorię tych prób stanowią rozwiązania „maksymalistyczne” próbujące przypisać prorokowi prawie cały obecny tekst Księgi Aggeusza. Opcję tę reprezentował O. Eißfeldt¹²⁴. Twierdził on, że mowa o proroku w trzeciej osobie nie musi być dowodem przemawiającym za nieautentycznością sprawozdania. Prorok użył takiej formy, ażeby wywołać wrażenie większej obiektywności. Księga musiała przybrać ostateczną formę wkrótce po tym, jak prorok Aggeusz wygłosił słowa w niej zawarte. Eißfeldt zauważył problem daty w 2,1 jako jedynej w całej księdze nie podającej roku oraz datowania w 2,18. Wyjaśnienie tej kwestii wiąże się z 2,11-14, który to fragment zajmuje się – jak twierdził już D. J. W. Rothstein – mieszkańcami Samarii¹²⁵. Część 2,15-19 natomiast wskazuje na obecne powodzenie ludu. Zdanie: „Od dnia dzisiejszego będę wam błogosławił” wskazuje na czas związany z początkiem odbudowy sanktuarium. Jeżeli „nieczysty lud” utożsamia się z mieszkańcami Samarii, to powstanie wyroczni przeciwko nim tłumaczyć można ich prośbą o zaakceptowanie udziału w odbudowie Świątyni (Ezd 4,1-5). Skierowanie takiej prośby nastąpiło prawdopodobnie (Ezd 4,1), gdy minął już pewien czas od rozpoczęcia

¹²⁴ O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, s. 524-526.

¹²⁵ Tamże. D. J. W. Rothstein rozwinął swoją teorię w monografii: *Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert*, Leipzig 1908.

budowy. Rothstein, a za nim O. Eißfeldt sugerują, iż pierwotnie w. 15-19 musiały znajdować się po 1,15a. W pierwotnej postaci nie posiadały one oczywiście daty w w. 18. Tak więc pierwsza część księgi traktowałaby o biedzie ludu i braku powodzenia z powodu zaniedbania sprawy sanktuarium jerozolimskiego. Mowa miała zostać wygłoszona pierwszego dnia szóstego miesiąca drugiego roku panowania króla Dariusza. Prace miałyby być rozpoczęte dnia 24 tego miesiąca (1,15a). Potem następowałby 2,15-19 opisujący zmianę losu Judejczyków polegającą na ich obecnym powodzeniu i błogosławieństwie. Dalej miałyby się do czynienia z zachętą i obietnicą przyszłej wspaniałości Świątyni. Wyrocznia byłaby wprowadzana przez fragment 1,15b-2,2 zawierający datę 21 dnia siódmego miesiąca drugiego roku panowania króla Dariusza, następnie zaś tekst traktowałby o kontrowersji dotyczącej „nieczystego ludu” (2,10-14) w dwudziestym czwartym dniu dziewiątego miesiąca drugiego roku Dariusza. Księgę zamykałaby wyrocznia skierowana tego samego dnia do Zorobabela zawarta w w. 20-23. Eißfeldt tłumaczy powód późniejszego przeredagowania tekstu nieuwagą redaktora. Zauważyć miał on bowiem, iż zarówno w przypadku 1,15, 2,10, jak i 2,20 mamy do czynienia z dwudziestym czwartym dniem miesiąca. Doszedł więc do wniosku, że wszystkie trzy wyrocznie wygłoszone (czy też objawione prorokowi przez Boga) zostały tego samego dnia i - co jest całkowicie zrozumiałe - zestawił je ze sobą. Jemu też należy zawdzięczać datę z 2,18. Chodzić tu mogło zapewne o ściślejsze połączenie w. 15-19 z wersetami je okalającymi.

O. Eißfeldt dostrzega także dublet we fragmencie 1,5-11. W. 5-6 wydają się być częściowo paralelne względem w. 7.9-11. W. 5 i 7 są w zasadzie identyczne (jedyna różnica to *והנה* w w. 5). O. Eißfeldt dopuszcza także taką możliwość, że ma się tu do czynienia z dodaniem dwóch małych części zbiorów mów Aggeusza: jego memoriału i luźnej kolekcji jego słów. Memoriał obejmowałby 1,1-6.8, a zbiór słów 1,7.9-11¹²⁶. Kwestia przyporządkowania wyroczni o nieczystym narodzie po 1,15a jest aktualna do dzisiaj. Na uwagę zasługuje próba rozwiązania problemu niezgodności dotyczących dat, jednakże teoria o pochodzeniu obramowania wyroczni od Aggeusza wydaje się być nieprawdopodobna.

Teoria o Aggeuszowym autorstwie „obramowania” wyroczni znajduje

¹²⁶ Tamże, s. 526.

także pewne uznanie u R. L. Smitha, który jednakże za bardziej prawdopodobną uważał koncepcję, iż „obramowanie” do mów w Księdze Aggeusza zostało utworzone przez osobę współczesną prorokowi¹²⁷.

Drugie stanowisko reprezentowane jest przez J. E. Tollington¹²⁸. Obramowanie, na które składają się wersy 1,1.3.12-13a, 14-15; 2,1-2.10.20-21a, musiało zostać utworzone przez kogoś, kto pragnął podkreślić rolę Zorobabela i Jozuego w odbudowie Świątyni. Z tego że Zorobabel stosunkowo wcześnie złożył swój urząd, wynika, iż księga musiała przyjąć swoją pisemną formę krótko po wygłoszeniu wyroczni, możliwe, że jeszcze przed ukończeniem budowy sanktuarium jerozolimskiego. J. E. Tollington zauważa, że 2,4 nie daje odpowiedzi na pytanie postawione w w. 3. Według niej 2,4 jest jednak integralną częścią poselstwa proroka mimo, że nie udziela on odpowiedzi na pytanie zawarte w w. 3. Odpowiedź na to pytanie znajduje się dopiero w w. 6-9. Według J. E. Tollington nie jest jednak niemożliwe, aby prorok nie mógł skierować wezwania do odwagi do ludu. Możliwe także, iż skierował je do Zorobabela, ponieważ do niego adresowana jest wyrocznia 2,21-23, której autentyczność nie jest podważana. Zawołanie skierowane do arcykapłana jest jednak nieprawdopodobne i nie stanowi integralnej części przesłania proroka¹²⁹. Księga zawiera też materiał redakcyjny nie związany bezpośrednio z „obramowaniem”. Do niego należy 2,5a. Nawiązanie do tradycji synajskiej wydaje się tu całkowicie wyrwane z kontekstu. W przypadku tego wersetu Tollington powołuje się na P. R. Ackroyda¹³⁰. Ackroyd argumentuje, iż słowa אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם niszczą paralelizm pomiędzy 2,4b i 5b. Dodatek ten wskazuje na powody do nadziei, którą mogą żywić Judejczycy odnośnie szczęśliwej przyszłości i ową nadzieję próbuje uzasadnić, wykorzystując rzekomą aluzję do wyjścia z Egiptu, zawartą w ptp. עֲמֻדָּה¹³¹. Fragment ten nie występuje także w LXX. Podobnie w. 18 nie przynależał pier-

¹²⁷ R. L. Smith, *Mica-Malachi*, Waco 1984, s. 148.

¹²⁸ J. E. Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, Sheffield 1993, s. 19-23.

¹²⁹ Tamże, s. 22-23.

¹³⁰ P. R. Ackroyd, *Some Interpretative Glosses in the Book of Haggai*, JJS 7 (1956), s. 163-167.

¹³¹ Formy czasownika עמד spotyka się w relacjach dotyczących Wyjścia, traktujących o obecności JHWH pośród ludu 2 Mż 13,21n; 14,19-20.24.

wotnie do wyroczni, nie można go także przyporządkować „redakcji ramowej” (zapewne między innymi z powodu różnic w datowaniu).

Wszystkie powyższe opinie zakładały autentyczność księgi, ewentualnie to, iż znajdujące się w niej dodatki, uzupełnienia i glosy oraz redakcja materiału miały miejsce stosunkowo wcześniej. Przełomu w podejściu do Ksiąg Aggeusza (oraz Zachariasza 1-8) dokonał W. A. M. Beuken, który stwierdził, że obramowanie księgi powstało stosunkowo późno i pochodzi ze środowiska kronikarskiego. Nie oznacza to, że redakcja Ksiąg Aggeusza i Kronik pochodzi od jednego autora. Obie redakcje zdradzają raczej jednak bardzo duże podobieństwa w idei i doborze słownictwa, tak że można mówić o wspólnym środowisku powstania i o podobnym nurcie myślowym.

O kronikarskiej redakcji Księgi Aggeusza świadczyć ma wyrażenie składające się z **בִּיד** w połączeniu z imieniem proroka oraz ze słowem **נְבִיא**¹³². Wyrażenie to (z tym że zamiast określenia **נְבִיא** może wystąpić **מְלָאךְ**) w starszych tekstach starotestamentowych spotyka się tylko jeden raz: w Oz 12,11¹³³. Jest ono natomiast typowe dla tradycji deuteronomistycznej i kronikarskiej¹³⁴. Podobnie kronikarskie opracowanie widać w 12-14¹³⁵. W oczy rzuca się przede wszystkim w. 14, w którym zawarta jest idea poruszenia ducha przywódców ludu. Wyrażenie **וַיַּעַר יְהוָה אֶת־רוּחַ** posiada charakter kronikarski¹³⁶. W Księgach Kronik wielokrotnie powtarza się motyw, wedle którego JHWH porusza ducha przywódców ludu, ażeby podjąć jakieś działanie dotyczące całości Izraela (1 Krn 5,26; 2 Krn 21,16; 2 Krn 36,22; Ezd 1,1.5). W akcentowaniu roli przywódców znaleźć można bardzo duże podobieństwa do kronikarskiego dzieła historycznego, w którym np. prawie wszystkie słowa prorockie skierowane są do króla¹³⁷. W zależności od reakcji monarchy następuje stwierdzenie o posłuszeństwie lub nieposłuszeństwie ludu (2 Krn 12,6; 15,8;

¹³² W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 11.27-28.

¹³³ Możliwe, że przeddeuteronomistyczne jest użycie w 1 Sm 28,15.

¹³⁴ Np. 1 Krl 12,15; 16,12; 2 Krl 17,13; 21,10; 1 Krn 11,3; 2 Krn 10,15; 29,25; 36,15; Ne 9,30. Przy tym w Księgach Kronik wyrażenie użyte jest w odniesieniu do pośredniczącej roli Mojżesza (2 Krn 33,8; 34,14; 35,6; Ne 9,14).

¹³⁵ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 29nn.

¹³⁶ Tamże, s. 31nn.

¹³⁷ C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, s. 117.

16,10; 20,18; 24,21). Ślady myśli Kronikarza odnajduje się również w w. 13. Należące do tradycji deuteronomistycznej wyrażenie z w. 12 שמע בקול יהוה (38 występowania na 71) nie jest typowe dla Kronikarza. Wyrażenie to wywodzi się prawdopodobnie z tradycji dotyczącej przymierza, przejętej później przez Deuteronomistę¹³⁸. W tradycję kronikarską wpisuje się natomiast nazwanie proroka mianem מלאך¹³⁹.

W rozdziale 2 ślady redakcji wywodzącej się z kronikarskiego środowiska widoczne są, według Beukena, w w. 4-5 i zapewne w w. 9b¹⁴⁰. Fragment 3.6-9a stanowi spójną całość. W. 4-5 są w oczywisty sposób wtrąceniem, przerywają one tok myśli. W. 4 zawiera czasownik עשה w znaczeniu absolutnym, co jest też charakterystyczne dla kronikarskich tekstów traktujących o zleceniu zadania czy funkcji (1 Krn 22,11-16; 28,10.20; 2 Krn 19,11; Ezd 10,4), natomiast nie jest spotykany w tekstach o podobnej tematyce pochodzących z innych tradycji¹⁴¹. Podobnie dwie formuły obecności JHWH oraz wypowiedź o Duchu Bożym bliskie są zamysłom Kronikarza. Tego, czy 9b jest pochodzenia kronikarskiego, nie da się do końca stwierdzić. Wyrażenie מקום הזה jest typowe dla Deuteronomisty¹⁴². W Księdze Deuteronomium określona została w ten sposób ziemia obiecana (5 Mż 1,31; 9,7; 11,5; 26,9, por. 1 Sm 12,8), w deuteronomistycznym dziele historycznym - Jerozolima lub Świątynia (1 Krl 8,29.30.35; 2 Krl 22,16-20). Ściśle z w. 9b związana jest wypowiedź Jr 14,13, w której prorok cytuje fałszywych proroków. Możliwe więc, że użyto tu jakiejś wyroczni kultowej. W każdym razie wyrażenia במקום הזה i אתן שלום nie są Kronikarzowi obce¹⁴³.

W. A. M. Beuken przyjmuje również za prawdopodobną tezę, że pierwotnie tekst wypowiadający się przeciwko nieczystemu ludowi (2,11-14) znajdował się po obecnych słowach kończących się w w. 19¹⁴⁴. W ostatnim prorockim wystąpieniu tradycja środowiska kronikarskiego widoczna jest w

¹³⁸ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 33.

¹³⁹ Por. 2 Krn 36,15-17.

¹⁴⁰ W. A. M. Beuken, s. 51-65.

¹⁴¹ Tamże, s. 53-54.

¹⁴² Tamże, s. 61.

¹⁴³ Tamże, s. 62.

¹⁴⁴ Tamże, s. 70.

pewnym motywie¹⁴⁵. W Księgach Kronik pojawia się idea wyboru (בחר) króla, dlatego też Beuken twierdzi: „Werset 23b pasuje nadzwyczajnie do tradycji kronikarskiej, ponieważ wybranie syna Dawida zestawia razem z wyrażeniem, które jest typowo, jeśli nie wyłącznie kronikarskie”. Jednakże nadzieje, które wiązali z Zorobabelem jego współcześni, były ogromne, tak że nie można wykluczyć możliwości, iż słowa te są autentyczne.

Z konkluzjami Beukena dotyczącymi tak późnej redakcji księgi nie zgadza się R. A. Mason, próbujący datować powstanie „obramowania” na czas zdecydowanie wcześniejszy¹⁴⁶. Intencją tejże redakcji było sprowadzenie niewypełnionych nadziei eschatologii Księgi Aggeusza do wymiaru prezentycznego, ale owa „eschatologia zrealizowana” nie musi być datowana na czas bardzo późny. Krytykuje on część poglądów Beukena, między innymi to, że określenie בית wywodzi się ze środowiska kronikarskiego. W literaturze kapłańskiej odnosi się ono do Mojżesza udzielającego wskazówek odnośnie budowy i urządzania Przybytku (2 Mż 9,35; 35,29; 3 Mż 8,36; 10,11; 26,46; 4 Mż 4,37.45; 9,23; 10,13; 15,23; 16,40; 27,23; 36,13). Takie użycie terminu mogłoby więc wyrażać ideę odbudowy Świątyni jako wypełnienia się słowa prorockiej zapowiedzi, pokazywać historię jako połączenie zdarzeń łańcuchem przyczynowo-skutkowym oraz rysować paralelę pomiędzy erygowaniem pierwszej i drugiej Świątyni. I tu R. A. Mason widzi odzwierciedlenie myśli raczej Deuteronomisty niż Kronikarza¹⁴⁷. R. A. Mason twierdzi również, że podobne formy „wprowadzenia w urząd” jak w Ag 2,4-5 znajduje się w pismach deuteronomistycznych: 5 Mż 31; Joz 1; 10,25; 2 Sm 11. Unikanie określenia כל שארית העם w 1,1 może wskazywać na typowo deuteronomistyczne uzależnienie błogosławieństwa od obietnicy, a to z tego powodu, że wyrażenie oznacza początek nowego Izraela i pojawia się dopiero w 1,12, gdzie mowa jest o wysłuchaniu głosu Boga¹⁴⁸. Negatywnie zostaje oceniony także wniosek W. A. M. Beukena o kronikarskim pochodzeniu motywu pobudzenia ducha przywódców, ponieważ w pismach kronikarskich dotyczy to zawsze cudzoziemców, których późniejsze działanie miało jakieś skutki dla

¹⁴⁵ Tamże, s. 78-83.

¹⁴⁶ R. A. Mason, *The Purpose of the „Editorial Framework of the Book of Haggai”*, VT 27 (1977), s. 23-31.

¹⁴⁷ Tamże, s. 25-26.

¹⁴⁸ Tamże, s. 27-28.

Izraela¹⁴⁹. Mason nie ustosunkowuje się do wszystkich kronikarskich paraleli poruszanych przez Beukena, natomiast w powyższych kwestiach też nie jest do końca przekonywujący. W Księgach Kronik idea uzależnienia błogosławieństwa od posłuszeństwa jest jeszcze bardziej rozwinięta niż w deuteronomistycznym dziele historycznym, może nawet potraktowana zostaje dosyć mechanistycznie¹⁵⁰. Również to dzieło traktuje paralelnie pierwszą i drugą Świątynię i to w taki sposób, że wszelkie wypowiedzi o budowie i zapoczątkowaniu kultu odnoszą się w istocie do sytuacji współczesnej Kronikarzowi¹⁵¹. Nie można także stwierdzić, aby w kronikarskim dziele historycznym motyw pobudzenia ducha odnosił się tylko do cudzoziemców, przeczy temu Ezd 1,5. Nie powinny także dziwić motywy deuteronomistyczne w Księdze Aggeusza, tak jak nie dziwią one w Księgach Kronik, których autor obficie korzysta z wcześniejszych, a szczególnie deuteronomistycznych tradycji. Wydaje się więc, że najwięcej dowodów przemawia za wnioskiem Beukena, który widzi w księdze redakcję kronikarską.

Analizy literackiej Księgi Aggeusza dokonał także H. W. Wolff, przy czym rozwinął on teorię wypracowaną przez Beukena¹⁵². Według niego do warstwy kronikarskiej należy przede wszystkim obramowanie księgi, teksty zawierające formułę pojawienia się słowa i formułę wyroczni Bożej. Jednak redaktor wywodzący się ze środowiska kronikarskiego musiał mieć już do czynienia z bardziej pierwotnymi tekstami, ze „szkicami” wystąpień proroka¹⁵³. Szkice owe zawierałyby się w następujących fragmentach: 1) 1,2.4-11.12b-13; 2) 2,15n.18a.19; 3) 2.3-9; 4) 2,11-14; 5) 2,21b-23. W przypadku tekstu obejmującego pierwsze wystąpienie w. 3 wydaje się być wtórny, do kontekstu nie pasuje bowiem użyta w nim formuła pojawienia się słowa, ponieważ mowa JHWH wprowadzona jest w wersecie następnym. Celem redaktora było wprowadzenie postaci Zorobabela i Jozuego, a więc lud oskarżany

¹⁴⁹ Tamże, s. 28-29.

¹⁵⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 274-275.

¹⁵¹ Widoczne jest to np. w wyidealizowanym, a nie bliższym rzeczywistości przedstawieniu postaci Dawida, który stanowi już tylko tożsamość późniejszej gminy.

¹⁵² H. W. Wolff, *Haggai literarhistorisch untersucht*, w: tegoż, *Studien zur Prophetie. Probleme und Erträge*, München 1987, s. 129-142.

¹⁵³ Tamże, s. 134.

byłby przed reprezentantami gminy (1,1)¹⁵⁴. Problemy literackie fragmentu 12-14 H. W. Wolff wyjaśnia, przyjmując, że 1,12b-13 stanowi wcześniejszy tekst przejęty przez redaktora warstwy kronikarskiej oraz przeinterpretowany przezeń poprzez wprowadzenie 12a.14. O wiele bardziej dyskusyjne wydaje się rozwiązanie problemu drugiego wystąpienia. Wolff spostrzega również, że w. 15a nie może należeć do w. 15b. Część 2,15-19 koncentruje się na dniu rozpoczęcia odbudowy i dlatego powinna następować po 1,15a. Również niemożliwe jest, żeby w. 18b istniał pierwotnie w swoim kontekście. Stałby wówczas w sprzeczności do w. 15a. W jaki sposób można więc wyjaśnić jego wprowadzenie? H. W. Wolff zwraca uwagę na to, że w tekście trzykrotnie znajduje się data wskazująca na 24 dzień miesiąca: 1,15; 2,10(18b).20. Zwrócenie uwagi na ten dzień miałoby wiązać błogosławieństwo i odwrócenie żalosnego losu ludu z podjęciem dzieła odbudowy sanktuarium. Redaktor natomiast widziałby czystość kultową jako warunek błogosławieństwa, dlatego przesunął słowa dotyczące obecnego błogosławieństwa (2,15-19) za wypowiedź o „nieczystym ludzie” (2,11-14). Należało też dokonać zmiany daty, ażeby powiązać teksty z wyrocznią o „nieczystym ludzie”, a nie z początkiem odbudowy Świątyni. Dlatego też H. W. Wolff twierdzi, że pierwotnie w 2,15.18.19b chodziło o ten sam dzień co w 1,15, nie zaś o ten co w 2,10. Autor dokonuje następującego podsumowania swoich dociekań¹⁵⁵: szkice musiały zostać zebrane przez ucznia proroka i być zaopatrzone w krótkie opisy przygotowania danego wystąpienia oraz jego oddziaływania. Według pierwszych trzech szkiców wystąpień Aggeusz dodawał otuchy całemu ludowi kraju i zachęcał do odbudowy Świątyni, a błogosławieństwo wiązał jedynie z gotowością do jej rozpoczęcia. Podczas przygotowania do czwartego wystąpienia podjęta zostaje decyzja przeciwko nieczystemu ludowi (2,11-14), w tym samym dniu w piątym szkicu następuje szczególne nadanie pełnomocnictwa Zorobabelowi (2,20-23). Po zmianach dokonanych przez kronikarskiego redaktora adresatem mów stają się zamiast „całego ludu kraju” przywódcy „reszty ludu”: Zorobabel i Jozue (1,1.12a.14; 2,2). Następnie drugi szkic wystąpienia przedstawiony został za czwarty, ażeby zmianę losu ludu i początek błogosławieństwa uzależnić nie tylko od odbudowy Świątyni, lecz także od sprzeciwu w stosunku do nieczystego ludu. Przesunięcie to związane było ze

¹⁵⁴ Tamże, s. 133-134.

¹⁵⁵ Tamże, s. 144.

zmianą dat.

W ostatnim czasie zagadnieniem powstania Księgi Aggeusza dogłębnie zajął się M. Leuenberger¹⁵⁶. Wyróżnił on warstwę podstawową księgi oraz trzy etapy późniejszych uzupełnień. Do warstwy podstawowej (Grundschrift) należeć miały 1,2.4-11.12b-13;2,3-4aα.αγ-b.5b.9a.15-16.18a.19. Pierwsze uzupełnienie odpowiedzialne było za wprowadzenie 2,11-14. Drugi rodzaj uzupełnień miał charakter „chronologiczno-narracyjny” i obejmował 1,1.3.12a.14-15; 2,1-2.4aβ.10.18b.20-21a.23aβ-bβ. Kolejne uzupełnienia miały charakter „uniwersalno-eschatologiczny” i obejmowały 2,6-8.9b21b-23aα, a ostatnimi uzupełnieniami miały być 2,5a.17. Opcja ta w dużej mierze odpowiada ustaleniom H. W. Wolffa, który bazował na obserwacjach wcześniejszych badaczy. M. Leuenberger dokonuje jednak zróżnicowania tematycznego między warstwami, a mianowicie zakłada, że księga w pierwotnej postaci nie mogła poruszać kwestii nieczystości ludu ani zawierać wypowiedzi nawiązujących do teofanii, a założenie takie nie jest konieczne. Nie rozwiązuje ono także problemu dat, czyli napięć występujących w samej warstwie „uniwersalno-eschatologicznej”.

Wiele argumentów wydaje się przemawiać za koncepcją H. W. Wolffa. Decyzja o kronikarskim pochodzeniu opracowania redakcyjnego wypracowana przez Beukena i przejęta przez Wolffa wydaje się być najbardziej wiarygodna. Wyjaśnione zostają w ten sposób problemy dotyczące dat 1,15-2,1 i 2,18 (a zarazem zadziwiającego faktu, że trzykrotnie pojawia się 24. dzień miesiąca) oraz w sposób tradycyjny problem wypowiedzi o „nieczystym ludzie”. Rozważania Wolffa mogą być uzupełnione o spostrzeżenia W. A. M. Beukena o redakcyjnym pochodzeniu 2,4-5. H. W. Wolff zakłada, że pierwotne ujęte w formie pisemnej szkice wystąpień zaopatrzone były we wprowadzenia, zaś na zakończenie swoich rozważań stawia pytanie, czy nie należy przyjąć dwóch etapów redakcji „kronikarskiej”¹⁵⁷. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że system dat jest analogiczny do tego, który spotyka się w Księdze Zachariasza, to jest rzeczą mało prawdopodobną, aby istniał on w pierwszych szkicach wystąpień prorockich. Ponieważ w opracowaniu dat widoczne są korekty i zmiany, trzeba liczyć się najprawdopodobniej z jeszcze jedną redak-

¹⁵⁶ M. Leuenberger, *Haggai*, Freiburg, Basel, Wien 2015, s. 44-58.

¹⁵⁷ Tamże, s. 145.

cją po „pierwszej redakcji kronikarskiej”. Jednocześnie stanowi ona pogłębienie idei poprzedniego redaktora i koresponduje z myślą teologiczną Księg Kronik, tak więc można zapewne na powyższe pytanie H. W. Wolffa odpowiedzieć twierdząco.

Kwestią sporną jest, czy w przypadku wypowiedzi o nieczystym ludzie mowa jest o mieszkającej w kraju półpogańskiej ludności, o przedstawicielach prowincji samarytańskiej lub też czy należy w jakiś sposób wiązać ze sobą wyrocznie znajdującą się w Księdze Aggeusza ze zdarzeniem opisanym w Ezd 4,1nn. Nawet jeżeli autor miał na myśli samych Judejczyków i ich nieczystość związaną z brakiem Świątyni, nie wyklucza to możliwości późniejszej reinterpretacji fragmentu, polegającej na odniesieniu go nie do Żydów, lecz właśnie do mieszkańców Samarii, lub wyznawców religii samarytańskiej¹⁵⁸. Jednakże tekst dotyczący „nieczystego ludu” zakłóca symetrię kompozycji księgi, bardzo wyróżnia się także treścią. Dlatego też T. Unger sugeruje, że fragment ten mógł się w ogóle nie wywodzić od proroka, lecz zostać skomponowany i wprowadzony później przez redaktora pragnącego skrytykować samarytan¹⁵⁹. Jest to prawdopodobne, ale za włączenie tekstu do księgi nie musi odpowiadać redaktor, który opracował jej ramy. Jeżeli zakłada się co najmniej dwa etapy redakcji kronikarskiej, to przeniesienie tekstu w jego obecne miejsce należy zapewne przyporządkować drugiemu etapowi.

Podsumowując powyższe rozważania, uznać należy, że u początku księgi stoi działalność proroka, która została ujęta w pięciu wystąpieniach. Wystąpienie pierwsze zawierało się pierwotnie w 1,2.4-11.12b-13, wystąpienie drugie w 2,15n.18a.19, wystąpienie trzecie w 2.3-9a, czwarte w 2,11-14, natomiast piąte w 2,21b-23. Do kronikarskiego obramowania należą w rozdziale 1 w. 1.3.12a.14.15a oraz nazwanie proroka Aggeusza posłańcem מלאך w w. 13. W rozdziale 2 są to najprawdopodobniej w. 1-2.4-5.9b.10.17.18b.20a. Nie jest rzeczą wykluczoną, że wypowiedź prorocka o nieczystym ludzie jest wtórna, ale równie dobrze można przyjąć, że należała ona do pierwszej postaci księgi. Tzw. redakcja kronikarska dokonywała się w dwóch etapach. Na drugim eta-

¹⁵⁸ Teorię odnoszącą fragment z Ag 2,11nn do Judejczyków reprezentowali m.in. K. Koch, *Haggais unreines Volk*, ZAW 79 (1967), s. 52-66 i H. G. May, „*This People*” and „*This Nation*” in *Haggai*, VT 18 (1968), s. 190-197.

¹⁵⁹ T. Unger, *Noch einmal: Haggais unreines Volk*, ZAW 103 (2/1991), s. 210-225.

pie dokonano zamiany poszczególnych wystąpień miejscami, a mianowicie wystąpienie drugie przeniesione zostało za wypowiedź o nieczystym ludzie. Zarazem dokonano zmian w datach. Pierwotnie w 2,15.18.19b chodziło o datę z 1,15, czyli o dwudziesty czwarty dzień szóstego miesiąca drugiego roku panowania króla Dariusza, czyli o początek odbudowy Świątyni. Pierwotne trzecie wystąpienie (2,1-9) pozostało datowane na miesiąc siódmy, dzień dwudziesty pierwszy, zaś wystąpienie pierwotnie drugie (2,15-19) otrzymało inną datę, a mianowicie miesiąc został zmieniony z szóstego na dziewiąty, tak jak w przypadku wypowiedzi o nieczystym ludzie.2.1.

2.2. Wezwanie do odbudowy Świątyni. Ag 1,1-15a

Pierwsza perykopa Księgi Aggeusza będąca wezwaniem do odbudowy Świątyni znajduje się w 1,1-15a. Tłumaczenie tego fragmentu przedstawia się w sposób następujący:

1. W drugim roku króla Dariusza, w miesiącu szóstym, w dniu pierwszym miesiąca stało się słowo JHWH przez Aggeusza, proroka do Zorobabela syna Szealtiel, namiestnika Judy i do Jozuego syna Jehosadaka, arcykapłana mówiące:

2. Tak mówi JHWH Zastępów:

Lud ten mówi:

*Nie nadszedł czas, czas, aby dom JHWH był odbudowany*¹⁶⁰.

3. I stało się słowo JHWH przez Aggeusza, proroka mówiące:

4. *Czy wy macie czas siedzieć w swoich domach wyłożonych płytkami, a dom ten (jest) zrujnowany?*

5. I teraz tak mówi JHWH Zastępów:

Zwróćcie uwagę na wasze drogi!

¹⁶⁰ W w. 2 znajduje się powtórzenie rzeczownika עַתָּה, a cytat słów ludu brzmi niezręcznie z inf. cs. czasownika בּוֹא. Prób rozwiązania niezręczności tekstu jest wiele. Najprostsze rozwiązanie zaproponował M. Leuenberger, który uważa, że zamiast inf. należy czytać tu ptp. masc. Różnica dotyczyłaby punktacji masoreckiej, a nie spółgłosek. Zob. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 97.

6. *Siejecie dużo, a przynosicie mało, jecie, a nie jesteście nasyceni, pijecie, a nie jesteście napojeni, a kto się ubiera, temu nie jest ciepło, a gromadzący zapłatę gromadzi do sakiewki dziurawej.*

7. Tak mówi JHWH Zastępów:

Zwróćcie uwagę na wasze drogi!

8. *Wstąpcie na górę, przynieście drewno i budujcie dom, i upodobam go sobie i ukażę się w chwale - mówi JHWH¹⁶¹.*

9. *Zwracaliście się ku wielu, a oto mało. Przynosiliście do domu, a ja zdmuchnąłem to.*

Dlaczego ? – wyrocznia JHWH Zastępów.

Z powodu mojego domu, który to jest spustoszony, a wy biegacie, każdy do swojego domu.

10. *Dlatego nad wami wstrzymały niebiosy rosę, a ziemia wstrzymała swój plon¹⁶².*

11. *I przywołałem suszę na ziemię i na góry, i zboże, i na moszcz, i na oliwę, i na to, co wydaje ziemia, i na człowieka, i na bydło, i na wszelką pracę rąk¹⁶³.*

12. I wysłuchał Zorobabel syn Szealtiel i Jozue syn Jehosadaka, arcykapłan, i cała reszta ludu głosu JHWH, Boga ich i słów Aggeusza, proroka, kiedy po-

¹⁶¹ W w. 8 znajduje się uwaga masorecka kere, która proponuje zamiast ketiw אכבד czytać אכבדה (coh.). W obu przypadkach znaczenie byłoby w zasadzie takie samo, powinniśmy więc pozostać przy lekcji ketiw.

¹⁶² W LXX brakuje słów odpowiadających hebrajskiemu עליכם. Aparat krytyczny BHS zawiera sugestię, że najprawdopodobniej mamy do czynienia z dittografią, ze względu na wcześniejsze sformułowanie עליכן. Jednakże – jak zaznacza komentarz do tekstu BHQ – Peszitta zdaje się pomijać właśnie עליכן. Wskazywać to może na fakt, że zarówno tłumacz LXX, jak i Peszitty posługiwali się tekstem zawierającym taką lekcję jak L. W pozostałych częściach w. 10 tekst L nie sprawia problemów i potwierdzany jest przez inne manuskrypty hebrajskie.

¹⁶³ LXX i Peszitta spółgłoski הרב odczytują niewłaściwie jako „miecz”. Należy opowiedzieć się za punktacją TM.

słał go JHWH, Bóg ich i zląkł się lud JHWH¹⁶⁴. 13. I powiedział Aggeusz, posłaniec JHWH podczas posłannictwa JHWH mówiąc:

Jestem z wami – wyrocznia JHWH.

14. I pobudził JHWH ducha Zorobabela syna Szealtiel, namiestnika Judy i ducha Jozuego syna Jehosadaka, arcykapłana i ducha całej reszty ludu i przyszedli, i poczynili pracę w domu JHWH Zastępów, Boga ich 15. w dniu dwudziestym czwartym miesiąca szóstego¹⁶⁵.

Powyższy fragment pod względem treściowym może zostać podzielony w sposób następujący:

1,1-15a Wystąpienie proroka i podjęcie odbudowy

1,1 Nagłówek, data

1,2 Formuła wyroczni i słowo JHWH – cytat z wypowiedzi ludu

1,3-11 Formuła pojawienia się słowa i wystąpienie prorockie

1,3 Formuła pojawienia się słowa

1,4 Pytanie proroka o czas

1,5-6 Pierwsza wypowiedź proroka – zwrócenie uwagi na sytuację ludu

1,5 Formuła posłańca i formuła „zwróćcie uwagę”

1,6 Sytuacja ekonomiczna ludu

1,7-11 Druga wypowiedź proroka

1,7a Formuła posłańca i formuła „zwróćcie uwagę”

1,8 Wezwanie do budowy Świątyni

¹⁶⁴ W 1,12 i 2,2 imię ojca Zorobabela zapisane zostało bez *š*. Nieliczne manuskrypty hebrajskie, manuskrypty LXX (za wyjątkiem m.in. Codex Venetus), Peszitta, Targum oraz Vulgata oddają sens w ten sposób, że po drugim rzeczowniku „Bóg ich” znajduje się uzupełnienie „do nich”. Zasada *lectio brevior* każe opowiedzieć się za lekcją L.

¹⁶⁵ Użycie przyimka *ב* z liczebnikiem porządkowym miesiąca jest nietypowe i spotykane w Księdze Aggeusza tylko ten jeden raz. Niemniej jednak starożytne tłumaczenia potwierdzają TM.

- 1,9-11 Wyjaśnienie przyczyn złej sytuacji ludu
- 1,9a Opis złej sytuacji ludu
- 1,9b-11 Pytanie „dlaczego” i odpowiedź Boga – powodem jest zaniedbanie odbudowy Świątyni
- 1,10 Brak wody i plonu
- 1,11 plaga suszy
- 1,12-13 Podjęcie odbudowy Świątyni
 - 1,12a Stwierdzenie o wysłuchaniu Boga przez Zorobabela, Jozuego i lud
 - 1,12b Stwierdzenie o bojaźni JHWH
 - 1,13 Obietnica Bożej obecności
- 1,14-15a Pobudzenie ducha przez JHWH i rozpoczęcie prac + data

Księga Aggeusza nie posiada klasycznego tytułu, w jaki zaopatrywane są nierzadko księgi prorockie, lecz przedstawia sytuację, w której przyszło słowo JHWH do Aggeusza, czyli służy za wprowadzenie do fragmentu księgi¹⁶⁶. Jak zostało to już wspomniane, w. 1 pochodzi od redakcji związanej z kronikarskim *milieu*, która podkreśla rolę przywódców ludu. W ten sposób całe poselstwo otrzymuje bardziej ekskluzywny charakter, mimo że pierwotnie słowa proroka kierowane były do ludu. Zarazem – jeżeli dokonana przez C. L. Meyers i E. M. Meyersa identyfikacja pierwszej daty w księdze jako 29 sierpnia 520 roku jest właściwa – to poselstwo datowane zostało na czas tuż przed zbiorami letnich owoców: winogron, fig i granatów¹⁶⁷. Oznacza to, że ludzie świadomi byli tego, jakie zebrali plony zboża i mogli już przewidzieć, że zbiory owoców nie będą obfite. Jeżeli data jest inwencją kronikarskiego redaktora, to oznaczać może, że specjalnie umieścił on początek wystąpienia o tej porze roku, by zilustrować poselstwo prorockie.

¹⁶⁶ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 107.

¹⁶⁷ C. L. Meyers, E. M. Meyers, Haggai, *Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1987, s. XLVI; M. J. Boda, *Haggai, Zechariah*, Grand Rapids 2004, s. 86.

Słowa własne proroka rozpoczynają się od w. 2 otwieranego formułą posłańca, po której następuje przytoczenie wypowiedzi ludu o obecnym czasie, który nie jest odpowiedni do odbudowy Świątyni. Lud określony jest za pomocą wyrażenia „lud ten”. Najprawdopodobniej określenie to wyraża krytykę ludu (Za 8,11; Iz 6,9-10; 8,6.12; Jr 4,11)¹⁶⁸. Jak zauważa M. Leuenberger, Księga Aggeusza może tu bazować na tradycji Izajasza¹⁶⁹. W Iz 6,9-10, który mówi o zaślepieniu Izraela, lud Boży został określony w taki sam sposób. Dlatego też sformułowanie to może podkreślać fakt, że ludzie nie rozumieją momentu, w którym się znajdują, co – jak pokazują następne wersety – ma wymierne konsekwencje i przekłada się na ich położenie. Użycie określenia „lud ten” jako krytyki ludu może potwierdzać także posłużenie się synonimicznym określeniem *הגוי הזה* w w. 14, czyli w perykopie stanowiącej wypowiedź przeciwko nieczystemu ludowi¹⁷⁰. M. Leuenberger uważa, że prorok musiał przytoczyć wypowiedzianą często frazę¹⁷¹. Z tej wypowiedzi wynika, że nie podważano zasadności budowy Świątyni jako takiej, lecz tylko możliwość odbudowy w obecnym czasie. Nie wiadomo, dlaczego lud uważał, że Świątynia w danym czasie nie może być odbudowana. Czy powód leżał w ideologii? Jeremiasz zapowiadał siedemdziesiąt lat kary (Jr 25,11-12; 29,10), w takim przypadku można było twierdzić, że okres ten jeszcze nie upłynął¹⁷². Pierwszą Świątynię zbudował Salomon, można było więc myśleć, że odbudowa jest zadaniem króla. Możliwe zaś, że musi nastąpić najpierw czas zbawienia, Bożej ingerencji, aby Świątynia mogła zostać odbudowana. O tym wszystkim Księga Aggeusza nie mówi wprost. Zwrócenie uwagi na trudną sytuację ekonomiczną może wskazywać na fakt, że właśnie ona była powodem takiej opinii, uniemożliwiając myślenie o poważnym przedsięwzięciu budowlanym.

¹⁶⁸ H. W. Wolff, dz. cyt., s. 24.

¹⁶⁹ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 113.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże, s. 114.

¹⁷² Zob. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 115. C. L. Meyers, E. M. Meyers, Haggai, dz. cyt., s. 20.

W. 4-6 ujęte zostały w formie prorockiej dysputacji¹⁷³. W w. 4 znajduje się kontynuacja tematu czasu. Prorok zwraca się tu w 2 os. pl. do ludu i kontynuuje temat pojawiający się w cytowanej wcześniej wypowiedzi ludu, a mianowicie temat czasu. Prorok zadaje pytanie, czy przyszedł czas na to, aby ludzie mieszkali w domach wyłożonych płytkami. Hebrajski czasownik כִּסּוּ ma znaczenie „przykryć”, ale może też odnosić się do okrywania budynków boazerią. Używany jest w Biblii w tekstach mówiących o dokończeniu przez Salomona pierwsi budowy pierwszej Świątyni (1 Krl 6,9.15), a dopiero potem jego pałacu (1 Krl 7,3.7) oraz w wypowiedzi proroka Jeremiasza będącej krytyką króla Jehojakima zaniedbującego poddanych, a troszczącego się o swoją luksusową rezydencję (Jr 22,14). Biorąc pod uwagę takie użycie czasownika we wcześniejszych tekstach biblijnych, można przypuszczać, że w Ag 1,4 ma on wzmocnić kontrast między domami ludzi, a domem Pana i krytycznie ocenić brak starań ludu o Świątynię. Przeciwwstawienie domów ludzi domowi Boga przypomina także rozterki króla Dawida, który czuł się winny, że sam mieszka w luksusowej rezydencji, a skrzynia JHWH pozostaje „między zasłonami” (2 Sm 7,2)¹⁷⁴. Dom JHWH przeciwstawiony został w nim domom ludności. Pierwszy leży w gruzach, te drugie są wykończone i gotowe. Pytanie z w. 4 zdaje się stać w pewnej sprzeczności wobec wypowiedzi 6.9-11, która to wskazuje na mizериę materialną ludności. Mowa o problemach ekonomicznych zajmuje w księdze dużo miejsca, zapewne więc sytuacja ludności była faktycznie zła. Z tego powodu najpewniej użycie czasownika כִּסּוּ służyć ma przeciwstawieniu gotowych, ukończonych domów Judejczyków nieodbudowanej Świątyni, ma na celu wskazanie na niewłaściwe priorytety ludu, a nie na szczególne luksusy i zbytki mieszkańców Jerozolimy i Judy¹⁷⁵.

¹⁷³ O prorockiej dysputacji zob. C. Westerman, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, s. 144-145. Dysputacja prorocka (niem. *Disputationswort ew. Streitgespräch*) jest ujęciem słów znajdujących się w księdze prorockiej w wypowiedź przypominającą spór sądowy. Dysputacja taka charakteryzuje się stawianiem oskarżeń, zadawaniem pytań retorycznych, przytaczaniem argumentów skierowanych przeciwko drugiej stronie. Dysputacje prorockie znajdują się w Mi 2,6-11; Iz 28,23-29; Jr 3,1-5.

¹⁷⁴ M. J. Boda, dz. cyt., s. 90.

¹⁷⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 24.

Zarazem werset ten przeciwstawia dwie inne rzeczy, a mianowicie działanie indywidualne - działaniu zbiorowemu, skoncentrowanie się na sobie i własnych sprawach - poświęceniu się sprawie wspólnej.

W. 5 zaczyna się od określenia „a teraz” (hebr. ועתה), co znów zwraca uwagę na obecny czas. Następnie pojawia się formuła „zwróćcie uwagę” (hebr. שימו לבבכם). Posłużenie się nią wskazuje na sposób argumentacji proroka. Jego celem jest bowiem pokazanie, że ludzie nie pojmują obecnego czasu, pozostają w stanie zaślepienia. Wezwanie proroka ma więc doprowadzić do zmiany sposobu myślenia i postawy, do zauważenia Bożego czasu. Pojęcie drogi może mieć wiele znaczeń w biblijnej hebrajszczyźnie - może oznaczać przykładowo całe życie człowieka, jego zachowanie i postępowanie¹⁷⁶. Wyrażenie „zwróćcie uwagę na drogi wasze” jest w Biblii hebrajskiej charakterystyczne wyłącznie dla Księgi Aggeusza¹⁷⁷. W tym przypadku najprawdopodobniej odnosi się ono do kwestii, o których traktuje w. 6, czyli do wysiłku i braku powodzenia ludu.

W. 6 przedstawia niedolę ludu. Trzy pierwsze motywy (duży siew i małe żniwo, jedzenie, które nie syci i picie, które nie gasi pragnienia¹⁷⁸) są typowe dla zachodniosemickich złorzeczeń (futility curses), które wymieniają różnego rodzaju nieszczęścia związane z wegetacją i uprawą roli¹⁷⁹. Najbliższymi paralelami biblijnymi są 5 Mż 28, 3 Mż 26 i Mi 6,14-15. Przedstawienie całego szeregu nieszczęść ma na celu ukazanie stanu „kłątwy”, w której znajduje się lud. Zerwane zostają związki między zazwyczaj ściśle połączonymi ze sobą czynnościami. Dwa ostatnie motywy nie znajdują dokładnych odpowiedników w tekstach Biblii ani kultur ościennych¹⁸⁰. W Prz 31,21 znajduje się wypowiedź o charakterze pozytywnym. Zaradna i dbająca o dostatek domowy gospodyni nie boi się śniegu, ponieważ każdy z domowników ma po

¹⁷⁶ Zob. G. Sauer, דרך, THAT, t.1, s. 458.

¹⁷⁷ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 90.

¹⁷⁸ Rdzeń odnosi się do bycia napojonym przez wino (1 Mż 9,21; 1 Sm 1,14), ale niekoniecznie musi mieć znaczenie upicia się w sensie negatywnym. Raczej chodzi tu o satysfakcję i pozytywny stan, w jaki wino wprowadza pijącego (Joz 9,13; 1 Mż 43,34). Zob. C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 26.

¹⁷⁹ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 120.

¹⁸⁰ Tamże, s. 122.

dwie szaty. Wypowiedź o tym, że ubierającemu się nie jest ciepło, wskazuje więc na niedostatek, na brak możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb, czyli zadbania o ochronę przed zimnem. Dlatego że czasownik שכר (jedyne raz w koniugacji hitp. w Biblii właśnie w Księdze Aggeusza) może odnosić się do wszelkiego rodzaju zysku i zarobku (wojskowego, kapłańskiego i innych)¹⁸¹, należy uznać, że ma on znaczenie szerokie, odnosić się może nie tylko do pracy robotników dniówkowych, ale także innego rodzaju działalności zarobkowej. M. J. Boda pisze, że wraz z reformami podatkowymi Dariusza na początku jego panowania w imperium doszło do pojawienia się wysokiej inflacji, ale oczywistym jest, że prorok nie odnosił się do kwestii wielkiej polityki¹⁸². Wszystkie motywy znajdujące się w w. 6 miały za zadanie wskazać na aktualną udrękę. Wypowiedzi Księgi Aggeusza zdają się wskazywać na prawdziwą sytuację ludu, która od lat musiała być bardzo trudna.

W w. 7 znajduje się znowu formuła posłańca i formuła „zwróćcie uwagę”. Za wyjątkiem wyrazu ועתה jest on identyczny jak w. 5. W. 8 stanowi wezwanie do podjęcia budowy Świątyni. Werset ten zmienia perspektywę, ponieważ jego druga część mówi o upodobaniu Świątyni i uczczeniu Boga w tym miejscu. Mowa o możliwości zdobycia drzewa w górach pokazuje, że w czasach proroka Aggeusza okolice Jerozolimy były zalesione. Góry, o których mowa w wersecie, mogą oznaczać tereny Pogórza Judzkiego lub pogórza Efraimskiego, lecz bardziej prawdopodobne jest to pierwsze¹⁸³. Ciekawym jest, że prorok wzywał do zdobycia drewna, tymczasem do budowy były również potrzebne kamienie. Egzegeci wyjaśniają to sformułowanie dwojako¹⁸⁴. Po pierwsze kamień mógł być dostępny na miejscu, a drewno mogło być konieczne do zainaugurowania procesu odbudowy, zaś po drugie niewykluczone, że mamy tu nawiązanie do w. 4, wedle którego ludzie wykładają swoje domy prawdopodobnie drewnianymi panelami. Biorąc pod uwagę, że wypowiedzi proroka odnosiły się do bardzo konkretnej sytuacji ludu, prawdopodobniejsza jest pierwsza interpretacja. Czasownik רצה oznacza – jak pisze M. Leuenberger – pozytywną ocenę danej rzeczy lub osoby oraz emocjonalne

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² M. J. Boda, dz. cyt., s. 86.

¹⁸³ H. W. Wolff, dz. cyt., s. 28.

¹⁸⁴ M. J. Boda, dz. cyt., s. 91.

zaangażowanie podmiotu czynności¹⁸⁵. Wraz z przyimkiem כן czasownik odnosi się do konkretnego obiektu (Ez 20,41; Mi 6,7; 1 Krn 28,4), tak więc upodobanie dotyczy nie tyle procesu budowy, co konkretnie Świątyni, jeśli zostanie odbudowana¹⁸⁶.

Czasownik כבוד w koniugacji nif. może oznaczać „być ciężkim”, „być uczczonym”, „uczcić się”, „objawić się w chwale”¹⁸⁷. Jak pisze H. W. Wolff, jego zastosowanie w Ag 1,8 należy rozumieć w kontekście użycia terminu w dokumencie kapłańskim i w dziełach, w których pojmowany jest podobnie, czyli jako objawienie się chwały Boga i jego obecności w Świątyni (2 Mz 14,4.17-18; 3 Mz 10,3; Ez 28,22; 39,13; Iz 26,15)¹⁸⁸. Komentator tłumaczy czasownik w sposób następujący: „ukazę się w swojej chwale”. Obietnica znajdująca się w w. 8 zapowiada dużą zmianę w momencie odbudowy Świątyni i uruchomienia kultu, wynikającą z Bożej obecności w sanktuarium¹⁸⁹.

W. 9-11 są wykazem winy¹⁹⁰. W. 9a wskazuje na to, że to działanie Boga stoi za obecną sytuacją ludu. W ten sposób wyrażane jest wprost to, co było tylko sugerowane w pytaniu w. 4. Otóż powodem mizernej sytuacji ludu jest zaniedbanie odbudowy Świątyni. Lud oczekiwał wiele – zapewne pod względem ekonomicznym – a tymczasem tego, co otrzymywał, było niewiele. W.

¹⁸⁵ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 124.

¹⁸⁶ Tamże; H. W. Wolff, dz. cyt., s. 28.

¹⁸⁷ Zob. *Gesenius' Hebrew and Chaldee...*, s. 522.

¹⁸⁸ H. W. Wolff, dz. cyt., s. 29.

¹⁸⁹ Inaczej postrzega znaczenie terminów רצה i כבוד M. J. Boda (dz. cyt., s. 92) wskazując na ich kultowy kontekst. Otóż czasownik רצה w kontekście kultowym używany był w odniesieniu do Bożej akceptacji ofiary i kultu kapłańskiego (2 Sm 24,23; Ps 51,19). Podobnie drugi czasownik odnosi się do kultowego oddawania czci i tłumaczy jako „być uczczonym”. W ten sposób prorok mówiłby po prostu o uruchomieniu działalności kultowej. Jednakże z tego względu, że w wystąpieniu prorockim chodzi o zmianę sytuacji, prawdopodobniejsze wydaje się tłumaczenie „ukazę się w chwale”.

¹⁹⁰ W przypadku klasycznego profetyzmu wskazanie winy służyło zapowiedzi nieszczęścia, które miało nadejść. Zob. W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 157-158. Księga Aggeusza natomiast zwraca uwagę na istniejącą już nieszczęśliwą sytuację i wyjaśnia jej przyczyny, oskarżając lud. To wszystko zaś służyć ma pozytywnej przyszłości, jeśli przyczyna nieszczęścia (Świątynia w ruinie) zostanie wyeliminowana.

9a posłużył się obrazem zdmuchnięcia przez Boga tego, co było oczekiwane. Najprawdopodobniej chodzi o czynność dmuchania w sensie dosłownym – jest to obraz mający unaocznić po pierwsze to, że to Bóg jest tym, który spowodował sytuację ludu, a po drugie, że chodzi o sytuację braku, niedoboru¹⁹¹. Werset wykorzystuje parę pojęć „dużo” i „mało”, które występowały także w w. 6. Druga część w. 9 zawiera pytanie „dlaczego” i jednocześnie daje odpowiedź, że stało się to z powodu „spustoszonej” Świątyni. Posłużono się tutaj przymiotnikiem חרב, który ma także znaczenie „suchy”, „wysuszony”, co koresponduje z treścią w. 10, mówiącego o braku rosy, a przez to i plonu, oraz wprost z w. 11, traktującym o zesłaniu przez Boga suszy, gdzie pojawia się rzeczownik חרב. Określenie „biegać do swojego domu” pokazuje prawdopodobnie troskę o swoje domostwa, o czym traktował także w. 4. Jak zauważa M. Leuenberger, nie chodzi w tym przypadku o to, że ludzie nie mają gdzie mieszkać i budują swoje domy¹⁹². Wypowiedź oskarża lud o brak rzeczywistej troski o Świątynię. W. 10 znów podaje odpowiedź na pytanie z w. 9, wskazując zarazem na problemy, które zaprzętały lud, a mianowicie na suszę. Tak konkretne odwołania do sytuacji ludu przemawiają za autentycznością wypowiedzi prorockich. Prorok bazuje na dotychczasowych tradycjach, ale zarazem odnosi je do konkretnej sytuacji ludu. H. W. Wolff zwraca uwagę, że w tekstach Pięcioksięgu mówiących o klątwach za nieposłuszeństwo ludu, jedną z nich jest „zamknięcie niebios” i brak plonu (3 Mż 26,20; 5 Mż 11,17). Dóbr takiego słownictwa w Księdze Aggeusza pokazuje, że prorok próbował na różne sposoby przekonać swoich pobratymców, że znajdują się w stanie klątwy wynikającej z nieposłuszeństwa¹⁹³. W. 11, stanowiąc kontynuację mowy JHWH w pierwszej osobie, traktuje o aktywnym działaniu Boga polegającym na zsyłaniu przezeń plag. Widzimy, że prorok – jak i cała Biblia – nie czyni

¹⁹¹ H. W. Wolff, dz. cyt., s. 30. Czasownik występuje w tekstach traktujących o Bożym gniewie (np. Ez 22,21), ale spotkać go można też w tekstach zapowiadających zbawienie (Ez 37,9). Nie wydaje się, ażeby Księga Aggeusza przez posłużenie się tym obrazem nawiązywała do jakichś wcześniejszych tradycji biblijnych. Nie wydaje się przekonująca opinia M. J. Body, że prorok miałby bazować na Iz 40,7 (dz. cyt., s. 93). Wspólnym motywem zdaje się być tylko „wysychanie” roślin, co w tekście Izajasza jest obrazem kondycji *humani generis*.

¹⁹² M. Leuenberger, dz. cyt., s. 129.

¹⁹³ Do wypowiedzi Księgi Aggeusza nawiązuje późniejszy tekst Za 8,12, który traktuje o konsekwencji zapowiadanego błogosławieństwa.

różnicy pomiędzy przyczyną i skutkiem naturalnym a tym, co nadnaturalne. Cała rzeczywistość jest według Aggeusza poddana JHWH i to on stoi za zjawiskami doświadczanymi przez mieszkańców Jerozolimy i Judy. Użycie czasownika קרא przypomina teksty przedwygnaniowych proroków zapowiadających sprowadzenie przez JHWH nieszczęść na Izrael (np. Am 7,4; Jr 25,29; Ez 38,12; 2 Krl 8,1)¹⁹⁴. Mowa o ziemi i górach wskazuje z kolei na ogromny zasięg Bożej kary. Konsekwencją suszy jest więc brak zboża, moszczu i oliwy. Te trzy produkty były najważniejszymi płodami rolnymi starożytnego Izraela. Zboże stanowiło podstawę pożywienia ludzi i zwierząt. Z moszczu pozyskiwano pite codziennie i służące do uzdatniania wody pitnej wino. Równie istotny był świeży olej (hebr. יצהר) służący zarówno do celów spożywczych, jak i do wytwarzania kosmetyków i leków¹⁹⁵. Owe trzy pojęcia - ziarno, moszcz i świeży olej - występują w wielu tekstach Starego Testamentu, traktujących o błogosławieństwie w kraju lub o braku tego błogosławieństwa, jeśli brakuje oznaczanych przez nie produktów (Jl 2,19.24; Oz 2,24; Jr 31,12). Następnie werset wspomina o tym, co wydaje ziemia, przez co uwidocznione zostaje, że klęska dotyczy wszelkiego rodzaju płodów ziemi. Dotyka zarówno ludzi, jak i zwierzęta, a także „wszelką pracę rąk”. Inaczej mówiąc susza zesłana przez JHWH niweczy wszelkie wysiłki ludzi. Warte podkreślenia jest, że werset posługuje się terminem יגיע, który przywołuje skojarzenia z dużym wysiłkiem i trudem przy pracy (1 Mż 31,42)¹⁹⁶. W przeciwieństwie do przedwygnaniowego profetyzmu wskazanie na winę ludu nie skutkuje tu zapowiedzią kary czy kolejnego nieszczęścia. Wręcz przeciwnie: ma ono prowadzić do zmiany postawy ludu i zmiany sytuacji na lepszą.

W pierwotnej postaci perykopy po w. 11 następował fragment 12b, zdający sprawę z reakcji ludu na zwiastowanie przez proroka słów JHWH. Była nią bojaźń JHWH. Określenie to oznacza w Biblii hebrajskiej pobożność wyrażaną przede wszystkim praktycznie poprzez zachowywanie przykazań Boga¹⁹⁷. W. 12b traktuje więc o zmianie postawy całego ludu, uznaniu przezeń swojej

¹⁹⁴ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 132; H. W. Wolff, dz. cyt., s. 32.

¹⁹⁵ H. Ringgren, יצהר, TWAT, t. 3, s. 825-826.

¹⁹⁶ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 33.

¹⁹⁷ Zob. A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Berlin, Köln 1999, s. 127-128.

winy i o zgodzie z treścią posłannictwa prorockiego. W odpowiedzi na zmianę postawy ludu prorok (w. 13) kieruje do niego - poprzez mowę JHWH w 1 os. - obietnicę Bożej obecności.

Jak zostało to już wspomniane, w. 12a należy do kronikarskiego obramowania. Jak pisze H. W. Wolff, kronikarski redaktor wyjaśnił najpierw, w jaki sposób należy rozumieć pojęcie bojaźni JHWH¹⁹⁸. Otóż jest to wysłuchanie głosu JHWH i posłanego przez niego proroka. Pojęcie słuchania (ewentualnie posłuszeństwa) w Starym Testamencie dotyczy również serca, czyli rozumienia i woli¹⁹⁹. Idea słuchania głosu Boga ma ogromne znaczenie dla teologii deuteronomistycznej, zaś wyrażenie 'שמע בקול ה' w większości przypadków występuje w Księdze Deuteronomium (5 Mż 8,20; 13,19; 15,5), w deuteronomistycznym dziele historycznym (Jz 24,24; 1 Sm 12,15; 2 Krl 18,12) i w deuteronomistycznej redakcji Księgi Jeremiasza (Jr 3,25; 7,28; 26,13)²⁰⁰. Fakt ten potwierdza wyrażone wcześniej przypuszczenie o pochodzeniu w. 12a od redakcji kronikarskiej. Poza wymienieniem przywódców ludu mówi się o „całej reszcie ludu” (hebr. שארית העם), w przeciwieństwie do w. 12b, gdzie mówi się po prostu o ludzie jako takim. Pojęcie „reszty” ma w przypadku kronikarskiego redaktora znaczenie teologiczne. Otóż jest nią ta część ludu, która doświadczyła kary, została zesłana do Babilonii i stamtąd powróciła (Ezd 3,8; 4,1; 6,16)²⁰¹. Z tego samego powodu wymieniani są przywódcy ludu Zorobabel i arcykapłan Jozue. Nie chodzi tylko o kwestię wagi przywództwa, ale i o to, że owi przywódcy powrócili z Babilonii. Właściwy Izrael kierowany jest przez tych, którzy doświadczyli niewoli i z niej powrócili.

W. 14 również pochodzi od redakcji wywodzącej się z kronikarskiego *milieu*. Pojawiają się w nim te same postacie jak w w. 12b, czyli Zorobabel i Jozue oraz reszta ludu. W przeciwieństwie do w. 12 zarówno Zorobabel, jak i Jozue wymieniani są wraz ze swoimi tytułami: odpowiednio „namiestnika

¹⁹⁸ H. W. Wolff, dz. cyt., s. 33.

¹⁹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰⁰ Tamże, s. 33-34.

²⁰¹ Zob. H. Wildberger, שאר, THAT, t. 2, s. 852-854. Pojęcie resztki występuje u Deuteroizajasza. Resztką to ci, których Bóg będzie odtąd błogosławił (Iz 46,3). W takich tekstach jak Ne 7,71; Mi 7,18; Jr 44,28; Za 8,6nn resztką to ci, którzy powrócili z niewoli. Podobnie należy rozumieć wyrażenie w Ag 1,12a.

Judy” i „arcykapłana”. Sformułowanie o „pobudzeniu ducha” jest typowe dla Kronikarza (1 Krn 5,26; 2 Krn 21,16; 2 Krn 36,22nn; Ezd 1,1nn). Znaczenie pojęcia „duch” רוח jest bardzo szerokie, ale w w. 14 oznacza wolę działania człowieka, pęd prowadzący go do czynu²⁰². Jak zaznacza H. W. Wolff, nie chodzi tu o dar ducha, ale raczej o przekonanie przez Boga i doprowadzenie do konkretnego działania, przy czym nie musi tu chodzić tylko o Izraelitów, ale np. także o króla perskiego Cyrusa (Iz 42,3.35; 45,13; 2 Krn 36,22nn)²⁰³. Istotne jest, że pobudzenie ducha prowadzi do zmiany o zasadniczym dla ludu Boga znaczeniu. Zmiana ta może być negatywna np. uprowadzenie ludu do niewoli (1 Krn 5,26), jak i pozytywna, czego przykładem może być pobudzenie ducha Cyrusa do zezwolenia Judejczykom na powrót i na odbudowę Świątyni. Posłużenie się tym określeniem podkreśla znaczenie Świątyni i zwraca uwagę na moment jej odbudowy jako historyczny przełom w dziejach Izraela.

Posłużenie się rzeczownikiem מלאכה nawiązuje do rzeczownika מלאך, bazującego na tym samym rdzeniu, który określał proroka Aggeusza i jego posłannictwo w w. 13. Niewykluczone, że kronikarski redaktor posłużył się rzeczownikiem w tym celu, aby po raz kolejny podkreślić, iż odbudowa jest realizacją Bożej woli, wypełnieniem Bożego zlecenia i pozytywną odpowiedzią na posłannictwo prorockie. W w. 15a znajduje się data mówiąca o dniu dwudziestym czwartym miesiąca szóstego, co – jak zostało to już wspomniane – odpowiada dacie 21 września 520 roku²⁰⁴.

M. Leuenberger, a także C. L. Meyers i E. M. Meyers łączą datę znajdującą się w. 15a z wystąpieniem 1,1-14²⁰⁵. Z kolei H. W. Wolff zwraca uwagę na fakt, że wydarzenia, o których mówi kronikarski redaktor, rozciągają się na dłuższy czas, a więc data dotyczyć musiała obramowania wystąpienia znajdującego się w 2,15-19. Jednakże w przypadku połączenia daty z tą wypowiedzią prorocką należałoby przyjąć, że wprowadzenie do wystąpienia 2,15-19 nie zachowało się w całości, ponieważ data po עתה nie pasowałaby do kon-

²⁰² M. Leuenberger, dz. cyt., s. 141. Zob. też H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, s. 65-67.

²⁰³ H. W. Wolff, *Dodekapropheton 6. Haggai*, s. 35n.

²⁰⁴ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. XLVI.

²⁰⁵ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 143; C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 36.

tekstu. Dlatego najlepszym rozwiązaniem jest przyjęcie, że data w 1,15a kończyła kronikarską wypowiedź z w. 14. Jeżeli po fragmencie 1,1-15a następowało wystąpienie 2,15-19, to dzień, do którego odnosi się 2,15, jest po prostu dniem początku odbudowy Świątyni.

2.2.1. Podsumowanie

Wypowiedź znajdująca się w Ag 1,1-15a powstawała w dwóch etapach. Zawiera ona wypowiedzi pochodzące najprawdopodobniej od proroka Aggeusza oraz obramowanie pochodzące z kronikarskiego *milieu* (w. 1.3.12a. część w. 13 i w. 14). Intencją fragmentu w pierwotnej postaci było przekonanie ludu do podjęcia odbudowy Świątyni. Prorok czyni to pokazując, że lud nie rozumie, nie jest w stanie rozpoznać czasu, w którym się znajduje. W tym przypadku można zauważyć podobieństwa do starotestamentowej mądrości²⁰⁶. Jej celem było rozpoznanie właściwego czasu i zareagowanie nań. W ten sposób można było dostosować się do porządku świata i cieszyć się powodzeniem. Aggeusz oczywiście umieszcza rzeczywistość Judejczyków w obszarze Bożego panowania, tak więc za sprawcę niepowodzenia i agrarnej mizerności ludu prorok uznawał Boga (w. 11), chociaż odpowiedzialność spoczywała oczywiście na ludzie (w. 9). Prorok pragnie przekonać lud, że czas, w którym się znajdują, jest właśnie czasem odbudowy Świątyni. Zaniedbanie tej powinności skutkuje stanem klątwy, w którym znajduje się lud (odwołania do 5 Mż 28; 3 Mż 26; Mi 6,14-15). Fragment jest nie tylko oskarżeniem i perswazją, ale zawiera on także obietnicę o wielkiej wadze: obietnicę okazania się Bożej chwały w Świątyni, co w myśli proroka ma być punktem zwrotnym dla ludu. Również istotne jest widoczne w perykopie wzajemne przeciwstawienie działania indywidualnego i wspólnego. Prorok wzywa do podjęcia wspólnej pracy, która ma prowadzić do zjednoczenia i zmiany sytuacji Jerozolimczyków.

Redakcja kronikarska odpowiedzialna za włączenie w. 1.3.12a, części w. 13 i w. 14 podkreśla rolę przywódców, przy czym oprócz Zorobabela umieszcza postać arcykapłana. Dla kronikarskiego redaktora arcykapłan musiał być

²⁰⁶ Jednym z zadań mądrości starotestamentowej było rozpoznanie czasu i właściwa reakcja na dany moment jak np. w Prz 15,23; 25,11. Krytycznie o możliwościach człowieka w tym względzie mówi Koh 3,1-15.

postać kluczową we wspólnocie skoncentrowanej wokół Świątyni. Redaktor posłużył się terminem „słuchać głosu JHWH”. Dla myśli redaktora sformułowanie to określa istotę pobożności. Słuchanie Boga może polegać na posłuszeństwie wobec proroka – posłańca Bożego – ale też, co jednak nie zostało powiedziane w analizowanej perykopie, na spełnianiu przykazań Bożych. Jak Aggeusz zwracał się do całego ludu, tak autor kronikarskiego obramowania mówił o „reszcie ludu”. Właściwy lud Boży to ci, którzy przeszli przez niewolę w Babilonii i z niej powrócili. Pogląd ten jest również jednym z powodów akcentowania roli przywódców, zarówno bowiem Zorobabel, jak i Jozue powrócili z niewoli. Uwidacznia się tu zapewne zacięcie antysamarytańskie charakterystyczne również dla Księgi Kronik.

2.3. Początek błogosławieństwa. Ag 2,15-19

15. I teraz

Zwróćcież uwagę: od dnia tego i w przyszłości,

zanim położono kamień na kamieniu w przybytku JHWH, 16. Jak byliście?

Przychodził ktoś do stogu (o mierze) dwadzieścia i była (miara) dziesięć.

*Przyszedeł ktoś do kadzi naczepać pięćdziesiąt pur z tłoczni i było dwadzieścia*²⁰⁷.

17. Uderzałem was rdzą roślinną, pleśnią i gradem wszelkie dzieła waszych rąk,

*a wy nie (zwracaliście się) ku mnie*²⁰⁸.

²⁰⁷ TM מִי־הָיָהּ jest niejasny. LXX tłumaczy tekst hebrajski poprzez τίνας ἦτε, co oddawałoby hebrajskie מִהָיָהּ. Lekcja TM mogła powstać przez haplografię ה i zamianę podobnych spółgłosek ך na ך. Dlatego też w tłumaczeniu opowiedziano się za lekcją reprezentowaną przez LXX. Inną możliwością, chociaż nie zmieniającą znaczenia pytania, jest przyjęcie lekcji מִי־הָיָהּ. Zob. aparat krytyczny BHQ.

²⁰⁸ Wyrażenie וְאַתֶּם לֹא־תִשְׁמְעוּ jest niezrozumiałe. Rozwiązania problemu tekstowego były różne. W aparacie krytycznym BHS znajduje się sugestia, aby za lekcją LXX zamiast תִּשְׁמְעוּ czytać תִּשְׁמְעוּ, jednakże trudno jest wytłumaczyć, w jaki sposób doszłoby do zmiany jednego wyrazu na drugi. M. Leuenberger proponuje dokonanie korekty o minimalnej ingerencji w tekst spółgłoskowy, a mianowicie zamiany ל na

*18. Zwróćcież uwagę od tego dnia i później,
od dnia dwudziestego czwartego dziewiątego (miesiąca), od dnia, w którym
położono fundament pod przybytek JHWH.*

Zwróćcie uwagę!

*19. Czy jeszcze (jest) ziarno w spichlerzu? Czy jeszcze winorośl, figowiec,
granat i drzewo oliwne nie przynoszą (plonu)?*

Od tego dnia będę Was błogosławił²⁰⁹.

Treściowy podział fragmentu przedstawia się w sposób następujący:

15 Formuła „zwróćcie uwagę” i czas przed dniem początku odbudowy Przybytku JHWH

16 Wypowiedź o niedostatku

17 Plagi od Boga – rdza roślinna, pleśń i grad oraz brak nawrócenia

18-19a Sytuacja od czasu rozpoczęcia budowy

18 Wezwanie „zwróćcie uwagę” i czas rozpoczęcia budowy Przybytku JHWH

19a pytanie o ziarno i plon winorośli, granatu i drzew oliwnych

19b Obietnica błogosławieństwa

Fragment w większej części pochodzi od proroka i najprawdopodobniej pierwotnie znajdował się po 1,15a. Nie ma powodów, aby zanegować jego przynależność do najstarszych części księgi. Nie świadczy o tym użycie innego terminu w odniesieniu do Świątyni niż w 1,1-15a (בית ה' zamiast היכל). Różnica ta może zostać wytłumaczona zastosowaniem retorycznego zabiegu w pierwszym wystąpieniu, w którym to przeciwstawia się dom JHWH domom Judejczyków. Nie jest też tak, że mowa o położeniu kamienia na kamieniu (2,15) czy też fundamentów (wtórny 2,18) miałaby dotyczyć innego momentu

1 i zmiany interpunkcji, tak aby czytać וְאֵין־אֶחָד מֵאֵלֵינוּ. Zmiana mogła powstać przez pomylenie dwóch liter.

²⁰⁹ W w. 19 przyimek עַד należy najprawdopodobniej czytać jako zapis defectiva עד.

niż rozpoczęcie budowy²¹⁰. Najprawdopodobniej we wszystkich przypadkach chodzi po prostu o moment podjęcia prac. Wezwanie do sprowadzenia drewna w 1,8 odnosi się zapewne do bardzo konkretnej sytuacji związanej z procedurą budowlaną. Kronikarski redaktor piszący o położeniu fundamentu, rozumiał zapewne wypowiedź o kamieniach w 2,15 jako początek odbudowy. Oba wystąpienia są ściśle ze sobą powiązane i najprawdopodobniej pierwotnie występowały jedno po drugim. W obu znaleźć można podobną terminologię (np. wyraz ועתה i formuła „zwróćcie uwagę”) oraz położenie nacisku na znaczenie konkretnego momentu. W obu występują motywy dotyczące dekoninkury agrarnej, powiązanej z zaniedbaniem kwestii odbudowy Świątyni. W obu fragmentach wreszcie znajduje się Boża obietnica. W pierwszym - Bożej obecności (1,13), w drugim zaś - Bożego błogosławieństwa (2,19).

W. 15 rozpoczyna się od słowa ועתה, które pojawiło się już w 1,4, ale także w 2,4. Ma ono podkreślić znaczenie obecnej chwili przeciwstawionej czasom minionym. Następnie pojawia się wezwanie do zwrócenia uwagi na czas od konkretnego dnia. Formuła pozostaje taka jak w rozdziale pierwszym za wyjątkiem słów „na drogi wasze”. Zostało to spowodowane tym, że w rozdziale 2 prorok każe zwrócić uwagę nie tylko na przeszłość i stan obecny, ale także przyglądać się przyszłości²¹¹. Określenie היום הזה tłumaczyć należy jako „dzisiaj”, tak więc chodzi o spojrzenie od teraz w przyszłość²¹². Prorok prosił więc o zwrócenie uwagi na chwilę obecną, która jest czasem przełomu i o przyjrzenie się dniom nadchodzącym, które będą potwierdzać ten fakt i zmianę. Następnie prorok porównuje sytuację ekonomiczną ludności do momentu rozpoczęcia prac z sytuacją po tym momencie. Prorok mówi o kładzeniu kamienia na kamieniu (hebr. שוים-אֶבֶן אֶל-אֶבֶן). Kamień i drewno stanowiły głów-

²¹⁰ Tak chce M. Leuenberger, dz. cyt., s. 192.

²¹¹ M. J. Boda, dz. cyt., s. 147.

²¹² Np. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 183. Inaczej tłumaczą frazę מן-הַיּוֹם הַזֶּה וּמֵעַלָּה C. L. Meyers, E. M. Meyers. Według nich w w. 15 fraza ma znaczenie: „back from this day”, ale podają informację, że מעלה może również wskazywać przeszłość (C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 59). Mało prawdopodobne jest jednak, żeby w kontekście całej wypowiedzi i obietnicy przyszłego błogosławieństwa z końca w. 18 słowo dotyczyło przeszłości. W perykopie chodzi raczej o czas teraźniejszy i przyszłość, która – w przeciwieństwie do tego, co było i może wciąż jest – będzie szczęśliwa.

ny budulec. Księga Aggeusza nie precyzuje, z jakim procesem mamy do czynienia. Przypuszczenia, że chodzić może o uroczystą ceremonię położenia kamienia z pierwszej Świątyni, nie znajdują w tekście żadnych uzasadnień²¹³.

W w. 15b-16 przedstawiona jest sytuacja do momentu rozpoczęcia odbudowy. Zbiory zboża (autor nie skonkretyzował, o jakie chodzi, ale podstawowym zbożem była pszenica) były o połowę mniejsze niż się spodziewano, natomiast w przypadku tłocznicy uzyskano jeszcze mniej, ponieważ tylko dwie piąte. Słowo פורה występuje w Biblii hebrajskiej tylko dwa razy: znajduje się jeszcze w Księdze Izajasza 63,3, gdzie oznacza najprawdopodobniej tłocznice do winogron. Kontekst wypowiedzi w Księdze Aggeusza zdaje się wskazywać na to, że chodzi o nieznaną już bliżej miarę, jaką mierzono ilość wytłoczonego soku²¹⁴.

W. 17 jest wtórny, pochodzi bowiem od kronikarskiego redaktora. Podaje on powody niedostatku i wyraża pogląd, że to Bóg jest tym, który stoi za niedolą ludu. Wypowiedź w. 17 jest bardzo kategoryczna – Bóg sam uderzał w lud, zsyłając choroby roślin i grad, co powodowało klęskę nieurodzaju. Wypowiedź ta jest bardzo podobna do Am 4,9, ale też nawiązuje do przekleństw z 5 Mż 28,22 i do Ps 78,48, gdzie mowa jest o pladze gradu²¹⁵. Druga część wersetu zawiera oskarżenie: mimo tego wszystkiego lud nie nawracał się do JHWH. Idea zawarta w w. 17 obca jest pierwotnemu zwiastowaniu Aggeusza, który mówił o suszy, nie zarzucał braku nawrócenia i motywował do działania, polegającego na odbudowie Świątyni.

Do pierwotnej postaci księgi należy także w. 18a, który powtarza formułę „zwróćcie uwagę”, dotyczącą dnia obecnego i przyszłości. Kronikarskie uzupełnienie wprowadza datę. Prawdopodobnie na pierwszym etapie redakcji kronikarskiej odnosiła się ona do 24 dnia szóstego miesiąca, jednakże po

²¹³ Zob. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 210. Komentator dopatruje się tutaj ceremoniału podobnego do mezopotamskich obrzędów *kalû*, które polegały na umieszczeniu kamienia ze starej świątyni w świątyni odbudowywanej w celu wyrażenia idei ciągłości. Nic w tekście jednak nie wskazuje, że coś podobnego miało miejsce w przypadku odbudowy Świątyni w Jerozolimie.

²¹⁴ Zob. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 213. Podobnie M. Ottoson, יקב, TWAT, t. 3, s. 844.

²¹⁵ H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 6..., s. 46.

przesunięciu wystąpienia w obecne miejsce, za wypowiedź o nieczystym ludzie (2,10-14), została ona zmieniona. Druga część wersetu precyzuje, z jakim konkretnie dniem mamy do czynienia, czyli wyjaśnia, co oznacza dzień, w którym położono „kamień na kamieniu” (w. 15). Otóż jest to dzień położenia fundamentów pod Przybytek JHWH, czyli dzień rozpoczęcia odbudowy.

W. 19a zawiera pytania typowe dla pierwotnej warstwy Księgi Aggeusza. Należy rozumieć go jako wskazanie na istniejące wciąż niedobory, tzn. jeszcze nie ma ziarna w spichlerzu, winorośl, figowce, granaty i drzewa oliwne jeszcze nie przynoszą plonu. Rzeczownik מְגֹרֶה oznaczają zapewne specjalne wykopane w ziemi cysterny na zboże²¹⁶. Dość trudno jest zrozumieć, do jakiej konkretnej sytuacji autor się odnosił. Jak pisze M. Leuenberger, nie jest wykluczone, że odpowiedź na pytanie o zboże w spichlerzu była negatywna, dlatego że ziarno zostało już zasiane, a owoce nie zostały jeszcze zebrane²¹⁷. Jednakże jeśli weźmiemy pod uwagę wystąpienie z rozdziału 1, gdzie wskazuje się na brak płodów rolnych i większych perspektyw na przyszłość, to wydaje się, że w w. 19 znowu chodzi o zwrócenie uwagi na wciąż występujący niedostatek. Mimo istniejących wciąż problemów klątwa została zniesiona, lud wraz z rozpoczęciem odbudowy Świątyni wkroczył w okres błogosławieństwa. Pojęcie „błogosławić” ma w Biblii hebrajskiej trzy podstawowe znaczenia²¹⁸. Jeżeli błogosławi człowiek, to życzy komuś dobra od Boga, jeżeli błogosławi Boga, to oznacza to jego wychwalanie. Jeżeli zaś błogosławiającym jest Bóg, to wówczas mamy do czynienia ze znaczeniem udzielania szczęścia i dobra osobie błogosławionej, wprowadzenia jej w stan błogosławieństwa. W przypadku w. 19 kontekst sugeruje przede wszystkim aspekt ekonomiczno-rolniczy błogosławieństwa. To była wówczas najbardziej paląca kwestia.

²¹⁶ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 218.

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Zob. C. A. Keller, G. Wehmeier, בָּרַךְ, THAT t. 1, s. 353-376, zwłaszcza 361-362.

2.3.1. Podsumowanie

Drugie wystąpienie prorockie zawarte w 2,15-19 zostało wygłoszone przez proroka już po rozpoczęciu prac nad odbudową Świątyni. Autor również w nim wskazuje na wciąż istniejącą trudną sytuację gospodarczą ludu, ale składa w imieniu Bożym obietnicę błogosławieństwa. Posługując się wezwaniem „zwróćcie uwagę” jest pewny, że los ludu się odmieni i wkrótce nadejdzie kres niedostatku. Prorok wzywa wciąż do zmiany i utrzymania nowej perspektywy oraz do postrzegania sytuacji zgodnie z perspektywą Bożą. Kronikarski redaktor w w. 17 traktującym o plagach Boga, nawiązując do pierwszego wystąpienia Ag 1,1-15a oraz do tekstów biblijnych Am 4,9; 5 Mż 28,22 i Ps 78,48, ukazuje, że Izrael znajdował się do tej pory w stanie klątwy. Podaje także przyczynę takiego stanu rzeczy: był to brak nawrócenia się do Boga. Redaktor ten stara się przedstawić poselstwo Księgi Aggeusza trochę szerzej. Według niego zaniedbanie odbudowy Świątyni było nie tyle głównym powodem klątwy i nieszczęścia, w którym znalazł się lud, ale raczej skutkiem odstępstwa od Boga. Zmiana zaś, do której doszło, to nawrócenie do Pana, skutkujące podjęciem prac przy odbudowie Świątyni.

2.4. Przyszła chwała Świątyni. Ag 1,15b-2,9

Fragment Ag 1,15b-2,9 stanowi zachętę do odbudowy Świątyni i jednocześnie zawiera obietnicę. Tłumaczenie fragmentu przedstawia się w następujący sposób:

1,15b. W roku drugim króla Dariusza 2,1. W siódmym (miesiącu) dwudziestego pierwszego (dnia) miesiąca stało się słowo JHWH przez Aggeusza proroka mówiące:

2. Powiedzcie do Zorobabela syna Szealtiela, namiestnika Judy i do Jozuego syna Jehosadaka, arcykapłana i do reszty ludu, mówiąc:

3. *Kto z was pozostał,*

który widział ten dom w swojej chwale pierwszej?

I jak widzicie (go) teraz?

Czy nie jest jak nic w waszych oczach?

4. *I teraz bądź mocny, Zorobabelu – wyrocznia JHWH.*

I mocny bądź, Jozue synu Jehosadaka, arcykapłanie

i mocny bądź cały ludu ziemi – wyrocznia JHWH.

Do czynu, ponieważ ja (jestem) z wami – wyrocznia JHWH Zastępów.

5. *Przyrzeczenie, które zawarłem z wami podczas wyjścia z Egiptu,
a duch mój spoczywający pośród was – nie bójcie się²¹⁹!*

6. *Ponieważ tak mówi JHWH Zastępów:*

jeszcze tylko jedna chwila

i ja wstrząsam niebem i ziemią, i morzem, i lądem.

7. *I wstrząsnę wszystkimi narodami i przybędą kosztowności wszystkich narodów.*

I wypełnię ten dom chwałą – mówi JHWH Zastępów²²⁰.

8. *Moje jest srebro i moje jest złoto – wyrocznia JHWH Zastępów.*

9. *Większa będzie chwała tego domu późniejsza niż wcześniejsza –
mówi JHWH Zastępów*

I w miejsce to dam pokój – wyrocznia JHWH Zastępów.

Treściowy podział fragmentu przedstawić można następująco:

1,15b-2,1a Data – drugi rok króla Dariusza, miesiąc siódmy, dzień dwudziesty pierwszy

²¹⁹ W tzw. pierwszej ręce LXX nie ma tłumaczenia słów אֶת־הַנֶּזֶר אֲשֶׁר־כָּתַבְתִּי אֲתָכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם. W manuskryptach hebrajskich i w pozostałych tłumaczeniach fraza jest jednak obecna. Niewykluczone, że jest to późniejsza glosa. Bazując jednak na kryteriach krytyki tekstu, w tłumaczeniu przyjęto lekcję TM.

²²⁰ Z tego powodu, że rzeczownik חֲמֹדָה jest w TM w sg., czasownik zaś w pl., to w aparacie krytycznym BHS znajduje się propozycja, by spółgłoski otrzymały punktację חֲמֹדָת. Jednakże – jak zauważa M. Leuenberger – tekst nie domaga się emendacji, ponieważ rzeczownik sg. fem. był najprawdopodobniej rozumiany kolektywnie (M. Leuenberger, dz. cyt., s. 149).

1b-2 Formuła pojawienia się słowa i polecenie przekazania poselstwa Zorobabelowi i Jozuemu

3 Pytania o Świątynię

3a Pytanie o pozostałych, którzy oglądali pierwszą Świątynię

3ba Pytanie o to, co widziane jest teraz

3bβ Pytanie o to, czy obecne nie wydaje się niczym

4-5 Zachęty

4a Zachęta „bądź mocny” kierowana do Zorobabela, Jozuego i ludu ziemi + formuła wyroczni oraz wezwanie do czynu

4b-5 Uzasadnienia

4b Formuła „jestem z wami” i formuła wyroczni

5aα Obietnica udzielona podczas wyjścia z Egiptu

5aβ Duch Boga pośród ludu

5b Formuła „Nie bójcie się”

6 Drugie uzasadnienie - zapowiedź wstrząśnięcia światem

7a Wstrząśnięcie wszystkimi narodami

7b Obietnica wypełnienia Świątyni chwałą

8 Stwierdzenie o srebrze i złocie + formuła wyroczni

9a Obietnica większej chwały Świątyni niż w przeszłości + wyrocznia posłańca

9b Obietnica pokoju + formuła wyroczni

Jednostka nie jest jednolita i można odnaleźć w niej napięcia. Jak wspomniano wcześniej, nosi ona ślady redakcji kronikarskiej. Należą do niej najprawdopodobniej 1,15b-2,2, część w. 4, w. 5 oraz 9b²²¹. W pozostałych wersektach fragmentu również można znaleźć napięcia. W w. 6 i 7 znajdujemy powtórzenie. W w. 6 Bóg oznajmia, że wstrząśnie „niebem i ziemią, i morzem, i lądem”, natomiast w. 7 mówi o wstrząśnięciu wszystkimi narodami. W tym

²²¹ Por. H. W. Wolff, *Dodekapropheton 6...*, s. 52-53.

przypadku jednak owe napięcia nie muszą świadczyć o braku jednolitości. W. 6 ma charakter ogólny, mówi bowiem o mającej charakter teofanijny interwencji Boga w świecie, w. 7 i następne traktują o praktycznych skutkach tej interwencji. Wstrząśnięcie ziemią ma prowadzić do wstrząśnięcia narodami i w konsekwencji do przyprowadzenia skarbów narodów.

Pod względem formalnym jednostka stanowi tak zwaną zapowiedź zbawienia (niem. *Heilsweissagung*, ewentualnie *Heilsankündigung*)²²². Forma składa się z kilku elementów. Rozpoczyna się od naszkicowania sytuacji, wprowadzanego często przez *יָעַן אֲשֶׁר*. W późnych tekstach prorockich na początku może znajdować się napomnienie, ewentualnie wezwanie. Następnym elementem formy jest formuła posłańca. Po niej następuje zapowiedź zbawienia rozpoczynająca się od zanegowanego impf. lub od słowa *הִנֵּה*, po którym następują imiesłowcy. Zapowiedź zbawienia zakończona jest podsumowaniem (niem. *abschließende Charakteristik*). Jest to najsłabiej rozwinięty element formy, który w przypadku wielu tekstów będących prorockimi zapowiedziami zbawienia w ogóle nie występuje. *Sitz im Leben* formy to oczywiście środowisko prorockie, a powstała ona poprzez przekształcenie tak zwanej wypowiedzi posłańca (niem. *Botenspruch*)²²³.

Analizowana jednostka posiada wszystkie główne elementy charakterystyczne dla formy. Naszkicowanie sytuacji znajduje się w w. 3, formuła posłańca występuje w w. 6a, zapowiedź zbawienia w w. 6b-7 (brak *הִנֵּה*, ale obecność imiesłowów), podsumowanie zaś, czyli konsekwencje Bożego zbawienia w w. 8-9. Analiza formalna jednostki pokazuje, że odrębne miejsce mają w niej w. 4 i 5, tak więc i tu znajduje się potwierdzenie wniosku wynikającego z krytyki literackiej, a każącego zadać pytanie o wtórność w. 4-5.

Jednostka rozpoczyna się datą i wezwaniem Boga skierowanym do Aggeusza, by ten przemówił do Zorobabela i Jozuego (1,15b-2,2). Elementy te należą do tzw. redakcji kronikarskiej księgi. Data z w. 1 przekłada się na 17

²²² Forma zapowiedzi zbawienia posiada analogiczną budowę do zapowiedzi nie-szczęścia (niem. *Heilsweissagung*, ewentualnie *Heilsankündigung*). O obu gatunkach zob. G. Fohrer, *Was ist Fromgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1964, s. 235-246. Por. też C. Westerman, *Grundformen prophetischer Rede...*, s. 120-130.

²²³ G. Fohrer, dz. cyt., s. 242-246.

października 520 roku²²⁴. Po dacie następuje formuła pojawienia się słowa, a następnie wymienieni są adresaci, czyli Zorobabel i Jozue oraz reszta ludu.

W. 3 zawiera trzy pytania kierowane do starszych mieszkańców kraju. Pytanie pierwsze dotyczy ludzi, którzy „pozostali” i oglądali starą Świątynię. Pytanie drugie dotyczy tego, co obecnie jest oglądane, a pytanie trzecie dotyczy oceny obecnej Świątyni. W przypadku pierwszego pytania ptp. נשאר ma znaczenie inne niż „reszta” w 1,14 i 2,2 (czyli tych, którzy po sądzie tworzyć będą nowy lud Boży). Ptp. określa po prostu osoby w starszym wieku, które pamiętają sanktuarium przed zburzeniem przez Babilończyków (por. Ezd 3,12)²²⁵. Pierwsze pytanie proroka ujawnia napięcie w stosunku do kronikarskiego obramowania. Otóż ani Zorobabel, ani Jozue nie mogli być tymi, którzy oglądali poprzednią Świątynię²²⁶. Jak zaznacza M. Leuenberger, istotne jest, że chociaż pytanie dotyczyć musi wybranej grupy, to zagadywany jest cały lud²²⁷. Pytanie dotyczy „chwały” uprzedniej i obecnej domu JHWH. Obecna chwała wydaje się „jak nic”. Zastanawiać może, jakie znaczenie posiada w w. 3 pojęcie chwały (hebr. כבוד). Czy chodzi o wspaniałą obecność Boga jak w 1,8, wedle którego to wersetu miał on się ukazać w chwale, czy też o kwestię wyglądu budynku Świątyni, inaczej mówiąc jej wspaniałości²²⁸. Najprawdopodobniej mamy do czynienia z tym drugim znaczeniem, podobnie jak w w. 9. Zarazem przyznać trzeba, że znaczenie rzeczownika כבוד w w. 7 wydaje się szersze – tutaj chodzi już zapewne o Bożą obecność, jak w przypadku teologii kapłańskiej czy Księgi Ezechiela²²⁹. Słowo אֵין oznacza w biblijnym hebrajskim brak czegoś, nieistnienie²³⁰. Można powiedzieć, że w wypowiedziach biblijnych ów niebyt ma w większym stopniu znaczenie praktyczne niż teoretyczne. W Ps 10,4 i 14,1 czytamy, że głupi powiada, iż אין אלהים, co oznacza, że według niego w praktyce Bóg nie ma znaczenia: nie

²²⁴ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. XLVI.

²²⁵ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 159-160; H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 6, s. 57.

²²⁶ H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 6..., s. 57.

²²⁷ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 160.

²²⁸ W tym sensie rzeczownik może być użyty w odniesieniu do drzewa czy lasu (Ez 31,18; Iz 10,18). Zob. H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 6..., s. 57.

²²⁹ C. Westermann, כבוד, THAT, t. 1, s. 808-811.

²³⁰ S. Schwertner, אֵין, THAT, t. 1., s. 127-130.

może pomóc, nie trzeba się więc liczyć z jego istnieniem. Jeżeli więc Bóg zadaje poprzez proroka pytanie, czy to, co jest widziane obecnie, nie wydaje się „w ich oczach” jak nic, ma na myśli również ów praktyczny aspekt. Oczywiście jest, że gruzy Świątyni czy budowa na samym początku nie mogła się równać z budowlą ostatnich lat istnienia królestwa Judy. Traktowanie tego, co jest, jak „nic”, może dotyczyć więc w szerszym sensie również praktycznego znaczenia Świątyni dla ludu. Być może ci, którzy pamiętali dawną Świątynię, mogli uważać, że obecna nie ma znaczenia dla wspólnoty, a nie tylko, że to, co jest teraz, to marność w porównaniu z domem JHWH z czasów sprzed zniszczenia go przez Babilończyków. M. Leuenberger zaznacza, że może to być znów przytoczenie argumentu powtarzanego przez przeciwników odbudowy²³¹. Właśnie dlatego zaraz po w. 3 znajduje się nie argumentacja, ale zachęta do działania wprowadzana przez charakterystyczne dla proroka *וְנִתְּחָה*. H. W. Wolff uznał w. 4 za zawierający elementy pochodzące od proroka (wezwanie do „całego ludu ziemi”) oraz od późniejszej redakcji wywodzącej się ze środowiska kronikarskiego (wezwanie do arcykapłana i prawdopodobnie do Jozuego)²³². Komentator ma prawdopodobnie rację, bowiem sformułowanie „i teraz” jest typowe dla tekstów najstarszej warstwy Księgi Aggeusza (1,5; 2,15), a redakcja kronikarska mówi też o „reszcie ludu”, a nie o „całym ludzie ziemi” jak w w. 4. Dlatego też można przyjąć, że za werselem redakcji kronikarskiego *milieu* stało wezwanie proroka do odbudowy kierowane do Zorobabela i ludu. Kronikarska redakcja jest odpowiedzialna za włączenie słów *וְנִתְּחָה יְהוֹשֻעַ בֶּן-יְהוֹזָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל*, uzasadnienie polegające na formule obecności Boga i możliwe, że także za wezwanie *וְנִתְּחָה כָּל-עַם הָאָרֶץ*²³³.

W. 4 zachęca przywódcę wspólnoty Zorobabela, arcykapłana Jozuego i lud ziemi do „bycia mocnym”. Wezwanie to w tym przypadku nie odnosi się do siły fizycznej czy politycznej, ale raczej do konkretnego nastawienia, które ma się wyrażać całkowitym zaangażowaniem²³⁴. Doskonałym przykładem takiego znaczenia jest wezwanie do bycia mocnym znajdujące się w Joz 1,6. Oznacza ono tam strzeżenie i wypełnianie przykazań Tory oraz zaangażowa-

²³¹ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 161.

²³² H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 6, s. 53.

²³³ Tamże.

²³⁴ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 164.

nie się w to całym sercem. Prorok prosi więc Zorobabela i lud o oddanie się sprawie budowy Świątyni.

Pierwsza część wersetu kończy się wezwaniem ועשו („czyńcie”, „do dzieła”). Czasownik ten ma bardzo szerokie znaczenie i może odnosić się do różnego rodzaju aktywności, tak więc znaczenie wynikać będzie z kontekstu. Otóż ów czyn i działanie dotyczą najprawdopodobniej prac przy budowie Świątyni. W. 4b stanowi uzasadnienie, którym jest formuła obecności Boga (כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם), podobnie jak w przypadku wzmiankowanego wcześniej pierwszego rozdziału Księgi Jozuego. W w. 9 po wezwaniu „bądź mocny” pojawia się również obietnica Bożej obecności udzielona Jozuemu. Formuła obecności jawi się tu jako obietnica pomocy i błogosławieństwa dana w odpowiedzi na zaangażowanie się Zorobabela, Jozuego i ludu. Bóg podkreśla, że lud podczas swojej pracy nie będzie zdany wyłącznie na siebie, ale że będzie mógł liczyć na prawdziwe Boże wsparcie.

W. 5 przywołuje wyjście z Egiptu. Kwestią interesującą jest, że nie pojawia się w nim termin „przymierze” (hebr. ברית), ale rzeczownik דבר, o znaczeniu „słowo”, „przrzeczenie”. Rzeczownik דבר często występuje w Biblii w połączeniu z ברית (2 Mż 34,27; 5 Mż 28,69 i inne), jednak tylko w Księdze Aggeusza powiązany został z czasownikiem כרת. Najbliższą paralelę jest zapewne 2 Mż 34,27, gdzie rzeczownik דבר odnosi się do treści zawieranego przymierza. Autor nawiązuje tu do teologii przymierza, a posłużenie się rzeczownikiem דבר miało na celu wskazanie na ten element treści przymierza, którym była wzmiankowana wcześniej obietnica Bożej obecności. W. 5 jest więc wytłumaczeniem i rozwinięciem obietnicy obecności Bożej z końcówki w. 4. Następnie w. 5 precyzuje, że pośród ludu wciąż obecny jest duch Boży. Pojęcie Bożego ducha należy rozumieć nie tylko jako obecność Boga (jak np. w Ps 139,7), ale też jako Bożą moc, również tę moc, która daje życie (Ps 104,29n; 33,6, Za 12,1)²³⁵. Boża obecność jest więc obecnością zbawczą i wspierającą. Forma ptp. לַמָּדָה wyraża ideę permanencji, stałej Bożej obecności pośród ludu. Ostatnie wezwanie „nie bójcie się” znajdujące się w w. 5 jest zarazem obietnicą. Wezwanie to jest charakterystyczne dla pierwszych słów formy wyroczni zbawienia, którą to formą pierwotnie posługiwali się kapłani, odpowiadając na prośby wznoszone w Świątyni przez ludzi potrzebujących

²³⁵ Zob. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 154.

Bożej pomocy i ratunku (zob. 2 Krn 20,15-17)²³⁶. Formą tą posługiwał się często Deuteroizajasz, obiecując ludowi w niewoli mające nadejść wnet wybawienie (Iz 41,14-16; 43,1-4.5-7; 44,2nn). Kronikarski redaktor obiecuje w owym wezwaniu ratunek. W w. 5 charakterystyczne i wyjątkowe jest dla całej Księgi Aggeusza powołanie się na wyjście z Egiptu. Biorąc pod uwagę terminologię przymierza, uznać trzeba, że przymierze zawarte na Synaju stanowiło dla kronikarskiego, późnego redaktora księgi podstawę relacji Boga i Izraela oraz fundament nadziei na zbawienie Izraela i dobrą przyszłość.

W w. 6-7aa znajduje się zapowiedź teofanijnego wstrząśnięcia światem i narodami. W. 6 rozpoczyna się formułą posłańca, po której następuje zapowiedź dotycząca czasu interwencji Bożej. Bóg zapowiada, że jest on bliski. Termin מעט oznacza w tym przypadku „chwile”, „krótki czas”, „troszkę” w aspekcie czasowym²³⁷. Ciekawe jest, że o ile nierzadko w Biblii hebrajskiej występuje wyrażenie עוד מעט, to tylko w Ag 2,6 znajduje się sformułowanie עוד אחת מעט, co zdaje się wskazywać nie tylko na bliskie oczekiwanie, ale podkreśla, że ów czas nadejdzie lada moment.

Termin רעש służy opisaniu drżenia, trzęsienia i występuje przeważnie w tradycjach teofanii JHWH²³⁸. Czasownik pojawia się w Starym Testamencie około trzydziestu razy, w drugiej i trzeciej części Biblii hebrajskiej, nie jest natomiast w ogóle spotykany w Pięcioksięgu. Dotyczy zjawiska trzęsienia ziemi (1 Krl 19,11; Am 1,1; Za 14,5), opisuje uderzanie kopytami końskimi (Hi 39,20) czy też „drżenie”, falowanie zboża na zboczach gór (Ps 72,16). W tekstach teofanijnych mowa jest o tym, że przed zjawiającym się JHWH drży ziemia i niebo (1 Krl 19,11; Za 14,5; Iz 13,13; Ps 18,8; Jl 2,10; 4,16; Ps 6,9). Z drżeniem nieba i ziemi powiązana jest tradycja wojny JHWH (Jl 2,10; 4,16). W koniugacji hifil czasownik רעש spotykany jest rzadko i najczęściej odnosi się do ziemi (ארץ). W Iz 14,16 obiektem są „królestwa” (ממלכות), zaś według Ag 2,7 i Ez 31,16 - „narody” (גוים). Może określać także zwyciężony

²³⁶ O formie wyroczni zbawienia (niem. Heilsorakel) zob. J. Ślawik, *Egzegeza Starego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 87-90.

²³⁷ Np. Oz 1,4; Iz 10,25; Jr 51,33; Ps 37,10; 2 Mż 17,4. Zob. H. W. Wolff, *Dodeka-propheton 6 Haggai*, s. 51.

²³⁸ Np. Ps 18,8-16; 68,9; 77,17-20; Jr 10,10.12-16. H. Schmoldt, רעש, TWAT, t. 7, Stuttgart 1993, s. 612-616.

Izrael (Ps 60,4). Widać więc, że czasownik רעש stosuje się także w połączeniu z wielkościami politycznymi²³⁹. W przeciwieństwie do klasycznych teofanii trzęsienia niebios i ziemi nie są tu reakcją na pojawienie się JHWH. Bóg sam powoduje, sprawia owe trzęsienia. Tak więc czasownik w koniugacji hifil wskazuje na aktywność Boga, na jego zaangażowanie i doprowadzenie do zmiany sytuacji. Para rzeczowników „ziemia i niebo” oznacza w Starym Testamencie cały, kompletny świat (np. 1 Mż 1,1; Ps 113,6; 115,15). Tak więc dodanie wzmianki o morzu i suchym lądzie dobitniej akcentuje, że Boża interwencja będzie dotyczyć całego świata. Tekst biblijny zwraca uwagę na dwa aspekty świata: wertykalny i horyzontalny, co wyraża kompletność i całość rzeczywistości świata²⁴⁰. Boże wstrząśnięcie światem będzie prowadzić nie tyle do jego zniszczenia, co raczej do unicestwienia panującego w nim porządku. W. 7aa precyzuje, że Bóg wstrząśnie także narodami. Czy za tym sformułowaniem kryje się jakieś skonkretyzowane oczekiwanie? Czy wstrząśnięcie narodami oznacza pokonanie ich w wojnie, jak w tradycjach wojny JHWH, w których występuje ich upokorzenie, a może nawrócenie do Boga Izraela? Ostatnie wystąpienie w Ag 2,20-21 sugeruje, że może chodzić o brutalne przełamanie siły narodów, jednakże czytając 2,7, można wyciągnąć także inne wnioski. Jednym z nich jest pielgrzymka narodów z kosztownościami do Świątyni, podobnie jak w Iz 60,13, szczególnie, że w tekście Izajasza również występuje rdzeń כבד²⁴¹. Zresztą jedno nie musi wykluczać drugiego: przewyciężenie wrogości narodów może prowadzić do ich nawrócenia²⁴². M.

²³⁹ Sugeruje tak G. Sauer, *Serubbabel in der Sicht Haggais und Sacharjas*, w: *Das Ferne und Nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost*, red. F. Maass, Berlin 1967, s. 200n. Zob. także B. S. Childs, *The Enemy from the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959), s. 187-198.

²⁴⁰ Por. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 170n.

²⁴¹ Tak chce H. W. Wolff, *Dodekapropheten 6...*, s. 61. Jak zaznacza M. Leuenberger (dz. cyt., s. 173), w całej perykopie Księgi Izajasza podobieństw terminologicznych znaleźć można więcej, np. בוא, ים, גוים. Trudno jest mówić o bezpośredniej zależności między obydwojema tekstami, co najwyżej widoczne jest podobieństwo pewnych motywów.

²⁴² Zob. późny tekst Za 14, w którym występują oba motywy: poskromienie wrogów i pielgrzymka narodów na Syjon. Z tego powodu M. Leuenberger uważa, że w. 6-7 muszą pochodzić z okresu bliskiego Za 12-14 (dz. cyt., s. 170), jednakże taki wniosek nie jest konieczny. Księga Zachariasza 9-14 jest bardzo eklektyczna, na-

Leuenberger zaznacza, że chodzi tu po prostu o przekształcenie rzeczywistości i zaistnienie rzeczy trudnej do wyobrażenia, a mianowicie zaopatrzenia Świątyni w kosztowności narodów²⁴³. Nie sposób nie wspomnieć tu o częstym na Bliskim Wschodzie – również w czasach perskich - motywie płacenia trybutu przez narody na rzecz władców imperiów. Motyw ten może też dotyczyć konkretnej świątyni. Tzw. hymn świątynny Gudei zawiera słowa, które wypowiada sumeryjski bóg wojny Ningirsu: „Wielki lęk wobec mojego domu padł na wszystkie kraje (TUAT.NF 7,18)”²⁴⁴. Tak więc autor wykorzystał znane wyobrażenie i odniósł je do Świątyni w Jerozolimie.

W drugiej części w. 7 znajduje się zapowiedź wypełnienia „tego domu” chwałą. Oznacza to, że obecnie Świątynia jest pozbawiona tej chwały i że ten proces dopiero nastąpi. Sformułowanie „wypełnić chwałą” jest charakterystyczne dla dokumentu kapłańskiego (np. 2 Mż 40,34-35; 1 Krl 8,11; Ez 43,5, ale też Iz 6,3)²⁴⁵. Dlatego też należy przyjąć, że w tym przypadku chodzi o podobne znaczenie jak w tekstach należących do P. Chwała Boża oznacza więc Bożą obecność w Świątyni, obecność, która wręcz daje się zauważyć. Bóg - poprzez swoją chwałę - obecny jest na ziemi. Jak pisze M. Leuenberger, wyrażenie to precyzuje, że Bóg sam będzie sprawcą przywiedzenia kosztowności narodów do Świątyni²⁴⁶.

W. 8 stanowi uzasadnienie i kolejny argument. Bóg podkreśla, że srebro i złoto należą do niego. Para rzeczowników „srebro” i „złoto” oznacza w Starym Testamencie najczęściej wszelkiego rodzaju bogactwo (Oz 2,10; Ez 7,19; Prz 22,1; Koh 2,8). Jest to więc wypowiedź o Bogu jako władcy całej ziemi, który nie tylko może, ale i rzeczywiście sprawuje kontrolę nad wszystkim, co się dzieje. To on jest w stanie rozdzielić bogactwa tego świata, tak jak chce²⁴⁷. Oczywiście srebro i złoto konieczne były do wyposażenia Świątyni i stanowi-

wiązuje ona do wielu wcześniejszych ksiąg i tradycji biblijnych, w tym do bliskiej Księdze Aggeusza Księgi Zachariasza 1-8, a w szczególności dotyczy to rozdziału 14. Nie jest więc wykluczone, że autor Za 14 podjął w sposób wyraźny temat, który wcześniej pojawił się w bliskim mu biblijnym tekście.

²⁴³ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 172.

²⁴⁴ Tamże.

²⁴⁵ Tamże, s. 175.

²⁴⁶ Tamże.

²⁴⁷ H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 6..., s. 62.

ły element jej gospodarki (Ezd 1,4-11; 2,68-69; Za 11,12-13). M. Leuenberger zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt tekstu²⁴⁸. Otóż poprzednia Świątynia została obrabowana i zniszczona. W Księdze Joela 4,5 Bóg skarży się, że narody ościenne zabrały srebro i złoto oraz kosztowności (מחמד), które należały do niego. Tak więc Bóg poprzez wstrząśnięcie narodami ma doprowadzić do restytucji swojego własnego mienia. Do tego przypomnienie, że to JHWH jest właścicielem skarbów tego świata, może służyć jako upomnienie bogatych Judejczyków (Ag 1,4)²⁴⁹. W każdym razie w wypowiedziach Księgi Aggeusza odzwierciedla się usilne pragnienie przekonania Judejczyków do zmiany perspektyw i przyjęcia racji, które przedstawia prorok.

W. 9 nawiązuje do w. 3 i stanowi zamknięcie wypowiedzi proroka. Wypowiedź stwierdza, że przyszła chwała Świątyni będzie większa niż chwała wcześniejsza. Znaczenie pojęcia כבוד jest w w. 9 takie jak w w. 3, czyli chodzi tu o wspaniałość budynku przyszłej Świątyni, w której będzie już mieszkał Bóg (por. znaczenie pojęcia כבוד w w. 7). Wypowiedź Boga nie poprzestaje jednak na odniesieniu się do wypowiedzi ludu (w. 3), JHWH obiecuje bowiem zesłanie pokoju. W. 9 wskazuje też na szerszy cel. Nie chodzi tylko o wspaniałość Świątyni, ale o obecność Boga i chwałę, które mają skutkować nadaniem pokoju. Świątynia została nazwana „tym miejscem” (hebr. המקום הזה). Może zastanawiać, dlaczego autor nie posłużył się określeniem jak w w. 3, 7, czy w pierwszej części w. 9. Niewykluczone, że chciał on rozszerzyć zakres oddziaływania pokoju. Oczywiście Świątynia miała być w centrum, ale pokój miał rozciągać się na większy obszar i dotyczyć całego ludu Bożego. W tekstach Starego Testamentu wyrażenie המקום הזה może oznaczać Świątynię (1 Krl 8,29; 2 Krn 6,20n.38.40; 7,12), ale nierzadko oznacza np. całą Jerozolimę, w której znajduje się Świątynia (5 Mż 12,5; 2 Krl 22,16-20; Jr 7,3.7.20)²⁵⁰.

Pojęcie pokoju (hebr. שלום) ma w Biblii hebrajskiej bardzo szerokie znaczenie. Po pierwsze może oznaczać stan pokoju jako przeciwieństwa wojny, stan przyjaźni²⁵¹. Do tego pojęcie to może być synonimem wszelakiego rodza-

²⁴⁸ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 176.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ H. W. Wolff, *Dodekapropheton 6...*, s. 63.

²⁵¹ Zob. G. Gerleman, שלום, THAT, t. 2., s. 922. Możliwe, że właśnie w takiej sytuacji pokoju skarby narodów będą przybywać do Jerozolimy.

ju powodzenia, często o charakterze materialnym, wiązanego z konkretnymi przedmiotami powodzenia, a jak wiadomo dla proroka i wspólnoty judzkiej liczyło się przede wszystkim powodzenie o charakterze rolniczym i ekonomicznym²⁵². Zauważyć można, że wypowiedź o „daniu pokoju” odpowiada ostatniemu stwierdzeniu analizowanej wcześniej wyroczni, gdzie znajdujemy słowa „od dzisiaj będę wam błogosławił” (1,19). Najprawdopodobniej jednak w tym przypadku należy rozszerzyć znaczenie pojęcia i rozumieć je w kontekście wstrząśnięcia światem i narodami. Po zniszczeniu starego porządku świata i wstrząśnięciu narodami Bóg wprowadza nowy porządek na świecie, nowy ład określany właśnie mianem שלום²⁵³.

2.4.1. Podsumowanie

Punktem wyjścia dla wystąpienia prorockiego była zapewne wyrażana przez niektórych Judejczyków krytyka przedsięwzięcia odbudowy Świątyni. Prorok w formie mowy Bożej przytoczył powtarzane przez nich zdanie, że w porównaniu ze starą nową Świątynią jest „jak nic”, przez które to słowa przebił brak przekonania, że nowa Świątynia jest w ogóle potrzebna i ma istotne znaczenie dla ludu. W odpowiedzi na tę krytykę prorok przytacza słowa Boga zawierające obietnicę. Dotyczyć ma ona teofanijnego wstrząśnięcia całym światem i narodami, co doprowadzi do całkowitej zmiany porządku świata, skutkiem czego będzie sprowadzenie bogactw narodów do Świątyni. Niewykluczone, że wypowiedź nawiązuje do motywu grabieży skarbów ze Świątyni dokonanej przez narody. Po tego rodzaju interwencji Świątynia zostanie wypełniona chwałą, czyli Bożą obecnością. Wyrocznia zapowiada przyszłość, która ma przewyższyć wszelką wspaniałość z przeszłości i w ten sposób staje się kolejnym wezwaniem do dzieła odbudowy. Wypowiedź daje świadectwo bliskiemu oczekiwaniu – właściwie to już teraz lud znajduje się w momencie przejścia od czasu niepowodzenia, klątwy i kary do czasu zbawienia. Istotne jest także, że już we wcześniejszych warstwach redakcyjnych księgi pojawia się zagadnienie narodów i ich roli w kwestii zbawienia Izraela, co będzie jednym z ważniejszych tematów w okresie istnienia drugiej Świątyni. Kronikar-

²⁵² Tamże.

²⁵³ M. Leuenberger, dz. cyt., s. 179.

ski redaktor najprawdopodobniej przekształcił stare wezwanie do Zorobabela i ludu ziemi w w. 4, dołączając jako adresata wypowiedzi również arcykapłana Jozuego. Redaktor ten zapowiedź błogosławieństwa i pozytywnej przyszłości umieszcza w ramach treści przymierza synajskiego (w. 5), do którego dóbr zbawczych należy permanentne przebywanie ducha Bożego pośród ludu. Kronikarski redaktor nie tylko więc zapowiada przyszłe błogosławieństwo, ale także je uzasadnia: Bóg będzie błogosławił, ponieważ przymierze zawarte na Synaju i złożona tam przez Boga obietnica są wciąż aktualne. Redaktor ten daje również obietnicę zbawienia za pomocą formuły pochodzącej z formy kapłańskiej wyroczni zbawienia, którą wcześniej posługiwał się np. Deuteriozajasz (w. 5).

Redakcja pochodząca ze środowiska kronikarskiego stara się ująć zwiastowanie prorockie bardziej ogólnie. Usiłuje ona wyjść poza konkretne problemy, których doświadczali Judejczycy za czasów działalności proroka Aggeusza i ukazać ogólne zasady dotyczące działania Boga wobec swojego ludu.

2.5. Obietnica dla Zorobabela. Ag 2,20-23

Tłumaczenie ostatniego wystąpienia proroka przedstawia się w sposób następujący:

20. I przyszło słowo JHWH powtórnie do Aggeusza dwudziestego czwartego tego miesiąca mówiące:

21. *Powiedz do Zorobabela, namiestnika Judy, mówiąc:*

Ja poruszam niebiosami i ziemią²⁵⁴.

22. *I obalę tron królestw i zniszczę siłę królestw narodów*

²⁵⁴ LXX posiada w w. 21. po imieniu Zorobabela słowa τὸν τοῦ Σαλαθηλ znajdujące się też w 1,1.12; 2,2 i 2,23. Miarodajny jest tu TM. Owo uzupełnienie trzeba tłumaczyć próbą wygładzenia tekstu. LXX również (z wyjątkiem Codex Venetus) dodaje na końcu wersetu καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν, jak to jest w w. 6. Powstanie tej lekcji należy objaśnić tak samo jak w poprzednim przypadku. Za lekcją TM przemawia także reguła *lectio brevior*.

*I obalę rydwan i jego jeźdźcę i upadną konie i ich jeźdźcy, każdy od miecza brata swego*²⁵⁵.

23. W dniu tym - wyrocznia JHWH Zastępów - wezmę cię, Zorobabelu synu Szealtielu, sługo mój - wyrocznia JHWH

- i uczynię cię sygnetem, gdyż ciebie wybrałem

- wyrocznia JHWH Zastępów.

W jednostce w. 20-21a pełnią funkcję wprowadzenia. Samo orędzie kierowane do Zorobabela zawiera się w w. 21b-23. Oto podział jednostki tekstowej:

20-21a Wprowadzenie

20 Ponowne pojawienie się słowa JHWH (formuła pojawienia się słowa, data)

21a Polecenie przekazania poselstwa Zorobabelowi

21b-23 Orędzie

21b-22 Kosmiczna interwencja JHWH w naturę (21b); zapowiedź unicestwienia siły narodów i zniszczenia narzędzi wojennych (22)

23 Wybranie Zorobabela – Zorobabel sygnetem (pieczęcią) JHWH

²⁵⁵ Nieliczne greckie świadectwa, w tym Codex Alexandrinus, po słowie „jeździec” wprowadzają słowa καὶ καταστρέψω πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτῶν καὶ καταβαλῶ τὰ ὄρια αὐτῶν καὶ ἐνισχύσω τοὺς ἐκλεκτοὺς μου. TM nie zna niczego podobnego. Słowa te należy traktować jako uzupełnienie czy interpretację. Niektórzy egzegeci pragną skreślić drugi wyraz מלחם w 22a, widząc w nim dittografię (np. H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 6..., s. 76). Skreślenie uzasadniane jest najczęściej zaburzeniem rytmu i pewną nierównością stylistyczną, jednak nie jest to wystarczający powód do dokonania poprawki w tekście. W tym przypadku decydującą rolę musiałyby odgrywać świadectwa zewnętrzne, a te (łącznie z LXX) potwierdzają lekcję TM. Ag 2,7 wskazuje zresztą, że prorok nie obawia się powtarzać, nie szukając synonimu, danego wyrazu, nawet gdy taka konstrukcja brzmi trochę niezręcznie. Na marginesie dodać można, iż przyjęcie tej poprawki nie doprowadziłoby do istotnych zmian znaczeniowych w wersecie.

W tym krótkim fragmencie można zauważyć pewne treściowe napięcia. W. 21b-22 i 23 są luźno wzajemnie ze sobą powiązane. Tematyka obu tych fragmentów jest w zasadzie całkowicie odmienna. Zastanawiać może także rola w. 21b i jego związku z w. 22. Czy należy rozumieć w. 22 jako rozwinięcie, eksplanację w. 21b? Czy obie części odpowiadają sobie treściowo?

Wprowadzenie można przypisać późniejszemu redaktorowi, wywodzącemu się z tradycji kronikarskiej. H. W. Wolff pragnie również jemu przyporządkować wyrażenie **ביום ההוא** łączące obie wyrocznie proroka²⁵⁶. Z tym jednak trudno się zgodzić. W tekście Księgi nie spotykamy owego wyrażenia w materiale wprowadzonym przez redakcję kronikarską.

Zdanie **מַרְעִישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ** spotykamy także w Ag 2,6, gdzie występuje ono jako zapowiedź akcji, działania JHWH w odniesieniu do narodów. Wydaje się więc, że w. 21b stanowi z w. 22 ściśle powiązaną część. Większym problemem jest wzmiankowany już stosunek 21b-22 do w. 23. Nie jest rzeczą niemożliwą, że taką właśnie formę posiadała wyrocznia w swym pierwotnym kształcie. Wzmiankowanie Zorobabela tylko we wprowadzeniu, a pominięcie osoby arcykapłana Jozuego zdaje się potwierdzać przypuszczenie, iż Kronikarz zastał wyrocznię w obecnej postaci. Chociaż z drugiej strony możliwość kompilacji dwóch pierwotnie niezależnych wypowiedzi i zbudowanie zaadresowania wypowiedzi 20-21a pod wpływem obietnicy udzielonej Zorobabelowi, także można uznać za prawdopodobną. W. 21b-22 i 23 nie odpowiadają sobie pod względem formalnym. Stanowiłyby one dwa dwuczłonowe, potrójnie akcentowane paralelizmy, gdyby forma nie została zakłócona przez powtórzenie **במלכות**, ewentualnie dodanie **גרים** w w. 22aß. W. 23 tworzyłby natomiast jasny paralelizm dwuczłonowy z czterema akcentami w jednym członie, gdyby nie trzy formuły wyroczni JHWH i określenie **בן־שאלתיאל**. Argumenty te nie mogą być jednak przeważające i skłaniające do decyzji o zaakceptowaniu niespójności literackiej pomiędzy 21b-22 a w. 23. W. A. M. Beuken sugeruje (choć sam nie jest jednak do końca tego pewny), że 23b może być dodatkiem, wywodzącym się od redakcji kronikarskiej²⁵⁷. Czasownik **בחר** jest charakterystyczny dla Kronikarza. Jednakże w odniesieniu do jednostki w podobnym kontekście (także w połączeniu z **עבר**) spotykamy przecież owo

²⁵⁶ Tamże, s. 77.

²⁵⁷ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 81.

sformułowanie u Deuteroizajasza (Iz 41,8.9; 42,1; 43,10; 44.1.2; 45,4; 49,7). Nie ma więc powodów do podważenia autentyczności w. 23b. Stwierdzić można tylko, że spotykamy tu motywy wykorzystywane następnie przez Kronikarza. Różnice treściowe w 21b-23 nie świadczą o niejednolitości tekstu, zauważyć bowiem można pewien logiczny ciąg. Bóg ingeruje w naturę, konsekwencją tego jest obalenie królestw, po czym następuje wybranie Zorobabeła, który wkracza w pewną polityczną próżnię.

W w. 21b-22 rzucają się w oczy cechy gatunku literackiego zwanego zapowiedzią teofanii. Skutkiem teofanii jest święta wojna (por. 1 Krl 19,11; Za 14,5; Iz 13,13; Ps 18,8; Jl 2,10; 4,16; Ps 68,9). W teofaniach zawarta jest idea, że przed przychodzącym JHWH drży niebo i ziemia. W analizowanych w. 21b-22 brakuje teofanii jako takiej, bowiem nie zapowiada się ukazania się Boga. Można jednak odnaleźć elementy wspólne. W teofanii Bóg ukazuje się, aby zbawić lud. Konsekwencją pojawienia się Boga jest reakcja natury: „trzęsienie nieba i ziemi”. Natura reaguje na pojawienie się Boga. W analizowanym fragmencie natomiast (podobnie jak w Ag 2,6) JHWH zaczyna działać, wchodzi do akcji poprzez wstrząśnięcie światem²⁵⁸. Tak więc jeśli ma się w tekście do czynienia z elementami charakterystycznymi dla teofanii, przyznać trzeba, że motyw potraktowany został niezależnie i w sposób nowatorski.

W. 23 przypomina dworską desygnację czy też prezentację²⁵⁹. Gatunek ten spotykamy np. w Iz 42,1-4. Składa się on tam z następujących elementów²⁶⁰: przedstawienie danej osoby (nazwanie sługą עֶבֶד, wybór i poparcie dla sługi), wyposażenie desygnowanej osoby oraz poruczenie zadania. Gatunek wywodzi się z kręgów dworskich. Było to pierwotnie wprowadzenie danej osoby w urząd, ewentualnie przydzielenie jej określonego zadania. W. 23 wykazuje duże odstępstwa od „czystej formy”. Nie zawiera on mowy o „słudze” w trzeciej osobie, tylko zwraca się doń w osobie drugiej. Werset nie posiada także zlecenia zadania Zorobabelowi, nie mówi też nic o wyposażeniu go w jakieś specjalne pełnomocnictwa. Jednak do wspólnych elementów zaliczyć można ów termin עֶבֶד oraz wypowiedź o wybraniu. Mowa w drugiej

²⁵⁸ Tamże, s. 79.

²⁵⁹ Tamże.

²⁶⁰ K. Elliger, *Jesaja II*, Neukirchen-Vluyn 1971, s. 199.

osobie przypomina z kolei formę zlecenia zadania (*Beauftragung*), jednak w w. 23 nie ma żadnego przydzielenia zadania.

Perykopa rozpoczyna się od zapowiedzi teofanijnego wstrząśnięcia niebem i ziemią. Czasownik *רעע* był już analizowany w poprzednim podrozdziale. Tym razem wstrząśnięcie światem ma doprowadzić do upadku królestw.

Pojęcie *הפך* spotykane jest w Starym Testamencie w koniugacji kal 55 razy²⁶¹. Z Bogiem jako podmiotem działania występuje ono w asocjacji z przedstawieniami Bożego gniewu nad Sodomą i Gomorą²⁶², z zapowiedziami dokonania sądu nad Jerozolimą (2 Krl 21,13), Niniwą (Jon 3,4), czy nad bezbożnymi w ogóle (Prz 12,7). Wspomnieć należy jeszcze o częstym występowaniu tego czasownika w tekstach dotyczących cudów w Egipcie i w czasie wędrówki przez pustynię²⁶³. Wskazuje on na zdecydowaną Bożą interwencję, po której następuje całkowita zmiana²⁶⁴. W przypadku Ag 2,22 należy przyjąć jakieś niszczące działanie JHWH, czasownik *הפך* występuje tu paralelnie wobec pojęcia *שמד*. Zauważyć można, że spotykamy tu myśl, iż to zniszczenie doprowadzić ma do rzeczy dobrej dla Izraela, a ściślej dla Zorobabela. W Księdze Aggeusza jedyny raz w Starym Testamencie przedmiotem, wobec którego ma zostać dokonane działanie określane mianem *הפך*, jest tron królestw. Czy chodzi tu o jakieś jedno konkretne królestwo, czy raczej należy się w owym wyrażeniu doszukiwać ich większej liczby? Wydaje się, że w przypadku *st.cs. nomen rectum* w pl. może określać także *pl. nomen regens*, nawet jeżeli ten ostatni posiada formę sg.²⁶⁵. Za takim rozumieniem opowiada się także LXX zawierająca słowa *θρόνους βασιλέων*. Zapowiadany jest więc upadek tronów wielu królestw. Takie znaczenie odpowiada także bardziej treści 21b.

²⁶¹ V. P. Hamilton, *הפך*, TWOT, t.1, s. 512n.

²⁶² 1 Mż 19,21.25.29; 5 Mż 29,22; Iz 13,19; Jr 20,16; 49,18; 50,40; Am 4,11. Wydaje się nawet, że czasownik ten stał się terminem technicznym opisującym katastrofę obu miast, jednak nie da się udowodnić, że autorowi chodziło o jakieś nawiązanie do tamtego wydarzenia. Zob. G. Sauer, dz. cyt., s. 202.

²⁶³ 2 Mż 7,15.17.20; 14,5; 10,19; Ps 78,44; 105,25; Ps 114,8).

²⁶⁴ W wielu przypadkach (szczególnie w użyciu „nieteologicznym”) czasownik posiada znaczenie „odwrócić, zawrócić”. Zob. K. Seybold, *הפך* TWAT, t. 2, Stuttgart 1977, s. 454-459.

²⁶⁵ Wolff, *Haggai*, dz.cyt., s. 81.

Pojęcie שִׁמָּה oznacza „usunąć”, „wytepić”, „wykorzenieć”, „zniszczyć”²⁶⁶. Przede wszystkim dotyczy eliminacji fizycznej²⁶⁷. Niszczone mogą być narody, Izrael, dynastie²⁶⁸. Czasownik spotykamy wprawdzie tam, gdzie ma się do czynienia z formułami klątwy (5 Mż 4,3; Ez 14,9). Na następnym etapie wykonanie, realizacja klątwy przypisana zostaje samemu JHWH (5 Mż 6,15; 7,4; 9,8.14.19.25; 28,48.63; por. 3 Mż 26,30; Jz 23,15; 1 Krl 13,34), zaś ludzie jako wykonawcy klątwy są w zasadzie według teologii deuteronomistycznej tylko „pomocnikami” Boga. Termin שִׁמָּה związany jest także z wyobrażeniami dotyczącymi wojny JHWH i tradycji nadania ziemi, z którymi związany jest motyw wyniszczenia narodów (4 Mż 33,52; 5 Mż 2,12.23; 7,24; 33,27; Jz 9,24; 11, 14.20; 2 Sm 22,38; Ps 106,34). Do tradycji klątwy w wojnie JHWH nawiązują także prorocy (Am 2,9; 9,8; Iz 10,7; 13,9; 14,23; Mi 5,13; Dan 11,8; Za 12,9; Ez 32,12).

W analizowanym tekście zniszczeniu ulec ma siła (חֵזֶק) królestw. Siłę tę trzeba rozumieć w znaczeniu militarnym. Choć załadowane ulegają obiekty i narzędzia wojenne, to jednak wypowiedź w w. 22 nie posiada raczej pokojowego charakteru. Czasownik שִׁמָּה w niemal wszystkich przypadkach odnosi się do uśmiercenia ludzi²⁶⁹. W miejscu tym wyrażona jest myśl o gwałtownej i zdecydowanej Bożej akcji przeciwko narodom w celu realizacji Bożych zamierzeń wobec Zorobabela. Rydwany (מִרְכָּבָה) i konie służą wojnie. Koń był przede wszystkim zwierzęciem wykorzystywanym w celach militarnych. Trudno jest stwierdzić, czy w wyrażeniu „rydwan i jeździec jego, konie i jeźdźcy ich” chodzi o rydwany i kawalerię jako dwie różne formacje, czy też traktować należy obie grupy synonimicznie i również konie rozumieć jako zwierzęta ciągnące rydwany. Bardzo często bowiem te dwa terminy występują w ST paralelnie (Jr 51,21; Ha 3,8). Jeźdźcem może być także określony człowiek z załogi rydwanu (Jr 17,25; 22,4). Problemy istnieją również w przekładzie tekstu z 2 Mż 15,1.21. Określenie „jeździec jego” może odnosić się do członka załogi, w tym niekoniecznie powożącego, ale także do żołnierza

²⁶⁶ D. Vetter, שִׁמָּה, THAT, t. 2, s. 963-965.

²⁶⁷ Nieliczne przypadki, w których można mieć do czynienia z innymi znaczeniami, omawia N. Lohfink, שִׁמָּה TWAT, t. 8, Stuttgart 1995, s. 181-184.

²⁶⁸ Tamże, s. 178.

²⁶⁹ N. Lohfink, dz. cyt., s. 180n.

(łuczника) prowadzącego bezpośrednio walkę. Na wozie znajdował się często trzeci wojownik trzymający tarczę i ochraniający pozostałych²⁷⁰. Wypowiedź z Księgi Aggeusza nie powinna być zatem rozumiana w jakimś bardzo zawężonym sensie. Chodzi tu raczej o ogólne przedstawienie najsukcesyjniejszej i najmniej niebezpiecznej wówczas broni ofensywnej. „Konie i jeźdźcy ich” mają upaść (יִרֹּד). Motyw wyniszczenia rydwanów i koni stanowi kolejne nawiązanie do tradycji wyjścia z Egiptu i świętej wojny (2 Mż 14,25; 15,4.21; Iz 34,7; 43,17; Jr 48,15). Wypowiedź z 22bγ może przywoływać na myśl sprowadzenie przez Boga panicznego strachu²⁷¹, co kojarzy się zarówno z dziejami wczesnego Izraela (Sdz 7,22; Ez 38,21; Za 14,13), jak i – według Wolffa – z bratobójczymi walkami w imperium perskim, związanymi z rywalizacją o przejęcie tronu po śmierci Dariusza I. Jednakże wyrażenie pozostaje całkowicie w ramach dotychczasowych tradycji starotestamentowych i nawiązuje najprawdopodobniej do pieśni z 2 Mż 15,21²⁷².

W w. 23 następuje wprowadzenie nowego tematu. Werset ten wyjaśnia także tematykę w. 22: zniszczenie potencjału militarnego królestw wydaje się konieczne ze względu na mające nastąpić wyniesienie Zorobabela.

Wyrażenie „w dniu tym” wydaje się być nie tylko formułą łączącą w. 23 z w. 22, ale także określeniem używanym w odniesieniu do eschatologicznego dnia zbawienia (Am 9,11; Oz 2,18; Jr 25,33; Za 13,2; 14,14nn)²⁷³. Oczywiście owo wyrażenie spotykane jest w Biblii w znaczeniu zupełnie neutralnym (1 Mż 15,18; 26,32; 30,35; 33,16; 48,20; 2 Mż 5,6; 14,30 itp), pojęcie יוֹם ה' odnosi się do dnia Bożego sądu, Bożej kary (Iz 13,6.9; Ez 13,5; Jo 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Ab 15, So 1,7.14). Określenie בְּיוֹם הַהוּא spełnia jednakże często rolę formuły łączącej w tekstach zawierających obietnice²⁷⁴.

Czasownik לָקַח oznacza „wziąć”²⁷⁵. Dla analizowanego tekstu ważne są miejsca biblijne, w których podmiotem czynności jest Bóg. Ma to miejsce w ST około pięćdziesięciu razy, przeważnie w księgach prorockich i poetyc-

²⁷⁰ H. W. Wolff, *Haggai*, s. 82.

²⁷¹ Tamże.

²⁷² G. Sauer, dz. cyt., s. 202.

²⁷³ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 30.

²⁷⁴ E. Jenni, יוֹם הַהוּא, THAT, t. 1, s. 724.

²⁷⁵ H. H. Schmid, לָקַח, THAT t. 1, s. 875-879.

kich. Bóg „bierze” Abrahama (1 Mż 24,7; por. Joz 24,3), Izraela z Egiptu (5 Mż 4,20; Oz 11,3), Dawida (2 Sm 7,8; 1 Krn 17,7; Ps 78,70), Amosa (Am 7,15), lewitów (4 Mż 8,16.18; 18,6), lud (5 Mż 30,4; Iz 66,21; Jr 3,14). Słowo posiada więc znaczenie „wybierania”, dokonania wyboru. Bywa używane w mowie stanowiącej zapowiedź sądu (2 Sm 12,11; Ez 24,16; 1 Krl 11,34.35.37; 19,4; Oz 2,11; 13,11; Jr 44,12; Am 9,3) albo zbawienia (Iz 51,22). Wydaje się więc, że w Ag 2,23 znaczenie czasownika zbliża się do znaczenia terminu בחר, oba pojęcia występują bowiem paralelnie. Jednakże בחר pełni w tekście rolę uzasadnienia postępowania JHWH, jego decyzji. Termin לקח w analizowanym miejscu wskazuje również na podjęcie przez Boga działania wobec Zorobabela, suwerennego działania Boga prowadzącego do jakiejś bardzo znaczącej i diametralnej zmiany.

Pojęcie עבד posiada bardzo szerokie pole znaczeniowe²⁷⁶. Określenie właściwego znaczenia pojęcia w analizowanym tekście jest szczególnie istotne dla rozważań i ostatecznych wniosków całej pracy. Wydaje się, że termin pierwotnie odnosił się do różnego rodzaju zależności. Mianem tym określano niewolnika (1 Mż 24,2; 2 Mż 21,2.32), ale także pracownika (Hi 7,2). Terminu עבד używa się, ażeby określić ludzi króla, jego urzędników i dworzan, osoby bardzo wysoko postawione. Słudzy króla są osobami wolnymi, jednak określenie to odnosi się do najróżniejszych funkcji: od tych najbardziej prostych (sługą jest zwykły żołnierz: 2 Sm 2,12) do najbardziej zaszczytnych (urzędnik lub minister: Jr 36,24). Określeniu człowieka jako sługi Boga odpowiada starotestamentowe rozumienie Boga jako Pana. W tym przypadku jest to pojęcie zdecydowanie pozytywne i zaszczytne. Nigdy nie może być w tej sytuacji mowy o niewoli w negatywnym sensie. Nie chodzi tu o ideę poddaństwa, przynależności i bezpieczeństwa, które można odnaleźć w Bogu²⁷⁷. Jednostka mogła sama określać się mianem sługi Boga: czy to wobec innego człowieka, czy też wobec Boga (4 Mż 11,11; Sdz 15,18; Ps 116,16). W końcu sługami Boga nazywa się gminę, całą wspólnotę Izraela (Ps 123,2n; 34,23; 69,37; 113,1; 135,1.14). W okresie powygnaniowym użycie tego terminu w pl. określało osoby pobożne, przeciwstawiane bezbożnikom (Iz 56,6;

²⁷⁶ C. Westermann, עבד, THAT, t. 2, s.182-200. Zob. też J. Ślawik, *Deuteroizajaszowy sługa JHWH. Studium egzegetyczne*, Warszawa 2021, s. 17.

²⁷⁷ Tamże, s. 191.

65,8.9.13-15; 66,14; por. Ml 3,18). Mianem sługi JHWH określa się czasami jednostkę lub grupę, której polecono jakąś konkretną służbę, przeznaczono jakieś ściśle określone zadanie. Tak więc określani są w ten sposób: Mojżesz (np. w 2 Mż 14,31; Jz 1,2.7.13.15), patriarchowie (1 Mż 26,24; Ps 105,6.42), królowie (1 Krl 11,13.32.34) i prorocy (1 Krl 14,18; 15,29; 2 Krl 17,13). Ciekawym jest, że ani razu termin ten nie odnosi się do kapłanów. Deuteroizajasza stosuje pojęcie „sługa JHWH” przeważnie w sg., mając na myśli cały Izrael²⁷⁸. Posługuje się on formą wyroczni zbawienia, która korzysta ze słownictwa skargi jednostki. W skardze nierzadko jednostka zwraca się do Boga, określając się słowami „twój sługa”, w przypadku wyroczni zbawienia Bóg zwraca się do Izraela „mój sługo” (Iz 41,8n; 44,1.2; 45,4 por. 44,21; 48,20, Jr 30,10; Ps 136,22). Jeżeli, jak pisze C. Westermann, Izrael jest w takim sensie sługą JHWH, jakim był Mojżesz, to posiada on znaczenie także dla innych narodów, a stąd już mamy blisko do pieśni o służbie JHWH, zawierających wszak dużo cech królewskich²⁷⁹. Według C. Westermanna gatunek desygnacji dworskiej może dotyczyć także wyznaczenia, desygnowania króla (Iz 42,1-4)²⁸⁰. Z drugiej strony jednak sługa w pieśniach Deuteroizajasza, szczególnie w 49,1-6, nosi cechy przedwygnaniowego proroka²⁸¹. W każdym razie z tytułem „sługa JHWH” związane jest zadanie, służba, którą należy wykonać. W przypadku samookreślenia się tym terminem chodzi o formę grzecznościową, niekoniecznie oddającą stan rzeczywiście istniejących stosunków (np. 1 Mż 32, 5.19 i 33,5). Tu pojęcie to zaczyna tracić swoje pierwotne znaczenie.

Rzeczownik עבדי w połączeniu z terminem בחר kojarzy się zdecydowanie z tradycją dotyczącą Dawida (1 Sm 16,8-10; 2 Sm 6,21; 1 Krl 8,16; 11,34; Ps 78,70; 1 Krn 28,24)²⁸². Nie można lekceważyć przejęcia tradycji dotyczących królestwa – są one tu łatwo rozpoznawalne. Powołanie na sługę dotyczy tutaj przydzielenia konkretnego zadania, które – chociaż dosłownie nie wymienione – związane jest zapewne, biorąc pod uwagę podobieństwo do 4,6-9, z od-

²⁷⁸ U Deuteroizajasza rzeczownik występuje jeden raz w plur. w Iz 54,17.

²⁷⁹ Tamże, s. 194.

²⁸⁰ O Iz 42,1-4 zob. w J. Sławik, *Deuteroizajaszowy sługa...*, s. 127nn.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² H. W. Wolff, *Haggai*, s. 85.

budową Świątyni. Nie można też zapomnieć o podstawowym znaczeniu tytułu, wskazującym na posłuszeństwo i zaufanie żywione wobec Boga.

Termin חותם może oznaczać pieczęć, czy to w postaci cylindra, czy też w formie skarabeusza, która może być zawieszana na szyi jako ozdoba, noszona na ramieniu (PnP 8,6) albo jako sygnet na palcu prawej ręki (1 Mż 41,42; Est 3,10; Jer 22,24)²⁸³. H. W. Wolff pisze: „Jako ozdoba może ilustrować szczególną piękność (Ez 28,12) (...) Wziąć cię i zachować jako pierścionek to jest strzec jako najdroższy klejnot. Jednakże w istocie pieczęć służy akredytowaniu aktów prawnych, identyfikacji własności i upoważnieniu reprezentanta. Tak więc pieczęć zastępuje pełnoprawnie podpis na dokumencie. Jeżeli ktoś komuś darowuje swoją pieczęć, to udziela mu pełnomocnictwa i obdarza pełnym zaufaniem. To, że JHWH chce utożsamić Zorobabela z pieczęcią, jest wyrazem tejże obietnicy. W obrębie Starego Testamentu znajduje się tylko jeden porównywalny tekst: Jr 22,24”²⁸⁴. W Księdze Aggeusza możemy więc mieć do czynienia z dwoma znaczeniami: zarówno z ochroną i zachowaniem (tak jak czyni się to z klejnotami), jak i z upoważnieniem i pełnomocnictwem. Skrywać się tu może pewnego rodzaju pochwała Zorobabela, skierowana doń pociecha, szczególnie jego uhonorowanie, ale i z drugiej strony przeznaczenie do konkretnego zadania. Jeżeli powiąże się ową wypowiedź chociażby ze względu na podobieństwo językowe z fragmentem Ag 2,6-9, to przypuszczać można, iż owym zadaniem, do którego desygnowany został Zorobabel, była odbudowa Świątyni. Temat korespondowałby z głównym przesłaniem Księgi Aggeusza.

Równie interesującą kwestią jest powiązanie wypowiedzi Ag 2,20-23 z Jr 22,24. Zorobabel jako osoba narodzona w niewoli mógł jeszcze znać swojego dziadka. Nie jest też wykluczone, a wręcz bardzo prawdopodobne, że autor Księgi Aggeusza mógł znać wypowiedź Jeremiasza i dokonać świadomej aluzji²⁸⁵. Spotykamy tam przecież identyczne terminy: חותם oraz לקח, chociaż ten ostatni raczej nie w znaczeniu paralelnym do wypowiedzi z Księgi Aggeu-

²⁸³ Tamże, s. 84.

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ K. Seybold, *Die Königserwartung bei Haggai und Sacharja*, Judaica 28 (1972), s. 69-73.

sza²⁸⁶. Przyjmując, że wypowiedź z Księgi Aggeusza stanowi paralelę do wyroczni Jeremiasza, to kolejne odniesienie do nadziei związanej z królewską godnością Zorobabela wydaje się możliwe. Jak podkreśla D. B. Schreiner, wyrocznia o Zorobabelu nie powinna być interpretowana jako negacja czy sprzeciw wobec wypowiedzi Jeremiasza²⁸⁷. Chodzi raczej o pokazanie typologii wskazującej na obecny czas zbawienia. Jak wówczas król z dynastii Dawida skazany był na sąd, tak teraz zarówno dla ludu, jak i dla reprezentanta domu Dawidowego nastąpił czas zbawienia²⁸⁸. Istotny jest też fakt, że motyw teofanii i zbawienia króla jest charakterystyczny dla Starego Testamentu²⁸⁹.

²⁸⁶ Z całą pewnością jednak oba teksty traktowano paralelnie w Syr 49,11.

²⁸⁷ D. B. Schreiner, *Zerubbabel, Persia, and Inner-Biblical Exegesis*, JESOT 4.2 (2015), s. 202.

²⁸⁸ Ciekawy chociaż mało prawdopodobny jest pogląd J. E. Tollington (dz. cyt., s.141nn). Twierdzi ona, że tekst Jr 22,24-30 jest młodszy od wyroczni z Księgi Aggeusza skierowanej do Zorobabela. Wypowiedź z Księgi Jeremiasza jest nieco niezrozumiała. Dlaczego Jeremiasz miałby tak ostro krytykować panującego krótko Jechojachina? J. E. Tollington powołuje się na wypowiedź P. R. Carroll (P. R. Carroll, *Jeremiah*, Philadelphia 1986, s. 437n.441-443), który twierdzi, że wyrocznia w swojej pierwotnej postaci zawiera tylko odniesienie do osoby Jechojachina i wypowiedź o sygnecie. W owym pierwotnym kształcie stanowiłaby pewnego rodzaju wsparcie dla Sedekiasza. Zakończenie jednostki, czyli mowa o ostatecznym, całkowitym końcu dynastii, miałaby pochodzić z czasów późniejszych i stanowić swego rodzaju opozycję w stosunku do nadziei wiązanych z Zorobabelem (z możliwym objęciem przez niego tronu). Tekst mógł powstać także już po tajemniczym zniknięciu Zorobabela i rozprawiać się zapewne z wszelkimi oczekiwaniami dotyczącymi odnowienia monarchii. Wszystko wskazywałoby na to, iż z Zorobabelem wiązano jednak jakieś nadzieje na odbudowę państwa. Koncepcja Carroll nie wydaje się być przekonująca. Główny zarzut, który można jej postawić, jest taki, że teoria ta jest bardziej skomplikowana od opcji tradycyjnej, polegającej na prostym przyjęciu, iż autor Księgi Aggeusza znał i zinterpretował słowa Jeremiasza. Zresztą czy tak ostra krytyka była konieczna już po zniknięciu Zorobabela? Czy samo jego zniknięcie nie było wystarczającym faktem, argumentem uderzającym we wszelkie nadzieje dotyczące restauracji monarchii w Izraelu? Czy Księga Aggeusza wypowiada swoją nadzieję w sposób na tyle jednoznaczny, że domaga się tak ostrej krytyki? Koncepcja, którą przytacza Carroll, pozostanie zawsze tylko i wyłącznie hipotezą, za którą nie przemawiają poważne argumenty.

²⁸⁹ 2 Sm 7,9; Ps 2; 18,18nn (2 Sm 22,18); 20,9; 21,8nn; 89,22nn; 110,1; Iz 8,23nn; Mi 5,3n; Am 9,11n; Jr 30,8-9. K. Seybold, *Die Königserwartung bei Haggai und Sacharja*, s. 69-73.

²⁹⁰ Tak twierdzi K. M. Beyse, dz. cyt., s.14. Por. tekst 2,7: וּמִלֵּאֲלֵי אֶת־הַבֵּית הַזֶּה כְּבוֹד. Zob. też w. 8 tego rozdziału. Beyse wskazuje na 1,8, w którym w słowach וְאֶרְצָהּ־כִּי dopatruje się on właśnie nawiązań do teofanii, a mamy tu wszak powiązanie przyczynowo-skutkowe z odbudową Świątyni.

nością. Nazwanie Zorobabela sygnem oznacza, że został on wyznaczony i wybrany do godności królewskiej, że staje się on jakoby „wezyrem JHWH”²⁹¹. Powierzenie pieczęci może z jednej strony dotyczyć godności danej osoby, jak i przeznaczenia do określonego zadania. Zorobabel może być pełnomocnikiem JHWH, a dostrzegając powiązania z Jr 22,24 i interpretując tekst właśnie w takim kontekście, trzeba przyjąć, iż Zorobabelowi obiecywana jest godność władcy. Kontekst wypowiedzi przypominać może także wyrocznię Natana (2 Sm 7,16; por. 1 Krn 17). Również połączenie terminów „wybrać” i „mój sługa” kojarzy się z tradycją dotyczącą Dawida. Te wszystkie elementy razem wzięte wskazują, że najbardziej prawdopodobną interpretacją jest przyjęcie, że prorok zapowiada Zorobabelowi godność królewską. Oczywiście nie musi to wykluczać innych znaczeń: strzeżenia, pilnowania i zachowania Zorobabela (pociecha po kontrowersji z wrogo nastawioną ludnością tubylczą) czy też stwierdzenia, że Zorobabel jest gwarantem wypełnienia się Bożych obietnic. W interesujący sposób ujął to H. W. Wolff zwracający uwagę nie tyle na ewentualny status Zorobabela, ale na fakt, że Jahwe odezwał się doń: „Zagadnięty jest inicjatorem odbudowy Świątyni, ten, który posłuszny był słowu Aggeusza, który zatroszczył się o miejsce obecności JHWH, o błogosławieństwo JHWH i jego pokój. Właśnie on może się widzieć jako drogocenna ozdoba JHWH, więcej: jako ustanowiony przezeń prawomocny przywódca państwa, jako „sygnet”, tzn. jako poręczyciel dokończenia odbudowy Świątyni i wypełnienia jego obietnic. Jeszcze znajduje się w godzinie czekania, w czasie małych początków. Jednak podczas oczekiwania nie musi się już więcej obawiać działań nieprzyjacielskich. Ujęła go już dłoń JHWH”²⁹².

Kiedy weźmie się pod uwagę strukturę Księgi Aggeusza, widać, że stanowi ona program restauracji Izraela. Głównym jej tematem jest odbudowa Świątyni, która służy odnowie życia ludu poprzez zamieszkanie chwały Bożej w sanktuarium. Do tego ma prowadzić pierwsza (choć niekoniecznie rozumiana w sensie chronologicznym) Boża interwencja polegająca na poruszeniu naturą (2,6nn). Potem - dzięki Bożej obecności - nastąpić ma Boże błogosławieństwo - pokój (2,9). Druga Boża interwencja w naturze, posiadająca

²⁹¹ K. M. Beyse, dz. cyt., s. 56.

²⁹² H. W. Wolff, *Haggai*, s. 85-86.

charakter teofanii ma przywrócić Izraelowi odpowiedni kształt polityczny poprzez przywrócenie monarchy, którym miał zostać Zorobabel.

Autor wypowiedzi z Księgi Aggeusza obiecuje więc Zorobabelowi, wnukowi Jojachina, pochodzącemu z dynastii Dawida, budowniczemu Świątyni, godność królewską. Jednakże wprowadzenie go w urząd królewski zostaje zastrzeżone na przyszłość. Dokona się ono w tym czasie, w którym JHWH nadejdzie i przemieni świat.

2.6. Zbawienie Izraela w Księdze Aggeusza

Najważniejszą sprawą w zwiastowaniu zawartym w Księdze Aggeusza było doprowadzenie do podjęcia prac odbudowy Świątyni. Ażeby zrealizować ten cel, prorok posługiwał się różnymi argumentami. Przede wszystkim zwracał uwagę na stan klątwy, w którym znalazł się lud. W trzech pierwszych wystąpieniach prorockich wychodził on od sytuacji ludu, czyli klęski nieurodzaju spowodowanej suszą, skutkującej niemożliwością zaspokojenia podstawowych potrzeb. Klęska sprzyjała wyrażaniu poglądów, wedle których czas odbudowy jeszcze nie nadszedł. Autor próbował pokazać, że jest dokładnie na odwrót i że lud nie pojął obecnego czasu (widać tu także nawiązanie do tradycji mądrościowej). Czas odbudowy nastąpił i jej zaniedbanie doprowadziło do stanu katastrofy ekonomicznej, była to bowiem kara Boża. Ażeby przejść ze stanu klątwy w stan błogosławieństwa, należało wspólnie podjąć wysiłek odbudowy. Istotne jest, że Księga Aggeusza obiecuje Izraelowi nie tylko wyjście z obecnej niedoli, lecz wraz z powstaniem nowej Świątyni wiąże wszechstronne błogosławieństwo i obietnice: Bożego chwalebnego ukazania się w Świątyni, Bożej obecności i wsparcia. Trzecie z omówionych wyżej wystąpień prorockich (1,15b-2,9) również wychodzi od krytyki przedsięwzięcia wygłaszanej przez Judejczyków, odnoszącej się nie tylko do mało okazałego wyglądu odbudowywanego przybytku („jak nic”), ale i jego znaczenia dla wspólnoty. Prorok odpowiedział, zapowiadając przelicytowanie przez nową Świątynię pod względem wspaniałości starej Świątyni, a także po raz kolejny obiecał, że nowy przybytek zostanie przepełniony Bożą obecnością, czyli chwałą (2,7). Wystąpienie to zapowiada teofanijną ingerencję Boga: „wstrząśnięcie” światem i narodami oraz ustanowienie nowego porządku, w którym do Jerozolimy przybyć mają skarby narodów. Możliwe, że jest to odwrócenie

szkód wyrządzonych przez narody w czasie zniszczenia i rabunku. Ostatnie wystąpienie proroka znajdujące się w 2,20-23 również zapowiada teofanijne „wstrząśnięcie” światem. Tym razem skutkować będzie ono poskromieniem królestw narodów. Druga interwencja Boża będzie miała wymiar jak najbardziej polityczny. Prorok zdawał sobie sprawę, że na drodze do pełnego odnowienia stoją obce imperia, a w pierwszej kolejności imperium perskie. Ażeby na tronie w Jerozolimie mógł zasiąść król, powinna zostać ku temu stworzona polityczna przestrzeń. Kolejna Boża interwencja ma więc przewyżżyć polityczne siły stojące na przeszkodzie ustanowieniu królestwa ze stolicą w Jerozolimie. Po takim usunięciu przeszkód desygnowany zostanie król, którym będzie Zorobabel. Księga Aggeusza nie posługuje się pojęciem מלך, ale poprzez odniesienie się do wyroczni z Jr 22,24 oraz użycie pojęcia עבד wraz z czasownikiem בחר zapowiada nadanie Zorobabelowi godności królewskiej. Interesujące jest, dlaczego prorok wprost nie obiecał objęcia przez reprezentanta dynastii Dawidowej władzy królewskiej. Niewykluczone, że nie było to możliwe z powodów politycznych. Podsumowując można stwierdzić, że obraz zbawienia Izraela według Księgi Aggeusza przedstawia się następująco. Po pierwsze z powodu zaniedbania odbudowy Świątyni, niezrozumienia obecnej sytuacji i braku wspólnego działania lud znajduje się w sytuacji klątwy²⁹³. Zmiana myślenia i odbudowa Świątyni miała prowadzić wprost do wejścia w czas błogosławieństwa, skutkującego najpierw prosperitą ekonomiczną. Następnie Boża obecność, chwała zamieszka w Świątyni, co prowadzi będzie do dalszych zmian. W dalszej kolejności Bóg dokona nagłej teofanijnej zmiany porządku świata, która będzie prowadzić do przypyływu bogactw narodów. Ostatni etap odnowy Izraela to teofanijne wstrząśnięcie króle-

²⁹³ E. Assis interpretuje zwiastowanie Księgi Aggeusza w sposób psychologiczny. Według niego postawa ludu nacechowana była pesymizmem, lud miał być przekonany, że znajduje się w sytuacji klątwy. Prorok miał więc – w przeciwieństwie do zwiastowania proroków klasycznych – przekonywać lud o Bożym wsparciu i o wielkim znaczeniu Świątyni. Zob. E. Assis, *The Temple in the Book of Haggai*, JHS 8 (2008), s. 2-10; tegoż, *To Build or not to Build: A Dispute between Haggai and His People*, ZAW 119 (4/2007), s. 514-527. Bez wątpienia warunki ekonomiczne były trudne, wydaje się jednak, że prorok dopiero musiał wytłumaczyć ludowi, iż ten znajduje się w stanie klątwy, zaniedbując odbudowę Świątyni. Zwiastowanie proroka polegało raczej na religijnym wytłumaczeniu sytuacji bazującym na teologii Syjonu.

stwami, które będzie skutkować objęciem władzy królewskiej przez Zorobabela. W ten sposób przywrócone zostanie królestwo w Jerozolimie. Aggeusz przedstawił program odnowy Izraela, ale wizja przyszłości miała w dużej mierze charakter restauracyjny: jak przed wygnaniem, tak i w przyszłości funkcjonować miała Świątynia, w której w szczególny sposób przebywałaby Boża chwała, jak przed wygnaniem, tak i w przyszłości będzie istnieć królestwo. Jednak zapowiadana przyszłość ma być wspanialsza. Przyszła chwała, czyli wspaniałość Świątyni miała być większa od uprzedniej, narody zaś – dobrowolnie lub nie – miały przyczyniać się swoim bogactwem do bogactwa Świątyni²⁹⁴. Oczekiwanie Aggeusza było oczekiwaniem bliskim, wszystko miało się zrealizować za „małą chwilę” (2,6). Prorok rozumiał, że podjęcie wspólnego wysiłku przy odbudowie pozwoli „ludowi Bożemu zachować swoją tożsamość, zarówno religijną, jak i narodową”²⁹⁵.

Kronikarski redaktor starał się przedstawić problematykę obietnic Księgi Aggeusza w sposób bardziej abstrakcyjny. Postawił on obok Zorobabela arcykapłana Jozuego zapewne z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że w jego myśli Świątynia zajmowała centralne miejsce, a jej głównym przedstawicielem był arcykapłan. Po drugie może wynikać to z roli, którą w myśli redaktora pełnił przywódca – od ich postawy i decyzji zależą postawy i los ludu. Po trzecie wiadomo, że redaktor kronikarski odpowiedzialny był także za redakcyjne opracowanie Księgi Zachariasza 1-8, gdzie (w rozdziałach 3, 6, a może i 4) arcykapłan i „Latorośl” występują obok siebie. Wprowadzenie postaci Jozuego mogło więc służyć unifikacji obu dzieł i ich przesłania. Oprócz przywódców adresatami poselstwa była „reszta ludu”, nie zaś cały lud, do którego zwracał się Aggeusz (np. 1,12). Stoi za tym przekonanie, że prawdziwy lud Boży składa się z tych, którzy doświadczyli niewoli babilońskiej i z niej powrócili, tworząc odnowioną wspólnotę. Redaktor rozwinął także myśl proroka dotyczącą powodów nieszczęsnego stanu Judejczyków. To nie zaniedbanie odbudowy Świątyni było najważniejszą tego przyczyną, lecz odstępstwo od Boga. Zaniedbanie odbudowy było już konsekwencją odstępstwa, w

²⁹⁴ Motyw przyszłego przelicytowania najchwalebniejszej przeszłości po nieszczęściu wygnania występował we wcześniejszym profetyzmie z okresu niewoli, np. u Deuteroizajasza (Iz 40,3-4.10; 41,18-19; 43,19-20; 52,12).

²⁹⁵ M. Parchem, *Znaczenie i funkcje świątyni w Księdze Aggeusza*, CT 82 (4/2012), s. 74.

którym tkwił lud. Dlatego też redaktor używa pojęć charakterystycznych dla pola znaczeniowego związanego z nawróceniem. Lud nie chciał się nawrócić (Ag 2,17), ale pod wpływem poselstwa proroka „wysłuchał głosu” Boga (Ag 1,12). Kronikarski redaktor podał także uzasadnienie dla zbawczych planów Boga. Otóż obietnice zostaną zrealizowane ze względu na przymierze zawarte na Synaju (Ag 2,5). Widać tu istotną różnicę w porównaniu z dokumentem kapłańskim, który uzasadnia nadzieję na dobrą przyszłość, powołując się na przymierze z praojcami (1 Mż 17). Jeżeli wystąpienie 2,15-19 zostało przesunięte za 2,10-14 na drugim etapie redakcji kronikarskiej, to dla redaktora warunkiem błogosławieństwa byłoby zdystansowanie się od grup, które – z trudnych do zrozumienia powodów – uznawane są za nieczyste²⁹⁶. Realizacja błogosławieństwa byłaby więc nie tylko zależna od nawrócenia skutkującego odbudową Świątyni, ale także od posłuszeństwa w aspektach czystości i wierności kultowej.

²⁹⁶ Egzegeza wystąpienia 2,10-14 wykracza poza ramy tej pracy. Istnieją dwa rodzaje interpretacji pojęcia „nieczystego ludu”. W pierwszym przypadku krytykowany lud utożsamiany byłby z Judejczykami, a nieczystość byłaby powodowana brakiem Świątyni i funkcjonującego kultu ofiarniczego (tak np. M. Leuenberger, dz. cyt., s. 203-204; H. G. May, *This People and this Nation in Haggai*, VT 18 (1968), s. 196; J. J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs. Entstehung und Komposition*, Berlin 2006, s. 303). Drugi rodzaj interpretacji to próby doszukiwania się grupy obcej, najczęściej mieszkańców Samarii i łączenia wypowiedzi prorockiej z historią Ezd 4,1-5 (np. O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, s. 524-526, W. A. M. Beuken, dz. cyt, s. 70; H. W. Wildberger, *Dodekaproheton* 6..., s. 71-74). Ta pierwsza interpretacja wydaje się mniej prawdopodobna m.in. z powodu bardzo radykalnej oceny „nieczystego” ludu, innego uzasadnienia negatywnej oceny niż w pozostałych wypowiedziach księgi odnoszących się do Judejczyków i innej terminologii np. wprowadzenia rzeczownika נָאָץ.

3. Zbawienie Izraela według Księgi Zachariasza 1-8

3.1. Wprowadzenie do Księgi Zachariasza 1-8

Księga Zachariasza podzielona jest datami stanowiącymi wprowadzenia do poszczególnych jej części i występującymi po nich formułami pojawienia się słowa (1,1; 1,7 i 7,1). Pierwsza część (1,1-6) zawiera wyrocznię Bożą wzywającą lud do nawrócenia; druga (1,7-6,15) cykl ośmiu wizji, natomiast fragment 7-8 jest zbiorem różnych słów prorockich, zawierającym m.in. kazanie o poście (7,5-7). Część środkową można podzielić w sposób następujący²⁹⁷:

- 1,7-17 – wizja I: jeźdźcy i konie + słowa zbawienia dla Jerozolimy
- 2,1-4 – wizja II: cztery rogi i czterech kowali
- 2,5-17 – wizja III: człowiek ze sznurem mierniczym + zapowiedź powrotu z niewoli
- 3,1-10 – wizja IV: oczyszczenie arcykapłana Jozuego + słowa zbawienia dla Jozuego
- 4,1-14 – wizja V: świecznik i dwóch „synów oleju” + słowa zbawienia dla Zorobabela
- 5,1-4 – wizja VI: unoszący się zwój
- 5,5-11 – wizja VII: kobieta w efie
- 6,1-15 – wizja VIII: cztery wozy (1-8) + koronacja Jozuego (9-15)

Pierwsze pytanie, które się narzuca czytającym tę księgę, dotyczy miejsca czwartej wizji w całym kompleksie wizji Księgi Zachariasza. Nie można oprzeć się wrażeniu, że w obecnej postaci cykl wizji posiada dwa punkty kulminacyjne – mianowicie wizję czwartą i piątą. W całym cyklu znajduje się osiem wizji, ale liczba ta nie odgrywa – w przeciwieństwie do liczby siedem – istotnej roli w tej części księgi. Wizja czwarta zdaje się zakłócać także symetrię całej kompozycji.

²⁹⁷ Por. E. Zenger, *Das Buch Sacharja*, w: E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik..., *Einleitung in das Alte Testament*, s. 526.

Bez wizji czwartej układ całości posiada charakter symetryczny i przedstawiać się może w sposób następujący²⁹⁸:

V „Oczy Boże i dwaj synowie oleju”

III zmierzenie Jerozolimy

VI oczyszczenie Jerozolimy

II zagrożenie zewnętrzne (wrocie
narody)

VII zagrożenie wewnętrzne (odesła-
nie nieprawości)

I Boże panowanie (odpoczynek
narodów)

VIII Boże panowanie (odpoczynek
Boży)

Między odpowiadającymi sobie wizjami znaleźć można również dalsze paralele²⁹⁹. Według obrazu pierwszej wizji Bóg decyduje się wkroczyć w świat (1,15), według ostatniej (VIII) wizji owo wkroczenie doszło do skutku (6,8). Wizja I opisuje przybycie koni z wędrówki po świecie, wizja ostatnia opisuje wyruszenie rumaków w świat. Wizja II zawiera przesłanie w formie negatywnej – traktuje o poskromieniu narodów, natomiast wizja następna (III) przesłanie pozytywne – mówi ona o Bożej obecności w Jerozolimie. Podobną kolejność odnajduje się w także w wizjach następujących po centralnej wizji V. Wizja VI jest ujęta w formie negatywnej. Traktuje ona o poskromieniu złodziei i krzywo-przysiężców za pomocą klątwy. Wizja VII posiada przesłanie wyrażone w formie pozytywnej – wina zostaje umieszczona w efie, dla której budowana jest świątynia w Babilonii. Wizja czwarta zdaje się kolidować - zarówno w swojej

²⁹⁸ Por. schemat w: E. Zenger, dz. cyt., s. 527 i E. Gese, *Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch*, ZTK 70 (1973), s. 36.

²⁹⁹ E. Gese, dz. cyt., s. 36.

treści, jak i w formie - z przesłaniem całości, dlatego często uznawana jest za tekst dołączony później do pierwotnej kompozycji siedmiu widzeń³⁰⁰.

Kolejny problem literacki stanowi tekst zawarty w 6,9-15. Nie jest on częścią ostatniej wizji, nie wydaje się także, aby jednostka należała do gatunku wizji, raczej ma się tu do czynienia z czynnością symboliczną. Z tekstem wizji IV fragment ma tyle wspólnego, że traktuje o Jozuem i Latorośli.

Powstaje także pytanie dotyczące związku między wizjami a dołączonymi do nich wyroczniami. Dotyczy to 1,16n; 2,10-17; 3,7-10; 4,6aβ-10a. W części trzeciej (7-8), zawierającej różnego rodzaju słowa prorockie, zauważa się, że odpowiedź na pytanie dotyczące postu z 7,3 znajduje się w 8,19.

O. Eißfeldt przypisuje zdecydowaną większość materiału księgi oraz jego kompozycję samemu prorokowi³⁰¹. Dostrzega zróżnicowanie osób gramatycznych w narracji. Wersety zawierające daty traktują o proroku w 3 osobie. Możliwe więc, że prorok pragnął uzyskać w ten sposób wrażenie większej obiektywności (tak jak miało to miejsce w przypadku Księgi Aggeusza). Poza tym w księdze obecne są fragmenty wprowadzane przez formułę pojawienia się słowa, w których prorok wypowiada się w 1. osobie, a które nie należały do pierwotnej kompozycji. Zaliczyć do nich można 4,8-10a; 6,9-14; 7,4-14³⁰². Oprócz powyższych fragmentów spotyka się teksty wyróżniające się treściowo i nie pasujące do kontekstu, w którym są one obecnie usytuowane. Dotyczy to 2,10-17 oraz 3,8.9. Występujące często w 8,1-14 formuły pojawienia się słowa sugerują, że w tych przypadkach chodzi o włączenie do wcześniejszej kompozycji proroka innych jego słów, co mógł uczynić sam lub zrobił to któryś z jego uczniów³⁰³.

J. E. Tollington twierdzi, że od proroka nie pochodzą 4,12 i 8,23, natomiast proces redakcji księgi wyglądałby w taki sposób, że w pierwszej kolejności musiał zostać spisany cykl wizji proroka³⁰⁴. Następnie do wizji pierwszej i czwartej dołączono wyrocznie: 1,14-17 zawierające trzy wyrocznie 1,14b-15; 1,16 i 1,17a oraz 3,8-10 z wyroczniami 3,8; 3,10; 3,10. W dalszej kolejności dodano rozdziały zamykające księgę (7-8) wraz ze słowami wprowadzającymi

³⁰⁰ Kwestia będzie dokładniej analizowana w podrozdziale 3.3.6 zajmującym się Za 3,1-10.

³⁰¹ O. Eißfeldt, dz. cyt., s. 530-533.

³⁰² Tamże, s. 530.

³⁰³ Tamże, s. 533.

³⁰⁴ J. E. Tollington, dz. cyt., s. 23-47.

(1,1-6), wypowiedź znajdującą się w 2,10-17 oraz 6,15. Następnie dodany został fragment 4,6aβ-10a, ewentualnie przeniesiony ze swojej pierwotnej pozycji³⁰⁵. Wkrótce po tym dołączony został tekst 3,8-10 oraz 8,23, nie da się natomiast ustalić, kiedy miało miejsce dodanie 4,12³⁰⁶.

P. I. Redditt także broni Zachariaszowego autorstwa większości tekstów³⁰⁷. Według niego księga przeszła przez trzy główne etapy redakcyjne. Najstarszą część stanowią wizje nocne. Nie należy traktować wyroczni dołączonych do wizji jako późniejszych dodatków, ponieważ gatunek wizji często zawiera wyrocznie³⁰⁸. Do cyklu wizji nie należał fragment 4,6aβ-10a. Natomiast Za 6,9nn nie powinien być uznawany za wtórny³⁰⁹. Zawierają one polecenie sporządzenia koron z kruszców podarowanych przez wygnańców i umieszczenia ich w Świątyni jako pamiątki. Wtórny byłby natomiast fragment 11b-13. W pierwotnej postaci zbioru cyklu wizji nie byłoby także wizji czwartej, czyli 3,1-10. Wszystkie te wtórne fragmenty odpowiadają drugiemu etapowi redakcji³¹⁰. Związany byłby on z początkiem odbudowy Świątyni i stanowiłby program restauracji kultu na górze Syjon. Teksty te posiadają główną wspólną cechę – są zainteresowane Zorobabelem i Jozuem oraz ich przyczynkiem do odbudowy Świątyni. Za ową poszerzoną „edycję” cyklu wizji mógł być odpowiedzialny sam prorok. Trzecia redakcja księgi miała miejsce zapewne między dniem, na który wskazuje data z 7,1, a ukończeniem odbudowy Świątyni w 516 roku. Trzeci redaktor odpowiedzialny byłby za fragmenty 1,1-6 i 7-8.

Jeszcze inaczej widzi powstawanie księgi K.-M. Beyse³¹¹. Według niego wyrocznie, które należą obecnie do wizji, zostały do nich dodane później. Za-

³⁰⁵ Fragment ten jest dla J. E. Tollington dowodem na to, że ostateczna w zasadzie redakcja księgi miała miejsce wcześniej, może jeszcze za działalności Zachariasza. Zorobabel znika ze sceny politycznej w Judzie stosunkowo wcześniej, nie byłoby więc rzeczą sensowną włączanie w wizję tekstu wiążącego jakiegokolwiek poważniejsze nadzieje z jego osobą chyba, że jeszcze w okresie sprawowania przezeń swojej funkcji (tamże, s. 44).

³⁰⁶ Tamże, s. 47.

³⁰⁷ P. I. Redditt, *Haggai, Zechariah and Malachi*, Grand Rapids 1995, s. 38-43.

³⁰⁸ Tamże, s. 39. Redditt powołuje się na artykuł O. B. Long, *Two Questions and Answer Schemata in the Prophets*, JBL 90 (1978), s. 129-139.

³⁰⁹ P. I. Redditt, dz. cyt., s. 41.

³¹⁰ Tamże, s. 42.

³¹¹ K.-M. Beyse, dz. cyt., s. 68-70

charyasz spisał swoje wizje bez tej z rozdziału 3, w dalszej kolejności uzupełnił je o teksty 6,9-14 i 7,1-3 oraz 8,18-19³¹². Następnie redaktor poszerzył je o fragmenty 1,16-17; 2,10-17; 4,6ab-10a; 6,15a.b; 7,4-14; 8,1-17. Dalej umieścił na początku księgi kazanie pokutne 1,2-6 i ukształtował daty 1,7 i 7,1 na wzór 1,1. Zakończenie księgi stanowi dodane później zakończenie 8,20-23 przypominające Iz 2,2-3 oraz Mi 4,1-3, które zapewne nie ma już nic wspólnego z nauczaniem Zachariasza.

Podobnie jak w przypadku Księgi Aggeusza W. A. M. Beuken dokonał bardzo dokładnej analizy literackiej Księgi Zachariasza 1-8³¹³. Jego zdaniem Za 1,1 pochodzi od ostatecznego redaktora księgi, który dokonał jej edycji po dokonaniach redaktora kronikarskiego. W tekście zaskakuje bowiem wprowadzenie daty przez יהי ויהי oraz brak tytułu נביא³¹⁴. Bardzo nietypowe jest także podzielenie daty przez formułę pojawienia się słowa. Za 1,3-6 to tzw. kazanie kapłańskie czy lewickie³¹⁵, przy czym spotyka się w tym fragmencie tradycje wcześniejsze³¹⁶. W. 2 ma być autentyczny, natomiast w w. 6b. zawarte zostało kronikarskie podsumowanie historyczne.

W ostatnich dwóch rozdziałach księgi (Za 7-8) również znajduje się kronikarskie opracowanie zastanego wcześniej materiału. Za 7,2-4 może wywodzić się od Zachariasza³¹⁷. Redaktor wykorzystał te słowa jako wprowadzenie do kazania kapłańskiego, które zawierało się pierwotnie w 7,11-14. W. 7 łączy poprzedni fragment z właściwym kazaniem i wywodzi się od ostatecznego redaktora, późniejszego jeszcze niż autor kazania. W. 8 stanowi głosę, natomiast w. 9 i 10 – zawierające podsumowanie społecznego zwiastowania wcześniejszych proroków i wykazujące bardzo dużo podobieństw do Za 8,16n – pochodzą

³¹² Tamże, s. 69.

³¹³ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 84-183.

³¹⁴ Tamże, s. 138-139.

³¹⁵ Termin „kazanie lewickie” wprowadził G. von Rad w odniesieniu do niektórych pasażów Ksiąg Kronik. Jednakże nie istnieją poważne dowody na to, że kaznodziejstwem w okresie drugiej Świątyni zajmowali się lewici. Pojawia się więc pytanie, czy nie lepiej jest mówić o kazaniach świątynnych czy tekstach odzwierciedlających zwiastowanie w Świątyni. Zob. R. Mason, *Some Echos of the Preaching in the Second Temple. Tradition Elements in Zechariah 1-8*, ZAW 96.2 (1984), s. 227-235, a szczególnie s. 226.

³¹⁶ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 111-115.

³¹⁷ Tamże, s. 115-119.

od samego Zachariasza. Rozdział 8 zawiera luźny zbiór słów prorockich, z tym że wypowiedź z w. 6 jawi się Beukenowi jako dodatek późniejszy, ponieważ występuje ona po pytaniu spornym (*Streitfrage*), które stanowić mogło pierwotnie zakończenie wyroczni prorockich³¹⁸. Z tradycji bliskiej Księgom Kronik pochodzi kazanie kapłańskie 9-13 oraz fragment 14-17. W rozdziale 8 prorokowi przypisać można w. 18 i 19. Są one odpowiedzią na pytanie zawarte w 7,3, chociaż W. A. M. Beuken zwraca uwagę na problematyczność 19b i sugeruje, że możliwe było jednak także późniejsze wprowadzenie tego fragmentu w celu połączenia wypowiedzi z w. 16-17³¹⁹. Hipotetycznie mogła również istnieć jednostka w kształcie 18.16b.17.19a³²⁰. Za fragmentem 14-17 umiejscowiona została pierwotna pointa z rozdziału 7, następnie zaś wprowadzono dwa słowa prorockie 20-22 oraz 23³²¹.

W przypadku cyklu wizji W. A. M. Beuken akceptuje późne pochodzenie rozdziału trzeciego, w którym jednakże w. 6 i 7 są dodatkiem jeszcze późniejszym, wywodzącym się ze środowiska „lewickiego”³²². Rozdział 3 zawiera wiele paraleli do przedstawienia postaci arcykapłana Jozuego czy kapłaństwa w ogóle w materiale kronikarskim, lecz świadczy to raczej o tym, że wizja rozdziału 3 stała się inspiracją dla Kronikarza³²³. W przypadku wizji piątej nie należy traktować fragmentu 4,6aβ-10a jako dodatku – był to raczej element składowy wizji, z tym że inne było pierwotne ułożenie materiału zawartego w tym rozdziale. Pierwotnie wizja kończyła się na w. 7, następnie dodany został fragment 9-10a³²⁴. Kolejnym etapem było wprowadzenie w. 11, 13 i 14, które dokonały interpretacji wizji: powiązały ją z osobami dwóch „synów oleju”. W końcu umieszczono w. 10b przed w. 11., przez co jednostka uzyskała obecny kształt. W. A. M. Beuken uważa, że pierwotnie nie mogło chodzić o koronowanie dwóch osób – Jozuego i Zorobabela³²⁵. Taka podwójna koronacja byłaby bowiem niemożliwa we wczesnym okresie powygnaniowym. Bardziej prawdopodobne wydaje się już symboliczne koronowanie Jozuego, niejako w miejsce

³¹⁸ Tamże, s. 178-179.

³¹⁹ Tamże, s. 141-142.

³²⁰ Tamże, s. 173.

³²¹ Tamże, s. 178-180.

³²² Tamże, s. 309.

³²³ Tamże, s. 311-312.

³²⁴ Tamże, s. 264.

³²⁵ Tamże, s. 275.

Zorobabela³²⁶. W. 12-13 opierają się na tradycji deuteronomistycznej. W pierwotnym tekście wizji – tak jak w wersji LXX – kapłan, czyli Jozue, zasiadał po prawicy Latorośli³²⁷. W części obejmującej kompleks wizji tekst 2,10-17 spełnia podobne zadanie jak fragmenty 4,8-10(a) i 6,9-15a, które podsumowują poprzednie wizje³²⁸. Niesłuszne jest więc traktowanie tych fragmentów jako wtórnych. Podobnie ma się rzecz z wyrocznią 1,16n. Nie została ona dodana do tekstu księgi później, lecz stanowi integralną część pierwszej wizji³²⁹. Która zatem z powyższych opcji wyjaśniających problemy literackie Księgi jest najbardziej prawdopodobna?

Pierwotną, najstarszą część księgi tworzyły najprawdopodobniej wizje. Stanowią one najbardziej zwarty element rozdziałów 1-8 i są strukturą, na której opierają się także pozostałe teksty, noszące cechy dodatków, komentarzy i uzupełnień. W pierwotnym kompleksie wizji nie było tej z rozdziału trzeciego, przedstawiającej oczyszczenie arcykapłana Jozuego. Do takiego wniosku dochodzi się przede wszystkim z powodu zakłócenia symetrii cyklu wizji i utraty punktu kulminacyjnego. Zrozumiałe wydaje się również, że wizji mogło być siedem. Liczba ta była istotna dla Księgi Zachariasza (Za 4,2), natomiast liczba osiem nie odgrywa w niej żadnej roli. Wizja z rozdziału 3 różni się pod względem formy od pozostałych wizji³³⁰. W swojej treści wykazuje ona także podobieństwa do nienależącego do kompleksu wizji fragmentu 6,9-15. Pierwotnie kompleks wizji nie zawierałby również wyroczni 2,10-17; 4,6aβ-10a; możliwe, że także 1,16n oraz 4,12. Za 4,6aβ-10a.12 daje się łatwo wyodrębnić dzięki klasycznym kryteriom krytyki literackiej³³¹. Podobnie jest z pozostałymi wyroczniami.

³²⁶ Tamże, s. 275-276.

³²⁷ Tamże, s. 276-282.

³²⁸ Słowa 2,10-17 stanowią podsumowanie pierwszych trzech wizji Zachariasza. Wyrocznia w rozdziale 4. dotyczy dokończenia budowy Świątyni i stanowi podsumowanie i interpretację wizji IV i V. Fragment 6,9-15a zdaje się odnosić do ostatniej, a może i do całego cyklu wizji, wskazuje bowiem na pierwsze konsekwencje i początek realizacji udzielonej w wizjach obietnicy. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 317.

³²⁹ W. A. M. Beuken uważa, że słowo JHWH zbudowane jest na schemacie uzasadnienie (14n) – zapowiedź (16n) spotykany w innych tradycjach biblijnych np. Iz 28,16; Jr 31,31-34; Oz 11,9 (s. 242n).

³³⁰ Forma wizji i różnice w porównaniu z pozostałymi wizjami zostaną omówione w podrozdziale 3.2.2.

³³¹ Problemy literackie analizowane są w podrozdziale 3.3.7.1

Wizja centralna (Za 4) przedstawiała zjednoczony lud Boży (Juda i Izrael) skupiony wokół swojego Boga, symbolizowanego przez świecznik. W następnym, drugim etapie redakcji dodano najprawdopodobniej wizję rozdziału 3 oraz fragment 6,9-15. W obu tych tekstach ma się do czynienia z tematyką urzędu kapłańskiego, którego istnienie i funkcjonowanie ma gwarantować także nadejście władzy świeckiej, mniej lub bardziej związanej z osobą Zorobabela. Na etapie tym ujawnia się zainteresowanie odbudową Świątyni dokonaną przez perskiego namiestnika. Tematyka ta wskazuje na fakt, że teksty powstały w miarę wcześniej, a mianowicie w okresie odbudowy Świątyni. Podczas kolejnego, trzeciego już etapu redakcji do księgi dołączono wyrocznie proroka. Te o różnorodnej tematyce odnajduje się obecnie w rozdziałach 7 i 8. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że także wówczas wpleciono wyrocznie w część zawierającą wizje. Nie zostały one zawarte na końcu księgi, ponieważ ich treść nadawała się do tego, aby umieścić je pośród wizji, poza tym umożliwiały to wcześniej wprowadzone teksty w rozdziale 3 i w 6,19-15. Fragment 4,6aβ-10a mógł zostać dodany po tym, kiedy symbol świecznika kojarzył się coraz bardziej ze Świątynią i jej odbudową – w ten sposób obraz drzew zinterpretowano jako dwóch „pomazańców” – Jozuego i Zorobabela i włączono słowa prorockie, traktujące o dokończeniu odbudowy przy udziale Zorobabela³³². Taka zmiana pierwotnego znaczenia wizji mogła się dokonać także pod wpływem wprowadzonych wcześniej fragmentów 3 i 6,9-15. Również wtedy – z powodu treściowego podobieństwa – wprowadzono fragment 2,10-17 podsumowujący pierwsze trzy wizje, prawdopodobnie także wyrocznie 1,16n. Niewykluczone, że wyrocznia 1,14-15 pochodzi od samego proroka albo z czasu bliskiego prorokowi. Nie zdradzają one cech typowych dla redaktora kronikarskiego, a pasują do treści wizji drugiej. W dalszej kolejności miała miejsce czwarta redakcja, która wywodziła się ze środowiska kronikarskiego i była odpowiedzialna także za opracowanie Księgi Aggeusza. Do cyklu wizji redakcja ta wprowadziłaby *passus* 3,6n³³³. We fragmencie opisującym symboliczną koronację od tego redaktora pochodziłby 6,15b³³⁴. W pozostałych kwestiach można zgodzić się z W. A. M. Beukenem. Redakcja kronikarska odpowiedzialna byłaby także za wprowadzenie słów 1,1-6, wykorzystujących treści świątynnego zwiastowania, z tym

³³² Należy odrzucić teorię W. A. M. Beukena o pierwotnym kształcie wizji rozdziału 4. Argumenty przeciwko niej przytaczane są w podrozdziale 3.3.7.1.

³³³ Zob. s. 81. 92-97.

³³⁴ Zob. s. 151.

że niewykluczone jest, iż fragmenty 1,1 i 6b pochodzą z drugiego etapu tejże redakcji. W rozdziale 7 kronikarski redaktor odpowiedzialny byłby za datowanie w w. 1, kazanie świątynne zawarte w w. 11-14, oraz w. 7, z tym że jest on późniejszy od samego kazania. Autentyczne w. 4-6 zostały potraktowane jako wstęp do kazania, dlatego też w następnym rozdziale do proroka należą fragmenty 8,9-13 i 14-17. Wówczas również nastąpiłoby oddzielenie odpowiedzi z 8,19 od pytania zadanego w 7,3. W przypadku Za 7,6 pojawiają się wątpliwości dotyczące autentyczności. Dwa ostatnie rozdziały księgi zdradzałyby więc co najmniej trzy redakcje, przy tym należy się liczyć przynajmniej z dwoma etapami redakcji kronikarskiego *milieu*.

Dlatego że w Księdze Zachariasza 1-8 dominującą częścią jest cykl wizji nocnych (Za 1,7-6,8), to w miejscu tym warto poświęcić uwagę prorockiemu gatunkowi wizji. Wizje są typowymi formami prorockimi Starego Testamentu, które generowane były przez środowiska prorockie w sytuacjach potrzeby przekazania poselstwa od Boga.

Budowę wizji sprowadzić można do następujących elementów:

1. Wprowadzenie zawierające formułę wprowadzającą i informujące o otrzymaniu widzenia.
2. Przedstawienie widzenia.
3. Pytanie Boga o treść prorockiego widzenia.
4. Odpowiedź proroka (powtórzenie treści widzenia).
5. Interpretacja widzenia.

Wizje Księgi Zachariasza zaliczają się do grupy wizji symbolicznych ST (np. Am 7,7-9; 8,1-3; Jer 1,11-12; 1,13-19; 24; Za 1,7-17; 2,1-4; 4; 5,1-4; 6,1-8, Dn 7 i 8)³³⁵. S. Niditch pragnie odnaleźć rozwój formy wizji na przestrzeni cza-

³³⁵ S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Harvard 1983, s.1. W. A. M. Beuken przejmuje klasyfikację F. Horsta i określa wizję mianem wizji symbolicznej słowa (*Wortsymbolvision*). Ten typ wizji może być podzielony na dwa rodzaje. Pierwszy rodzaj to Am 7,7-9; 8,1-3; Jr 1,11-12 i 1,13-19. Do interpretacji wizji dochodzi poprzez grę słów lub asonans. Do drugiej grupy zaliczyć można takie wizje, w przypadku których nie ma tego rodzaju związku pomiędzy słowem będącym nazwą symbolu a interpretacją, tak że obraz pragnie zwrócić szczególną uwagę na słowo JHWH, które jest podsumowaniem wizji – wizja jest niejako dlań tylko wprowadzeniem. W tym przypadku obraz wizji służy przedstawieniu zapowiadanej rzeczywistości. Jednak o ile wizję polegającą na asonansie czy grze słów można na-

su. Etap pierwszy reprezentowany był przez Am 7,7-9; 8,1-3; Jer 1,11-12; 1,13-19 i 24³³⁶. Wizje tego stadium posiadały jako cechy składowe dokładnie powyższy schemat³³⁷. Drugi etap rozwoju gatunku reprezentowany jest przez pięć wizji Księgi Zachariasza (1,1-17; 2,1-4; 4; 5,1-4 i 6,1-8). Charakteryzuje się on rozbudowanymi dialogami. Prorok sam stawia pytania, staje się nawet jakby antagonistą Boga. Wizja w większym stopniu nabiera charakteru przepowiadania przyszłości. Trzeci etap rozwoju wizji symbolicznej widoczny jest w Dn 7 i 9 oraz w 2 Bar 35-43 i 4 Ezd 11,1-12,39; 13,1-53. Jeszcze bardziej rozwinięty został tutaj element narracyjny, element przepowiadania przyszłości. Spotyka się na tym etapie rozwoju gatunku wizji opisy stanów emocjonalnych wizjonera. Symbole są same w sobie zawile i niejasne, mają charakter mitologiczny³³⁸.

Udzielenie odpowiedzi na pytanie o historyczną ewolucję gatunku domagałoby się odrębnych obszernych studiów, trudno jest rzec, czy można w owych trzech stadiach dopatrywać się jakichś ścisłych wzorów wyznaczających rozwój gatunku. Raczej wskazać można tylko na pewne bardzo ogólne cechy. Z pewnością jednak najstarsze wizje klasycznego proroctwa mają formę typową dla stadium pierwszego, natomiast wizje późniejsze, młodsze, zaczynają odbiegać coraz wyraźniej od tych pierwszych.

zwać „*Wortsymbolvision*”, to nazwanie tak drugiej kategorii może budzić sprzeciw. Czy bowiem inne wizje nie służą wprowadzeniu słowa Jahwe? Czy w innych wizjach nie ma również ścisłego połączenia ze słowem JHWH? Każdą wizję symboliczną, zawierającą słowo Jahwe można przecież w ten sposób nazwać. O wiele słuszniejsze wydawać się może określenie gatunku mianem wizji symbolicznej. S. Niditch, dz. cyt., s.3n. W. A. M. Beuken przytacza klasyfikację F. Horsta na s. 239-258. Por. s. 260nn.

³³⁶ S. Niditch, dz. cyt., s. 9.

³³⁷ Tamże. Tylko w dwóch wizjach z Jr 1 nie występuje przedstawienie widzenia. Treść tego, co zostało zobaczone, zostaje po raz pierwszy przedstawiona podczas odpowiedzi proroka na pytanie Boga.

³³⁸ Tamże, s. 12.

3.2. Prolog do Księgi Zachariasza. Za 1,1-6

Księgę Zachariasza otwiera tzw. kazanie lewickie, znajdujące się w w. 1-6, pochodzące od późniejszego redaktora, który wywodził się z kronikarskiego *milieu*³³⁹. W. 1-3aa stanowią wprowadzenie do mowy proroka ukształtowanej jako mowa Boga, natomiast w. 3ab-6 stanowią treść samego kazania. W w. 1 znajduje się data odnosząca się do miesiąca ósmego drugiego roku panowania króla Dariusza. Werset nie mówi natomiast nic o dniu miesiąca. Dacie tej odpowiada październik lub listopad 520 roku. Po dacie następują dwie formuły: formuła pojawienia się słowa, a następnie formuła posłańca, po której wprowadzana jest mowa Boga, poprzedzająca i wprowadzająca właściwe kazanie. W w. 2 mowa jest o gniewie Bożym na ojców adresatów wypowiedzi. W w. 3 znajduje się polecenie przekazania słów Bożych adresatom wypowiedzi, a następnie rozpoczyna się samo kazanie. W w. 3ab znajduje się wezwanie do nawrócenia kierowane do ludu i obietnica zwrócenia się Boga do ludu. W. 4 przypomina historię zachowania przodków i wzywa współczesnych, aby nie zachowywali się tak jak oni, którzy nie słuchali wezwania do nawrócenia. Kończy się on formułą wyroczni. W. 5 zawiera pytania o miejsce przebywania przodków i życie wieczne proroków. Odpowiedź na nie jest oczywista: przodkowie znajdują się w swoich grobach, a prorocy również nie żyją. Oznacza to, że sytuacja religijna przodków i jej konsekwencje należą do przeszłości i nie determinują obecnej sytuacji. W. 6a zawiera kolejne pytanie retoryczne dotyczące kwestii zrealizowania się słowa Bożego kierowanego do ojców. Również na to pytanie odpowiedź jest oczywista: słowo JHWH dosięgnęło ojców, spadła na nich kara w postaci niewoli babilońskiej. Czasownik *נָשָׂא* w koniugacji hifil występuje w zapowiedziach klątwy w 5 Mż 28,15.45, będącej konsekwencją nieposłuszeństwa i niewypełniania przykazań. Wypowiedź pokazuje więc, że przodków spotkała klątwa zapowiadana w Torze. Dość enigmatyczne jest z kolei znaczenie w. 6b, mówiącego o nawróceniu. Kto miałby się nawrócić? Jeżeli ojcowie, których dotyczą wcześniejsze wersety, to należy zadać pytanie, czy nie ma w takim przypadku sprzeczności z w. 4, który wyraźnie stwierdza, że ojcowie się nie

³³⁹ Fragment nie posiada żadnej z klasycznych form prorockich, występują w niej jednak elementy prorockich zapowiedzi nieszczęścia i zbawienia. W miejscu zapowiedzi sądu i kary znajduje się wezwanie do nawrócenia, w które włączone jest oskarżenie (w. 4). Fragment posiada także warunkową obietnicę zbawienia (w. 3), w miejscu bezwarunkowej zapowiedzi sądu, jak to było w profetyzmie przedwygnaniowym. Zob. C. Westerman, *Grundformen...*, s. 148-149.

nawrócili. Jeżeli wypowiedź jest sprawozdaniem z reakcji ludu na zwiastowanie, a nie kontynuacją mowy proroka, to zadziwia stwierdzenie ludzi o tym, że JHWH postąpił zgodnie z ich postępowaniem i ich czynami, ponieważ nie zostało wyjaśnione, o jakie czyny chodzi. H. G. Reventlow opowiada się za drugą interpretacją³⁴⁰. Według niego w tym przypadku lud wziął sobie zwiastowanie proroka do serca, zaś jego wypowiedź oznacza przyznanie, że Bóg odpowiada sprawiedliwie, stosownie do postępowania ludu. Los ludu nie jest więc zdeterminowany przez postępowanie przodków, a obecne pokolenie ma swoją własną szansę. R. Hahnhart z kolei uważa, że w. 6b stanowi kontynuację mowy kierowanej do ludu³⁴¹. Inaczej mówiąc przodkowie nie byłiby posłuszni Bogu, dosięgły ich konsekwencje, a mianowicie Boża kara, a następnie nawrócili się, przyznając, że nieszczęście, które ich spotkało, było konsekwencją ich własnych czynów. W takim przypadku w. 6b stanowiłby klucz do interpretacji całego fragmentu. Obecnie lud ma odpowiedzieć na wezwanie do nawrócenia, aby nie spotkały go nieszczęścia takie, jak ich przodków w przeszłości. Po przyjęciu interpretacji R. Hahnharta tekst byłby w mniejszym stopniu kohezyjny, nie przystawałyby bowiem do niego pytania retoryczne w w. 5. Jeśli weźmie się również pod uwagę fakt, że według redakcji kronikarskiej Księgi Aggeusza lud nawrócił się do Boga (Ag 1,12), to bardziej prawdopodobne staje się, iż w. 6b jest jednak sprawozdaniem z reakcji ludu, czyli nawrócenia do Boga i przyznania, że Bóg działa wobec ludzi stosownie do ich czynów. Niewykluczone, że 6b pochodzi z drugiego etapu redakcji kronikarskiej. Kazanie lewickie, mówiąc o nowym otwarciu w relacjach Boga i ludu, jest znakomitym wprowadzeniem do części Księgi Zachariasza zawierającej wizję, stanowiącej zapowiedź zbawienia.

3.2. Cykl wizji nocnych

Kompleks wizji nocnych Księgi Zachariasza nie był zaopatrzony w wizję znajdującą się w rozdziale trzecim, a wizja z rozdziału czwartego mieściła się w centrum całego cyklu. Późniejszy redaktor wprowadził wizję z rozdziału trzeciego i dlatego w kanonicznej postaci tekstu zarówno rozdziały trzeci, jak i czwarty nadają główne znaczenie całemu kompleksowi. Jednakże ważne jest

³⁴⁰ H. G. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja ...*, s. 38.

³⁴¹ R. Hahnhart, *Dodekapropheton 7.1 Sacharja 1,1-8,23*, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 31-37.

także zwrócenie uwagi na pozostałe wizje i dołączone do nich wyrocznie, ażeby zrozumieć argumentację autora i kreślony przezeń scenariusz.

Prorok dostąpił wizji w nocy. Jest to stwierdzone wprost w w. 8 (ראִיתִי (הַלֵּילָה)). Noc jest w Starym Testamencie porą szczególną, ponieważ – jak pisze M. Boda – wiąże się tam ona z aktywnościami duchowymi człowieka takimi jak szukanie Boga (Iz 26,9), wychwalanie Go (Ps 42,9), rozmyślanie o Bogu (Ps 77,7), ale też przede wszystkim z otrzymywaniem od Boga objawienia (1 Mż 20,3; 31,24; 46,12; 1 Krl 3,5; Hi 4,13; 33,15; Dn 2,19; 7,2.13)³⁴². Tak więc w Księdze Zachariasza noc staje się czasem objawienia przyszłych losów Izraela i momentem ogłoszenia mu zbawczej obietnicy.

3.3.1. Wprowadzenie do programu odnowy Izraela. Za 1,7-17

W w. 7 znajduje się kolejna data mówiąca o dwudziestym czwartym dniu jedenastego miesiąca Szabat drugiego roku panowania króla Dariusza, co odpowiada dacie 15 lutego 519 roku przed Chr.³⁴³ Werset ten należy do kronikarskiego obramowania księgi. Właściwa wizja zaczyna się od w. 8.

Pierwsza wizja nocna posiada wprowadzenie w Za 1,8aα, w 1,8aβ-b znajduje się przedstawienie widzenia. Po obrazie wizji znajduje się pytanie proroka o jego znaczenie (w. 9a), zaś w 9b-10 odpowiedź na to pytanie zawierająca wyjaśnienie znaczenia obrazu. Wizja uzupełniona jest jeszcze o interakcję między postaciami w w. 12-13, co wykracza już poza formy starszych wizji. Wytlumaczenie wydarzenia z wizji znajduje się w w. 14-17, przy czym nie jest wykluczone, że w. 16-17 pochodzą od kronikarskiego redaktora.

Obraz wizji wydaje się być jasny, niemniej jednak pytania może wzbudzić kwestia osób obecnych podczas wizji. Z w. 9-10 wynika, że jeździec na kasztanowym („czerwonym”) koniu to zarazem angelus interpret (הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בֵּי), natomiast z w. 11 wynika, że pozostałe konie również posiadają swoich jeźdź-

³⁴² M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, Grand Rapids, Cambridge 2016, s. 118. T. Tułodziecki stoi na stanowisku, wedle którego prorok dostępowalby poszczególnych wizji w określonych porach nocy (T. Tułodziecki, *Tożsamość nowego Izraela w Księdze Zachariasza*, Toruń 2014, s. 170). Wizja pierwsza udzielona byłaby wieczorem, druga i trzecia przed północą, czwarta (nie licząc wizji rozdziału 3) dokładnie o północy, piąta i szósta po północy, a siódma o świcie. Pogląd ten nie ma żadnego uzasadnienia w tekście. Księga Zachariasza stwierdza wyłącznie, że prorok dostąpił wizji w nocy.

³⁴³ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. XLVI.

ców. Jeździec na kasztanowym koniu (oraz pozostałe konie i ich jeźdźcy) znajdują się między mirtami w מצולה. Rzeczownik ten oznacza głębokość np. wody lub dołu (Ps 68,23; 69,3.16; 88,7; Ne 9,11), ale może posiadać także znaczenie mityczno-symboliczne i odnosić się do świata podziemnego (Jon 2,4). W tzw. Pieśni Mojżesza w 2 Mż 15 odnosi się do głębin morskich, w których poginęli Egipcjanie. C. L. Meyers i E. M. Meyers tłumaczą ten rzeczownik jako „cień”, wyprowadzając go od rdzenia צלל i bazując na tłumaczeniu Septuaginty³⁴⁴. W tym przypadku konie znajdowałyby się w zacienionym miejscu pośród mirtów. Wydaje się jednak, że nie ma powodu, aby akurat w tym miejscu nadawać rzeczownikowi inne znaczenie niż w pozostałych miejscach biblijnych. Oczywiście w większości przypadków stosowania pojęcia w Starym Testamencie odnosi się ono do głębin wody, lecz nie zawsze, czego przykładem jest Ps 88,7, gdzie chodzi o głębokości, a rzeczownik występuje paralelnie do rzeczownika w pl. תחתיות. Z drugiej strony nie jest wykluczone, że posłużenie się tym właśnie rzeczownikiem może zostać wyjaśnione w kontekście całości obrazu. Nie jest jasne, dlaczego w tekście występują akurat mirty. H. G. Reventlow pisze, że na akkadyjskich pieczęciach występuje przedstawienie mirtów, które znajdują się przy niebiańskiej bramie³⁴⁵. W Księdze Deuteroizajasza w Iz 41,19 i 55,13 mowa jest o mirtach w tekstach traktujących o nadchodzącym czasie zbawienia³⁴⁶. Do bliskowschodnich wyobrażeń o miejscu łączącym ten świat z zaświatami należał motyw zbiegania się świata niebiańskiego ze światem podziemnym symbolizowanym przez wody. Według tekstów z Ras Szamra bóg El rezydował na górze, u stóp której zbiegały się dwie rzeki: jedna ze świata podziemnego, a druga ze świata niebiańskiego³⁴⁷. Podobne wyobrażenie dotyczyło również Jerozolimy. Biblia hebrajska kilkakrotnie mówi o rzece czy rzekach Bożych związanych z Syjonem (Ps 46,5; 65,10; Jl 4,18; Ez 47; Za 14,8; Iz 33,20-21). Najprawdopodobniej więc wizja ukazuje jeźdźców i konie blisko „bramy” między światami, którą zapewne prorok łączy z Jerozolimą³⁴⁸. Kolory koni zapewne nie są przypadkowe, ale w literaturze przedmiotu nie ma zgody co do interpretacji ich znaczenia. W ostatniej wizji Księgi Zachariasza występują konie w czterech kolorach (Za 6,2-3), które powiązane są z czterema stronami świata. Niewykluc-

³⁴⁴ Tamże, s. 109-110.

³⁴⁵ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 41.

³⁴⁶ R. Lux, *Sacharja 1-8*, Freiburg 2019, s. 140.

³⁴⁷ W. H. Schmidt, *Alltestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 293-294.

³⁴⁸ Por. W. Rudolph, *Sacharja*, s. 72.75.

czono, że i w Za 1,8 w pierwotnej postaci tekstu konie były w czterech różnych kolorach i na zasadzie dittografii doszło do powtórzenia barwy czerwonej. Tekst LXX mówi o pięciu koniach, ale wyróżnia ich cztery barwy: *πυρροὶ καὶ ψαροὶ καὶ ποικίλοι καὶ λευκοί*. Niekiedy próbowano łączyć maści koni z poszczególnymi krajami, z których wracały, ale brakuje przemawiających za tym przypuszczeniem argumentów³⁴⁹. C. L. Meyers i E. M. Meyers przytaczają pogląd N. Hareuveniego, wedle którego chodzi tu o kolory roślin w Judei w miesiącu Szewat³⁵⁰. Trudno byłoby jednak zrozumieć, jaki jest związek judzkiej roślinności z niebiańskimi posłańcami, którzy wrócili z inspekcji świata. Inną próbą rozwiązania problemu jest usiłowanie znalezienia znaczenia barw we wcześniejszych tradycjach biblijnych. I tak H. Delkurt próbuje powiązać barwę czerwoną i białą z Iz 1,18 i Ps 51,9 oraz z ideą grzechu i przebaczenia, zaś barwę kasztanową z takimi tekstami jak Iz 5,2; 16,8; 1 Mż 49,11, gdzie występuje rzeczownik *רַק* oznaczający szlachetny rodzaj winorośli i który – we wspomnianym fragmencie Księgi Izajasza – posiada konotacje z zapowiedziami kary³⁵¹. Skojarzenia wydają się jednak zbyt dalekie. Jak pisze R. Lux, motyw winnicy odnosi się do ziemskiego Izraela, trudno byłoby zatem zrozumieć, jak należy powiązać hebrajski rdzeń z niebiańskimi końmi³⁵². Już bardziej prawdopodobne jest, że kolejność barw – od czerwonej poprzez gniadą do białej – kojarzyła się z usunięciem winy, zwłaszcza że w w. 12-13 chodzi o zmianę postawy Boga wobec Jerozolimy i Judy. Jest to jednak na tyle niepewne, że trzeba pogodzić się z myślą, iż znaczenie maści koni w wizji jest nam nieznane. Przypuszczać można także, że pierwotnie w tekście mowa była o czterech barwach, analogicznie do ostatniej wizji Księgi Zachariasza. W takim przypadku można by się zastanowić, czy nie chodzi czasem o cztery strony świata³⁵³.

³⁴⁹ M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, Grand Rapids, Cambridge 2016, s. 121.

³⁵⁰ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 113.

³⁵¹ H. Delkurt, *Sacharjas Nachtgesichte: Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Berlin, New York 2000, s. 43nn.

³⁵² R. Lux, dz. cyt., s. 147.

³⁵³ T. Tułodziecki przytacza pogląd, wedle którego znanym w starożytności planetom, widocznym w czterech różnych częściach nieba, przypisywano określone kolory: Merkuremu czerwony, Saturnowi czarny, Jowiszowi biały, a Marsowi zielony (T. Tułodziecki, dz. cyt., s. 184). Kolor planety Mars miałby zostać zmieniony, aby dopasować go do rzeczywistej maści koni. Interpretacja taka domagałaby się ingerencji na etapie krytyki tekstu polegającej na przyjęciu maści końskich z ostatniej wizji cyklu, a do tego istniałaby i tak niezgodność jednej barwy. Nie jest wykluczone, że

Należy zwrócić uwagę jeszcze na jeden ciekawy motyw. Otóż obraz wizji nie przedstawia podstawowego militarnego zastosowania koni w starożytności tego czasu, czyli ciągnięcia rydwanów. W pierwszej wizji Księgi Zachariasza jeźdźcy musieli dosiadać koni wierzchem. Tego rodzaju oddziały były wykorzystywane w celach zwiadowczych, nie stanowiły zaś głównej siły uderzeniowej. Odpowiada to idei rekonesansu sytuacji na ziemi.

W w. 11 znajduje się odpowiedź udzielana przez jeźdźców spośród mirtów. Mówią oni, że cały świat pozostaje w spokoju (dosłownie „siedzi cicho” כָּל־הָאָרֶץ יֹשֶׁבֶת וְשָׁקֶטָה). Jest to cisza, która nie ma nic wspólnego z pokojem (שָׁלוֹם), chodzi raczej o stan utrwalający marną sytuację Judejczyków. Zarazem – jak pokazują kolejne wizje księgi – jest to cisza przed burzą. W w. 12-13 następuje dialog między aniołem a Bogiem. Anioł zadaje pytanie, jak długo Bóg nie będzie się litował nad Jerozolimą i miastami Judy, na które się wciąż gniewa, a w w. 12bβ wskazuje na okres siedemdziesięciu lat. Ta ostatnia wypowiedź jest nawiązaniem do prorocтва Jeremiasza, który przepowiadał, że niewola i udręka będą trwały siedemdziesiąt lat (Jr 25,11; 29,10), chociaż trzeba przyznać, że motyw siedemdziesięciu lat nie jest w Biblii hebrajskiej wyjątkowy dla tej właśnie księgi prorockiej. Dla Księgi Zachariasza 1-8 ważna była liczba siedem, zaś liczba siedemdziesiąt funkcjonuje w Starym Testamencie jako liczba doskonałości i całkowitości (1 Mż 46,27; 2 Mż 1,5; 24,1.9; 5 Mż 10,22; Sdz 1,7; 8,30)³⁵⁴. W rozmowie z Bogiem anioł przytacza więc argument z Pisma. W. 13 mówi, że Bóg odpowiadał aniołowi „słowami dobrymi, słowami zlitowania”. W ten sposób wizja daje nadzieję na moment przełomu: od ciężkiego spokoju do wyzwalającej zmiany. Niewykluczone, że tu pierwotnie kończyła się wizja, ponieważ wyrocznie są luźno powiązane z obrazem wizji pod względem tematycznym. Takie zakończenie wywoływałoby w odbiorcy pragnienie poznania dalszego ciągu poselstwa, tak więc następne wizje wprowadzane byłyby niejako naturalnie.

konie są różnie umaszczone ze względu na powrót z czterech stron świata, ale nie wydaje się, aby idea ta łączyła się z barwami planet.

³⁵⁴ R. Lux, dz. cyt., s. 154.

3.3.2. Wyrocznie Za 1,14-17

Wyrocznie z w. 14-15 pochodzą z czasu bliskiego prorokowi, niewykluczone, że od samego proroka. Prawdopodobnie wprowadzone zostały na jednym z pierwszych etapów redakcji księgi. W. 14a stanowi wprowadzenie mowy anioła wraz z formułą posłańca (14a), sama zaś mowa Boga przekazywana przez anioła prorokowi znajduje się w w. 14b-15. Wypowiedź jest zbudowana na zasadzie przeciwstawienia: Bóg jest zazdrosny o Jerozolimę i Syjon, natomiast płonie gniewem przeciwko narodom. Zazdrość Boga jest tu pojęciem bardzo specyficznym. Kiedy mowa jest o niej w Starym Testamencie, to najczęściej chodzi o Bożą zazdrość i gniew powodowane przez możliwość bałwochwalstwa popełnianego przez Izrael, czyli wejścia przezeń w relację z innymi bogami (4 Mż 25,11; 5 Mż 32,21, 1 Krl 14,22)³⁵⁵. Jeżeli rdzeń (czy to w formie czasownikowej, czy też rzeczownikowej) odnosi się do aktywności Boga wobec swojego imienia (Ez 39,25), kraju (Jl 2,18) czy jak w przypadku Za 1,14 Jerozolimy i Syjonu, to przybiera ono znaczenie podobne do gorliwości, zapалу w jakiejś sprawie³⁵⁶. W. 15 dokładnie tłumaczy, co oznacza Boża gorliwość wobec Jerozolimy i Syjonu. Skutkuje ona gniewem na narody, które krzywdziły Jerozolimę. Pojęcie „zazdrości” Boga ma tu znaczenie pozytywne dla ludu i niosące nadzieję. W w. 15 wielki gniew na narody przeciwstawiony jest małemu gniewowi Boga na swój lud. W wersecie tym znajduje się motyw częsty w profetyzmie, wedle którego narody będące narzędziami kary w Bożym ręku z własnej inicjatywy poszły za daleko w czynieniu zła (np. Ez 25,12-17; 29,6). W w. 15 czytamy, że narody przyczyniły się do zła (dosł. *עָזְרוּ לָרָעָה*). W. 14-15, które zostały wprowadzone wtórnie, zmieniają znaczenie wizji. O ile sama wizja była niejako preludium do Bożego działania, to wyrocznie z dwóch następnych wersetów konkretyzują ważny dla restauracji Izraela problem, a mianowicie kwestię narodów. Usytuowanie wyroczni nie jest przypadkowe, bowiem wizja druga traktuje o narodach (Za 2,1-4).

W. 16-17 uważane są najczęściej za późniejsze uzupełnienie. Jednakże - jak zaznacza H. G. Reventlow - słownictwo, którym posługuje się autor dwóch wersetów, pasuje do słownictwa w wizji pierwszej³⁵⁷. O sznurze mierniczym

³⁵⁵ M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 146.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ Rdzeń *רחם* pojawia się w w. 12 i 16, mowa o miastach w w. 12 i 17, a czasownik *נחם* w w. 17 i 13. Zob. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 44. Dodać można, że zarówno w w. 17, jak i w w. 13 pojawia się rdzeń *טוב*.

mowa jest w wizji trzeciej (Za 2,5). Pojęcie wyboru (hebr. בַּחֵר) występuje w ostatnim wystąpieniu prorockim, zaś koncepcja wyboru miejsca kultu znana jest Deuteronomiście (5 Mż 12,11; 1 Krl 8,16.44.48). Wydaje się więc, że w w. 16-17 nie ma nic, co uniemożliwiałoby datowanie tych wersetów na czas bliski Zachariaszowi i Zorobabelowi. Dlatego też najlepszym rozwiązaniem historii redakcji będzie przyjęcie, że w. 16-17 są starsze od w. 14-15. Albo należały one do wizji, albo zostały dodane przed wprowadzeniem w. 14-15.

W. 16 rozpoczyna się od przyimka לְכֵן i formuły posłańca, po której następuje informacja o powrocie Boga. Jak według wcześniejszych tradycji prorockich, a zwłaszcza według Księgi Ezechiela (Ez 10-11), zagniewany Bóg opuścił miasto, tak teraz do niego wraca (ewentualnie już wrócił) ze swoim miłosierdziem (hebr. רַחֲמִים). Konsekwencją tego będzie odbudowa Świątyni i „danie liny nad Jerozolimę”. W tym ostatnim stwierdzeniu chodzi najprawdopodobniej o wymierzenie miasta. Jak napisał R. Lux, motyw ten w tekstach wygnaniowo-powygnaniowych oznacza nowy szczęśliwy i błogosławiony początek (Jr 31,39; Ez 40,3; 47,3 i oczywiście Za 2,5)³⁵⁸. Zarazem w tekście znajduje się aluzja do motywu sznura mierniczego lub pionu w starszych, przedwygnaniowych prorockich zapowiedziach kary (Am 7,7-8; Iz 28,17; 2 Krl 21,13). Chodzi więc o odwrócenie i anulowanie starych prorockich zapowiedzi nieszczęścia. Konsekwencją powrotu Boga będzie rozkwit i dobrobyt miast ludu Bożego. Posłużenie się czasownikiem נָחַם może nawiązywać do tekstów reflektujących zniszczenie Jerozolimy, w których mówi się o braku pocieszenia (Iz 22,4; Tr 1,9.16-17.21; 2,13)³⁵⁹. Tym razem więc sam Bóg odwróci los Syjonu i będzie jego pocieszycielem. Jerozolima zostanie wybrana. Jest to myśl, która obecna jest w deuteronomistycznym dziele historycznym (1 Krl 8,16.44-48; 11,13.32.36; 14,21).

Pierwsza wizja wraz z towarzyszącymi jej wyroczniami ma charakter wprowadzający do programu odnowy Izraela kreślonego w cyklu wizji przez Księgę Zachariasza. Wychodzi ona od konstatacji stanu obecnego, który charakteryzowany jest przez spokój utrwalający sytuację nieszczęścia Jerozolimy i Judy. Niemniej jednak wizja ukazuje już życzliwe nastawienie Boga do swojego ludu, co pozwala na oczekiwanie mającej nastąpić zmiany. Wydaje się, że sam obraz wizji wskazuje na Świątynię, ponieważ posługuje się motywem „bramy

³⁵⁸ R. Lux, dz. cyt., s. 161.

³⁵⁹ Tamże.

niebios”. Wyrocznie dołączone do wizji mówią o winie narodów i Bożym gniewie na narody (w. 14-15), natomiast te zawarte w w. 16-17 traktują o Bożym miłosierdziu, i pocieszeniu i szczęśliwej zmianie, która ma nastąpić. Polegać ma ona na odbudowie Świątyni i odnowie powodzenia Judei, co podsumowane jest stwierdzeniem o wyborze Jerozolimy.

Wyrocznie – ze względu na swoją treść, a konkretnie temat narodów – pełni również funkcję łączącą poprzednią wizję z wizją drugą Księgi Zachariasza.

3.3.3. Przewycięzenie wrogich narodów. Za 2,1-4

Druga wizja znajduje się w Za 2,1-4. Obraz objawiany jest prorokowi w dwóch etapach. Najpierw prorok ujrzał cztery rogi (w. 1), a po pytaniu o ich znaczenie uzyskał odpowiedź, że są to narody, które rozproszyły Jerozolimę (w. 2). Następnie prorok zobaczył czterech kowali (w. 3) i po jego pytaniu o znaczenie wyjaśnienie było takie, że są to kowale, których celem jest połamanie rogów narodów. Róg w Biblii hebrajskiej jest symbolem mocy i siły (1 Sm 2,1.10; 2 Sm 22,3; 1 Krl 22,11; Jr 48,25 itp.). Liczba rogów ma najprawdopodobniej związek z liczbą wozów w ostatniej wizji Księgi Zachariasza i odnosi się do czterech stron świata. Chodzi tu o narody na całym świecie³⁶⁰. Kiedy mowa jest o rozproszeniu Judy, Izraela i Jerozolimy, to autor ma na myśli najprawdopodobniej ogólne destrukcyjne działanie narodów. Czasownik *זרה* ma znaczenie „rozsiawać” i dotyczy rolnictwa, jak np. w Rt 2,3; Iz 30,24³⁶¹. Stary Testament posługuje się nim także, aby opisać Bożą karę na Izraelu lub innych narodach (3 Mż 26,33; 1 Krl 14,15; Jr 31,10; Ez 5,2; 29,12; 30,23.26 itp.). Czasownik jest też terminem technicznym oznaczającym wygnanie Izraela³⁶². W drugiej wizji posłużenie się tym czasownikiem wskazywać może na Bożą karę, która spadła na Izrael poprzez działania narodów. W drugiej części wizji prorok

³⁶⁰ Inną, ale mniej prawdopodobną interpretacją czterech rogów jest doszukiwanie się w nich konkretnych wrogich imperiów. W przypadku takiej sytuacji najprawdopodobniej mogłoby chodzić o Asyrię i Babilonię, a obraz odpowiadałby więc parom rogów – jedna para odpowiadałaby jednemu, a druga drugiemu z powyższych imperiów. M. Boda identyfikuje zwierzęta z Babilonią i Persją (M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 164). Biorąc jednak pod uwagę szerszy kontekst, a konkretnie ostatnią wizję, zapewne chodzi o narody na całym świecie. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 179.

³⁶¹ R. Lux, dz. cyt., s. 180.

³⁶² Tamże.

ujrzał czterech kowali (hebr. חֲרָשִׁים). Rzeczownik ten ma szeroki zakres znaczeniowy, oznacza on bowiem rzemieślnika pracującego zarówno w drewnie, w kamieniu, jak i w metalu³⁶³. W większości przypadków odnosi się do rzemieślników wznoszących Świątynię, ale także np. do kowali produkujących broń (1 Sm 13,19; Iz 54,16). Najprawdopodobniej nie chodzi tu o kontekst świątynny, ponieważ interpretacja wizji jednoznacznie wskazuje na motyw pozbawienia narodów mocy i siły³⁶⁴. Ciekawą koncepcję przedstawia M. Boda. Według niego w słowie חֲרָשִׁים należy widzieć ptp. act. kal, przez co może chodzić o „oraczy”³⁶⁵. Biorąc zaś pod uwagę, że według Iz 28,24-28 osoby tak określane wypełniają różne prace rolnicze, komentator tłumaczy słowo jako „rolnicy” (ang. *farmers*). Wizja mogłaby więc przedstawiać farmerów odpędzających rogate zwierzęta poprzez rzucanie w nie kamieniami (użycie czasownika יָדָה)³⁶⁶. Jednakże wydaje się, że wnioski M. Body idą za daleko. Tekst mówi o rogach i obaleniu rogów, a nie o zwierzętach. Dlatego też właściwsze jest tłumaczenie słowa חֲרָשִׁים zgodnie z punktacją masorecką i przyjęcie, że wizja ukazuje rzemieślników, ewentualnie kowali. Istotne jest w wyjaśnieniu wizji w w. 4b sformułowanie, iż kowale strącą rogi narodów podnoszących róg przeciwko Judzie, aby ją rozproszyć. Końcówka tego wersetu pokazuje, że nie chodzi tylko o działanie narodów w przeszłości, ale także o te narody, które obecnie używają swojej siły do szkodzenia Izraelowi i stanowią dlań zagrożenie. O ile więc pierwsza wizja ukazywała zmianę Bożego nastawienia wobec ludu Bożego (co doczekało się rozwinięcia w dołączonych do wizji wyroczniach), to druga wizja ukazuje progres odnowy Izraela, bowiem narody wrogie Izraelowi zostają pozbawione swojej mocy, co stwarza możliwość przywrócenia Izraelowi szczęścia.

3.3.4. Inauguracja czasu zbawienia. Za 2,5-9

Obraz trzeciej wizji Księgi Zachariasza (2,5-9) zapisany jest w w. 5. Prorok ujrzał człowieka ze sznurem mierniczym. W. 6 zawiera pytanie o znaczenie obrazu i odpowiedź anioła. W. 7 przedstawia interakcję aniołów, zaś w. 8 służy

³⁶³ Tamże, s. 181.

³⁶⁴ Ze Świątynią wiązał wizję H. Delkurt, dz. cyt., s. 98-99. Oczywiście Świątynia ma zasadnicze znaczenie dla Księgi Zachariasza, ale poświęcone są jej inne miejsca w dziele. Por. także T. Tułodziecki, dz. cyt., s. 236.

³⁶⁵ M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 164.

³⁶⁶ Tamże, s. 164-165.

wprowadzeniu wyroczni o zbawczej treści. Co oznacza zmierzenie Jerozolimy? Wyrażenie מדה חבל występuje w Biblii hebrajskiej wyłącznie w Za 2,5. Jak zostało to już wspomniane, w tekstach przedwygnaniowych mowa o mierze występuje w prorockich zapowiedziach kary, natomiast w prorockich tekstach powygnaniowych wiąże się z nowym, błogosławionym początkiem³⁶⁷. Bliską paralełę znaleźć można zwłaszcza w Księdze Ezechiela 40,3, gdzie znajduje się wizja człowieka z trzcina mierniczą. Księga Ezechiela 40-48 jest jednak późniejsza od wizji Za 2,5-9. Nie jest wykluczone, że autor Ez 40 był zaznajomiony z wizjami Księgi Zachariasza 1-8, chociaż interesuje go przede wszystkim Świątynia, a Księgę Protozachariasza - całą Jerozolima³⁶⁸. Nie jest natomiast rzeczą wykluczoną, że w miarę wczesny jest fragment Jr 31,39, ale trudno jest udowodnić, że na nim oparł się autor fragmentu Księgi Zachariasza. Najprawdopodobniej trzeba widzieć w tej wizji oryginalną myśl Zachariasza, który stara się pokazać, że dawne prorockie zapowiedzi kary, w których pojawiał się motyw mierzenia, należą już do przeszłości. Motyw wymierzenia miasta kojarzy się z inauguracją, początkiem budowy i planowaniem. Obraz wizji pokazuje, że czas zmiany jest bliski, a nowy początek dla Jerozolimy jest tuż.

W w. 8b-9 znajdują się obietnice dotyczące Jerozolimy. W w. 8b obiecuje się, że Jerozolima nie będzie miastem otoczonym murami. Rzeczownik פרוזה oznacza teren otwarty, miasto, które nie jest otoczone murami, ewentualnie wieś³⁶⁹. Zapowiedź ta bez dokładniejszego wyjaśnienia może wydawać się dziwna, ponieważ w starożytności każde liczące się miasto musiało mieć mury³⁷⁰. Wyjaśnienie znajduje się w następnych słowach. Jerozolima będzie bardzo licznie zamieszkała zarówno przez ludzi (liczna populacja to jedno z najważniejszych i najbardziej cenionych dóbr), jak i przez bydło. To ostatnie jest zapowiedzią powodzenia ekonomicznego. Biorąc pod uwagę tak licznych ludzkich i zwierzęcych mieszkańców miasta, mury byłyby dużym ograniczeniem. Dlatego też odpowiedzialność za bezpieczeństwo miasta weźmie sam Bóg – on

³⁶⁷ Zob. podrozdział 3.3.1.1.

³⁶⁸ Zob. M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 176; R. Lux, dz. cyt., s. 193-194.

³⁶⁹ Zob. *The Dictionary of Classical Hebrew*, red. D. J. A. Clines, t. 6, Sheffield 2008, s. 760, wersja elektroniczna Accordance Bible, hasło פרוזה.

³⁷⁰ Doszukiwanie się analogii wobec perskich otwartych rezydencji, a co za tym idzie wyciąganie wniosku o idei bogactwa Jerozolimy nie wydaje się słuszne (tak chciałby T. Tułodziecki, dz. cyt., s. 271), ponieważ – jak czytamy dalej – sam Bóg będzie murem miasta.

będzie „murem ognia” wokół Jerozolimy i „chwałą” pośród niej. Obie ostatnie zapowiedzi są ściśle ze sobą związane. Pojęcie chwały Bożej odnosi się do Bożej obecności w Jerozolimie³⁷¹. Bóg jak król mieszkający w swojej stolicy będzie więc jej bronił. Mowa o Bogu jako murze ognia przypomina stwierdzenia z Księgi Jeremiasza 1,18; 15,20, gdzie Bóg mówi, że czyni proroka murem ze spiżu³⁷². R. Lux pisze, że wyobrażenie to może mieć korzenie egipskie, ponieważ w tekstach egipskich znajdowały się wypowiedzi o Horusie, który jest „spiżowym murem” wokół Egiptu³⁷³. Żywioł ognia zaś jest w tradycji Starego Testamentu podporządkowany JHWH. Ogień towarzyszy teofaniom (2 Mż 3,2; 19,18; 24,17; 5 Mż 4,12.15.33.36), a w Ps 104,4 czytamy, że „płomienie ogniste” są sługami Boga³⁷⁴. Według 1 Mż 3,24 po wypędzeniu człowieka z Edenu Bóg umieścił „płomień miecza wirujący”, aby uniemożliwić dostęp do ogrodu. Ogień stwarza więc zaporę niemożliwą do przekroczenia.

Wyrocznie z wizji trzeciej Księgi Zachariasza zapowiadają najpierw powodzenie i błogosławieństwo Jerozolimy, a następnie zamieszkanie w niej Boga i w konsekwencji jej bezpieczeństwo, ponieważ Bóg bronił będzie swojej siedziby.

3.3.5. Wyrocznie Za 2,10-17

W pozostałych wersetach rozdziału drugiego Księgi Zachariasza znajdują się dwie wypowiedzi prorockie: pierwsza w w. 10-13, a następna w w. 14-17. Wyrocznie te są wtórne wobec korpusu wizji, a redaktor, który je wprowadził, chciał zapewne za ich pomocą dokonać podsumowania trzech pierwszych wizji.

Pierwsza wypowiedź znajdująca się w w. 10-13 jest wezwaniem do ucieczki kierowanym do wygnańców mieszkających w „kraju północy” z powodu nie-

³⁷¹ W tym przypadku mamy najprawdopodobniej do czynienia z pojęciem „chwały” jako Bożej obecności, uświęcającej sanktuarium, ale i prowadzącej do zbawczego działania, podobnie jak ma to miejsce w dokumencie kapłańskim. Zob. C. Westerman, תָּבָה, THAT, t. I, s. 808-809. Zob. znaczenie pojęcia w dokumencie kapłańskim w M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj 25-31; 35-40), Kraków 2008, s. 243-255.

³⁷² R. Lux, dz. cyt., s. 202.

³⁷³ Tamże.

³⁷⁴ Tamże.

szczęścia, które ma spaść na ów kraj³⁷⁵. Niewykluczone, że 10b jest późniejszym komentarzem – mówi on o czterech stronach świata (dosłownie o czterech רוחות השמים), podobnie jak wizja pierwsza i wizja druga, w których liczba cztery odgrywa ważną rolę. Jest on ukształtowany jako mowa Boga, gdy tymczasem cała wypowiedź 10-12a jest mową proroka. W. 11 wyjaśnia, że krajem północy jest Babilon oraz wskazuje, dokąd mają uciekać Judejczycy w diasporze, a mianowicie na Syjon. W. 12 zawiera uzasadnienie o stosunkowo nietypowym wprowadzeniu. Rozpoczyna się on od spójnika וְ i formuły posłańca, po której zazwyczaj w tekstach prorockich następuje bezpośrednia mowa Boga. Tymczasem w w. 12 po formule posłańca, a przed mową Boga znajdują się słowa: „potem, kiedy chwała posłała mnie (proroka) do narodów, które was plądrują”. Dziwne jest użycie słowa אָהַר, które wskazuje na kolejność wydarzeń. Słowa Boże są wypowiedziane po tym, kiedy chwała Boża posłała proroka do narodów. Zaskakujące jest także stwierdzenie, że proroka do narodów posłała chwała (w st. abs.). Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia zarówno z późniejszym uzupełnieniem, jak i ze zniekształceniem tekstu tej glosy³⁷⁶. Chwała Boża jest zaś tu rozumiana dynamicznie jako Boża moc. Biorąc pod uwagę fakt, że „chwała” jest często Bożą obecnością na ziemi, to w w. 9 pojęcie występuje paralelnie do określenia „mur”. Jeżeli w. 12 jest późniejszą glosą, to możemy zrozumieć, dlaczego autor posłużył się tym właśnie pojęciem. Mogło chodzić o powiązanie wyroczni z wizją. W w. 12b znajduje się wypowiedź, która uzasadnia zapowiadaną w wyroczniach klęskę narodów wrogich Izraelowi i - co za tym idzie - wezwanie do opuszczenia diaspory. Porównanie znajdujące się w w. 12b jest zrozumiałe: Izrael jest dla Boga tak cenny jak żrenica oka, którą każdy stara się chronić. Narody będą musiały ponieść karę, ponieważ ugodziły w bliiski Bogu lud³⁷⁷. Motyw ten nie został stworzony przez Izajasza, występuje on bowiem w innych częściach Starego Testamentu (5 Mż 32,10; Ps 17,8). Najbliższa paralela znajduje się w 5 Mż 32,10, który to werset nawiązuje do Wyjścia i

³⁷⁵ Podobne wezwania znajdują się w Jr 6,1; 48,6-8.28; 49,8.30; 50,8-10; Iz 48,20. Zob. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 49.

³⁷⁶ Ponieważ czasownik שלח odnosi się do misji prorockiej (2 Krl; Iz 6,8; Jr 1,7 i inne; zob. R. Lux, dz. cyt., s. 226), nie jest wykluczone, że uzupełnienie może pochodzić od późnej redakcji pochodzącej z kronikarskiego *milieu*. Celem tej redakcji byłoby zwrócenie uwagi na misję prorocką oraz powiązanie wyroczni z poprzedzającą je wizją.

³⁷⁷ W w. 12b użyty jest hapax legomenon בבה. Na określenie żrenicy Stary Testament używa zazwyczaj rzeczownika אישון.

wędrowki na pustyni i traktuje o wielkiej trosce Boga o Izrael. Jeżeli jest to świadome nawiązanie do pieśni Mojżesza, to nie jest wykluczone, że nadzieję na Boże zbawcze działanie autor widzi w wybraniu Izraela w przymierzu Synajskim. W. 13 stanowi już wyjaśnienie wcześniejszych wezwań do ucieczki z Babilonu. Otóż Bóg macha nad nimi swoją ręką. Użyty na oznaczenie tej czynności czasownik 𐤇𐤍 odnoszony do Boga może zapowiadać karę mającą spotkać Jerozolimę (Iz 10,32), karzące działanie Boga w kontekście nowego eksodusu (Iz 11,15) czy kary wymierzonej narodom (Iz 19,16). Niewykluczone, że został tu wykorzystany motyw często spotykany na bliskowschodnich odwzorowaniach, przedstawiających bóstwo lub króla z uniesioną do ciosu ręką³⁷⁸. Najprawdopodobniej więc w w. 13 zawarta jest idea Boga jako wojownika. Następnie zapowiadane jest nieszczęście polegające na tym, że wrogie narody mają paść „łupem” swoich sług. Wypowiedź kończy się formułą rozpoznania posłannictwa prorockiego. Groźba interpretowana może być na dwa sposoby. K. Elliger uważa, że narody nie chciały wypuścić Izraelitów i doprowadzały do ich zniewolenia³⁷⁹. W przypadku takiej interpretacji nie należałoby wykluczać nawiązań do Wyjścia. Stałaby ona jednak w pewnej sprzeczności wobec wezwania do ucieczki i powrotu na Syjon. Z tego powodu prawdopodobniejsze jest to, że zapowiedź dotyczy katastrofy, która ma spotkać Babilon (wówczas pod panowaniem Persów), a która ma polegać na upadku dotychczasowego porządku. Również tu można by doszukać się nawiązań do koncepcji Wyjścia: poprzez plagi Bóg sprawił przecieź, że w Egipcie załamał się zwykły porządek, a sami Egipcjanie zostali złupieni przez Izraelitów, którzy byli ich niewolnikami (2 Mż 12,34-36). O przejmowaniu bogactwa przez służki jako o katastrofie mówi egipski tekst „Nauki Ipuwera”³⁸⁰. Biorąc pod uwagę kontekst całej wypowiedzi, bardziej prawdopodobna wydaje się druga interpretacja. Judejczycy wzywani są do powrotu na Syjon ze względu na katastrofę, która ma spotkać narody, polegającą na odwróceniu zwykłego porządku rzeczy i spowodzeniu katastrofy. Powodem jest skrzywdzenie Izraela przez narody. Bóg w w. 12 zwraca uwagę na mocne przywiązanie do swojego ludu. Do tego trzeba podkreślić fakt, że za wyroczniami skrywa się też teologia Syjonu, wedle której jest to miejsce, które

³⁷⁸ R. Lux, dz. cyt., s. 227.

³⁷⁹ K. Elliger, dz. cyt., s.118.

³⁸⁰ M. Becher, *The Ten Plagues - Live from Egypt*, <https://ohr.edu/yhiy/article.php/838>, dostęp: 11.06.2020.

z powodu obecności Bożej może gwarantować ludowi bezpieczeństwo³⁸¹. Fragment pokazuje także, że autor zwracał się nie tylko do Judejczyków w kraju, ale także do diaspor³⁸².

Wyrocznie znajdujące się w w. 10-13 wykazują powiązania z rozdziałami 38-39 Księgi Ezechiela, przedstawiającymi klęskę najeźdźców pod wodzą Goga³⁸³. W tym przypadku jednak bardziej prawdopodobne jest, że to fragmenty Księgi Ezechiela są zależne od wyroczni i trzeciej wizji Księgi Zachariasza ze względu na późną datę ostatecznej redakcji wspomnianych rozdziałów Księgi Ezechiela.

Druga wyrocznia proroka znajduje się w w. 14-17. Tłumaczenie fragmentu przedstawia się następująco:

14. Raduj się i ciesz, córko syjońska,

bo oto ja przychodzę i będę mieszkał pośród ciebie – wyrocznia JHWH.

15. I przylączę się liczne narody do JHWH w dniu tym i będę mi ludem.

*I będę mieszkał pośród ciebie i poznasz, że JHWH Zastępów posłał mnie do ciebie*³⁸⁴.

³⁸¹ Por. Ps 46,7.10; 48,5nn; 76,4nn, Jl 2; Mi 4,11.

³⁸² R. Lux wysuwa przypuszczenie (dz. cyt., s. 223-224), wedle którego wypowiedź mogła pochodzić z wczesnego okresu zwiastowania proroka, jeszcze z Babilonii. Wezwanie mogło powstać równie dobrze już po przybyciu proroka do Jerozolimy, bowiem z całą pewnością wygnańcy, którzy powrócili, utrzymywali kontakty z diasporą. Prorok Zachariasz uwzględniał diasporę w swojej misji prorockiej (por. Za 6,10).

³⁸³ W obu fragmentach występują podobne terminy i motywy. Gog i jego stronnicy nadchodzą z północy (Ez 48,6; por. Za 2,10), w tekście występuje słowo פריות (Za 2,8 i Ez 38,11), mówi się o braku murów (Za 2,8.9 i Ez 38,11), łupie (Za 2,13 i Ez 38,12-13) oraz porównuje się Boga do płonącego ognia (Ez 38,19; 39,6 i Za 2,9). Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 228-229. Rozdziały Ez 38-39 mają długą historię powstawania. W swojej pierwotnej postaci pochodzą z czasów niewoli babilońskiej, niewykluczone, że od proroka Ezechiela. Według W. Zimmerliego pierwotna postać opowiadań o Gogu z kraju Magog zawierała się w 38,1-9 i w 39,1-5. Zob. W. Zimmerli, *Ezechiel 2. Teilband Ezechiel 25-48*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 933-942. Poza te wersety należą do późniejszych redakcji.

³⁸⁴ Tekst jednostki zachował się w dobrym stanie. W w. 15 spotykamy ciekawy wariant w tłumaczeniach Peszitty i LXX. W miejscu hebrajskiego ושכנתי posiadają one tłumaczenia w 3 os. Peszitta posiada 3 os. sg., co wskazywałoby na mieszkanie Boga pośród ludu. W tym przypadku sens byłby w zasadzie taki sam jak TM, a powstanie

16. I weźmie w posiadanie JHWH Judę i jego dział na ziemi świętej i wybierze jeszcze Jerozolimę.

17. Cicho (bądź) wszelkie ciało przed JHWH, ponieważ podniósł się ze swojego miejsca świętego.

W. 14 zawiera wezwanie do radości i uzasadnienie, którym jest nadejście Boga. Wypowiedź w. 14 wieńczona jest formułą wyroczni. W. 15 zapowiada przyłączenie się narodów do JHWH i włączenie ich do społeczności z Bogiem oraz powtarza obietnicę zamieszkania Boga pośród ludu. Werset ten zaopatrzony jest w formułę rozpoznania posłannictwa prorockiego. W. 16 zawiera obietnicę wzięcia Judy w posiadanie i wyboru Jerozolimy, natomiast w. 17 jest wezwaniem do milczenia oraz informacją o wyruszeniu Boga ze swojej siedziby.

Podział jednostki przedstawia się następująco:

14a Wezwanie do radości

14b Uzasadnienie – zamieszkiwanie Boga pośród ludu + formuła wyroczni

15-16 Zapowiedzi zbawienia

15a Zapowiedź przyłączenia się narodów

15b Zapowiedź zamieszkania Boga pośród ludu + formuła rozpoznania posłannictwa prorockiego

16 Zapowiedź objęcia w posiadanie Judy i jego działu oraz wybranie Jerozolimy

17 Wezwanie do milczenia wobec przybycia Boga

lekcji można by wytłumaczyć próbą dopasowania do kontekstu, w całej perykopie dominuje mowa o Bogu w 3 os. Inaczej jest z lekcją LXX, która posiada 3 os. pl., przez co znaczenie zmienia się zasadniczo. Narody przyłączają się do JHWH i w związku z tym mieszkają pośród ludu Jerozolimy. Pierwotna jest lekcja TM, zaś lekcję LXX można wytłumaczyć kontekstem historycznym, w którym powstało tłumaczenie na język grecki. Był to bowiem czas, kiedy judaizm odnosił duże sukcesy misyjne, a konwertyci i sympatycy judaizmu mieszkali zarówno w ziemi Izraela, jak i poza nią. Kolejnym argumentem za wtórnością wersji LXX może być dopasowanie wypowiedzi do kontekstu w. 15 traktującego o narodach.

W. 14 posługuje się motywem powrotu Boga. Nie jest on nietypowy dla starożytnego Bliskiego Wschodu. Bazuje on na starożytnej teologii świątynnej, wedle której zburzenie świątyni ujmowane było jako jej opuszczenie przez zagniewane bóstwo, które potem mogło do niej znów powrócić³⁸⁵. Motyw ten występuje także w Księdze Ezechiela (11,22-24 i 43,1-5) oraz Deuteroizajasza (Iz 52,8). Księga Zachariasza łączy więc najprawdopodobniej czas zbawienia z powrotem Boga do jego Świątyni, chociaż w. 14 nie mówi o niej wprost.

Czasowniki znajdujące się w w. 14 (רנן i שמח) w Starym Testamencie występują często paralelnie (Iz 16,10; 35,10). Czasownik רנן posiada znaczenie „krzyczeć”, „krzyczeć z radości”, natomiast czasownik שמח oznacza „cieszyć się”, „radować się”³⁸⁶. Mają one podobne znaczenie jak w języku polskim. Od różnica je może nieznacznie fakt, że posiadają charakter bardziej zewnętrzny i wspólnotowy. Powodem do radości jest zazwyczaj jakieś widoczne znaczące wydarzenie (5 Mż 32,43; Iz 14,7; 9,1-2). W Księdze Izajasza 12,6 znajduje się podobne wezwanie do radości, które uzasadniane jest Bożą obecnością pośród mieszkańców Syjonu. W Księdze Deuteroizajasza 52,8 mowa jest o krzykach radości z powodu powrotu Boga do Jerozolimy. Oba czasowniki należą także do pojęć określających radość kultową związaną ze Świątynią (1 Krl 8,28). Wezwanie do radości służące zapowiedzi zamieszkania Boga na Syjonie pośród ludu bazuje na nadziejach związanych z końcem niewoli, które wypowiedane były m.in. przez Deuteroizajasza. Werset opiera się także na teologii Syjonu, na co wskazuje chociażby użyta w nim nazwa Syjon i posłużenie się pojęciem שכן (Ps 135,21; Iz 8,18).

W. 15 zawiera zaskakujące stwierdzenie, wedle którego narody przyłączają się do JHWH. Jest to nadzieja, która pojawia się regularnie w tekstach powygnościowych (Iz 56,1-8; 60,1-22; 66,18.21; Za 8,20-23; 14). Jest prawdopodobne, że w. 15 jest wtórny, ponieważ jego wypowiedź stoi w napięciu wobec pozostałych wersetów zarówno wyroczni, jak i wizji trzeciej, które wypowiadają się o narodach³⁸⁷. Wizja i wyrocznie w Za 2,10-13 mówią o ukaraniu narodów, w co zaangażowany jest sam JHWH, Syjon nie jest zaś – jak w w. 14 – wyłącznie miejscem gwarantującym bezpieczeństwo, ale – jak się wydaje – miejscem,

³⁸⁵ R. Lux podaje przykład raportu Assarhadona o zniszczeniu świątyni Marduka (dz. cyt., s. 232). Powrót bóstw następował po siedemdziesięciu latach boskiego gniewu.

³⁸⁶ Zob. znaczenia w *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, red. H. Donner, Heidelberg 2013, s. 1290-1291.

³⁸⁷ R. Lux, dz. cyt., s. 233.

do którego pielgrzymować będą narody³⁸⁸. Nadzieja na włączenie narodów w społeczność z Bogiem jest mocno obecna w Księdze Tritoizajasza, czyli w tekstach późniejszych niż okres działalności proroka Zachariasza. Mowa o przyłączeniu się narodów do JHWH występuje w Iz 56,6. W tym tekście użyty został ten sam czasownik לָהָא co w Za 2,15.

W. 15 zawiera także część formuły przymierza, czyli zapewne najstarszego wyznania określającego wzajemną relację między Bogiem a Izraelem³⁸⁹. Posłuszenie się tą właśnie częścią formuły traktującej o ludzie JHWH, a pominięcie drugiej części jest charakterystyczne dla literatury deuteronomistycznej (5 Mż 4,20; 7,6; 14,2; 26.18-19)³⁹⁰. Zapowiedź ogłasza, że narody uzyskają podobny status co Izrael. Trudno powiedzieć, czy werset znosi rozróżnienie między narodami a Izraelem. Powtórzenie frazy בְּתוֹכָךְ יִשְׁכְּנֵנִי może być rozumiane jako pewne przeciwstawienie: narody przyłączają się do JHWH, stają się ludem, ale Bóg zamieszkuje pośród Izraela, czyli jego status pozostaje szczególny mimo przyjęcia narodów. Widzimy tu raczej pewną dwutorowość. Narody także będą ludem Boga, czyli będą pozostawać w tak bliskiej relacji z Bogiem jak Izrael. Zarazem powtórzenie wypowiedzi o mieszkaniu Boga może służyć uzasadnieniu – przyłączenie się narodów do Boga będzie konsekwencją jego zamieszkania na Syjonie. Werset ten zawiera także rzadko występujące w Księdze Protozachariasza określenie בְּיוֹם הַהוּא, które – tak jak we wtórnej wyroczni 3,10 – odnosi się do czasu przyszłego zbawienia³⁹¹.

W. 16 mówi o wzięciu Judy w posiadanie przez JHWH i zapowiada wybranie Jerozolimy. Oba wyobrażenia są przedwygnaniowe i bazują na starym wyobrażeniu utrwalonym m.in. w 5 Mż 32,8-9 i w Ps 82,6³⁹². Według niego Bóg

³⁸⁸ Tamże.

³⁸⁹ Izrael jest nazywany ludem JHWH już w Pieśni Debory w Sdz 5,11.13.

³⁹⁰ R. Lux, dz. cyt., s. 233.

³⁹¹ Inaczej w Za 6,10, gdzie fragment nie dotyczy czasu przyszłego zbawienia, lecz konkretnej chwili wykonania czynności symbolicznej.

³⁹² Ten sam czasownik jak w Za 2,16 w znaczeniu brania przez Boga w dziedzictwo ludu (נָחַל) występuje jeszcze w 2 Mż 34,9 i w Ps 82,8. Fragment z Księgi Wyjścia uważany jest za należący do redakcji R. Lux, dz. cyt., s. 234-235. Pieśń Mojżesza z 5 Mż 32 zawiera stare motywy i wyobrażenia (np. w w.8-10), ale w obecnej formie pochodzi prawdopodobnie z czasów niewoli, wykazuje bowiem podobieństwa językowe do Ezechiela i Deuteronomisty, a także do wypowiedzi Deuteroizajasza. Zob. G. von Rad, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium*, Göttingen 1978, s. 143.

najwyższy (utożsamiany z JHWH) przydzielił poszczególne obszary różnym narodom, sam zaś wziął pod swoją opiekę dział Izraela³⁹³. Wybór Jerozolimy, ewentualnie miejsca kultu, jest znany teologii deuteronomicznej i deuteronomistycznej (5 Mż 12,5.11; 14,23-24; 16,2.6). Także mowa o dziedzictwie JHWH odpowiada myśli deuteronomistycznej (5 Mż 32,8-9; 1 Krl 8,53; por. Ps 33,12), chociaż najprawdopodobniej idea ta jest o wiele starsza. Ziemia nazywana jest świętą (hebr. אֲדַמַּת הַקֹּדֶשׁ). Wypowiedź dotycząca świętości miejsca bazuje także na teologii Świątyni. Jak pisze R. Lux, stanowiła ona centrum świętości (1 Krl 8,6; 1 Krn 6,34; 2 Krn 3,8.10 i inne), w Świątyni znajdowało się miejsce nazywane קֹדֶשׁ קְדֹשִׁים³⁹⁴. Stąd też świętość promieniowała na miasto (Iz 11,9; 56,7; Iz 48,2; 52,1; Ne 11,1.18) i na cały kraj. Określenie „ziemia święta” w identycznej formie występuje jeszcze w 2 Mż 3,5. Niewykluczone więc, że wyrocznia nawiązuje również do tradycji wyjścia z Egiptu.

Ostatni werset jednostki 17 zawiera wezwanie do milczenia kierowane do wszystkich ludzi („wszelkie ciało”). Wezwanie „cicho” (hebr. דָּמָה) ma zapewne charakter kultowy (por. Hb 2,20; So 1,7; Sdz 3,19; inaczej w Am 6,10) i – jak zaznacza H. G. Reventlow – stosowane bywało w obliczu zapowiadanej teofanii³⁹⁵. W Księdze Habakuka 2,20 wezwanie do zachowania ciszy jest wywołane reakcją na obecność Boga w Świątyni, zaś w Księdze Sofoniasza 1,7 - oczekiwaniem na dzień JHWH, czyli także na jego nadejście. Mowa o powstaniu, ewentualnie wyruszeniu Boga ze swojej niebiańskiej siedziby oznacza więc najprawdopodobniej Boga, który zacznie manifestować swoją obecność w Świątyni poprzez konkretne działanie. Zamykająca 17wyrocznie wypowiedź w. 17 pragnie pozostawić adresata wypowiedzi w przekonaniu o bliskim nadejściu Boga do swojej Świątyni i oczekiwaniu na zbawcze konsekwencje tego przyścia.

3.3.4.1. Podsumowanie

Wyrocznie zostały wprowadzone do kompleksu wizji Księgi Zachariasza wtórnie. Niemniej jednak nieprzypadkowo redaktor wybrał to miejsce, w którym obecnie wyrocznie się znajdują. Wyrocznia zawarta w w. 10-13 treściowo

³⁹³ R. Lux, dz. cyt., s. 234-235.

³⁹⁴ Tamże.

³⁹⁵ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 50.

odpowiada wizji drugiej, która traktuje o narodach, a wyrocznie z w. 14-17 - wizji trzeciej, mówiącej o Jerozolimie i Bożej obecności w mieście. Pierwsza wyrocznia, stanowiąc wezwanie do schronienia się na Syjonie, zapowiada nieszczęście narodom, które w przeszłości gnębiły Izrael polegające na stanie chaosu i upadku dotychczasowego porządku. Wyrocznie wskazują na fakt Bożego przywiązania do jego ludu, bazują na teologii Syjonu, wedle której miejsce przebywania Boga gwarantuje bezpieczeństwo. Niewykluczone, że w w. 12b, będącym późniejszą glosą znajduje się również nawiązanie do wyprowadzenia Izraela z Egiptu. Dla teologii wyroczni istotne jest, że zawarta jest w niej (w. 13) idea Boga jako wojownika.

Wyrocznia z w. 14-17 zawiera motyw powrotu Boga do jego Świątyni typowy nie tylko dla Biblii hebrajskiej, ale i dla kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. W. 15 jest najprawdopodobniej wtórny w stosunku do pozostałych wersetów wyroczni. Prezentuje on włączenie narodów do społeczności z Bogiem. Mimo to nie wydaje się, aby miały one stać się częścią Izraela. Przyłączenie się narodów do JHWH jest konsekwencją Bożej obecności na Syjonie. Bóg ma na nowo wybrać Syjon i zatroszczyć się o swój lud – Judę. Wyrocznie bazują na teologii Syjonu i wskazują na mające lada moment nastąpić nadejście Boga, skutkujące zbawczą przemianą. W obecnym kontekście wyrocznie zdają się w dużym stopniu zgłębiać tematykę narodów i ich relacje względem Izraela. Narody muszą zostać ukarane po to, by mogła nastąpić odnowa Izraela, ale następnie zostaną one włączone do społeczności z JHWH. Narody czeka więc podobna droga, jaką przeszedł Izrael: najpierw zostaną one ukarane, ale następnie dostąpią zbawienia.

3.3.5. Przesłanie kompleksu pierwszych trzech wizji i towarzyszących im wyroczni

Wizja pierwsza kompleksu wizji nocnych Księgi Zachariasza (Za 1,7-13) ma za zadanie przekonać adresatów, że obecny czas jest czasem przełomu, przejścia od Bożego zagniewania do litości wobec Jerozolimy i Judy. W ten sposób jednostka wiąże się także z kazaniem lewickim (1,3-6), które stanowi wstęp do całej Księgi Protozachariasza. Wizja jeźdźców przekonuje więc o Bożym zainteresowaniu jego ludem i o jego decyzji przystąpienia do działania na rzecz Judy. W najbliższym czasie świat czeka więc zmiany, które skutko-

wać będą odmianą losu ludu. Zarazem wizja dyskretnie wskazuje na Świątynię poprzez posłużenie się wspomnianymi motywami „bramy niebios”.

Wyrocznie dołączone do wizji, znajdujące się w 1,14-17, podejmują obecny w niej temat stosunku Boga do własnego ludu, lecz w sposób bardziej dobitny. Pochodząca prawdopodobnie od proroka wyrocznia 1,14-15 przekonuje, że stosunek Boga do jego ludu jest zdecydowanie pozytywny, Bóg wyraża bowiem swoją zazdrość o Jerozolimę i Syjon, swój gniew kieruje zaś przeciw wrogim narodom. W ten sposób skonkretyzowany został także problem narodów, postrzegany jako główna przeszkoda na drodze do osiągnięcia przez Izrael szczęścia. Wtórne wyrocznie 1,16-17 podkreślają temat wyboru Jerozolimy i zapowiadają szczęśliwą zmianę oraz Boże zbawienie uzasadniane Bożym miłosierdziem. Zbawienie ma polegać na odbudowie Świątyni i na ogólnym powodzeniu Judy. Zarazem – nawiązując do dawnych zapowiedzi kary – wyrocznie traktują o odwróceniu klątwy, której skutków doświadczył w przeszłości lud.

Druga wizja proroka Zachariasza (Za 2,1-4) jest zapowiedzią pozbawienia narodów mocy. W ten sposób ma zostać usunięta główna przeszkoda stojąca na drodze do odnowy Izraela. Wizja trzecia (Za 2,5-9), przedstawiająca zmierzenie Jerozolimy jest zapowiedzią nowego błogosławionego początku. Istota zbawienia polegać będzie na zamieszkaniu Boga w Jerozolimie, co zapewni jej bezpieczeństwo. Narody nie będą więc mogły więcej szkodzić Izraelowi.

Następujące po wizji trzeciej wyrocznie (Za 2,10-17) podejmują tematy obecne we wcześniejszych wizjach, czyli temat kary dla narodów, teologii Syjonu oraz koncepcji bezpieczeństwa dzięki obecności Boga, ale także zapowiadają powrót Boga na Syjon. Temat narodów podejmowany jest także w Za 2,15, zapowiadającym włączenie narodów do społeczności z Bogiem.

Pierwsze trzy wizje przedstawiają mające nadejść etapy Bożego zbawienia. Najpierw Bóg dokonuje rekonesansu na świecie i postanawia działać na rzecz swojego ludu. Pierwszym etapem działania Bożego będzie pozbawienie mocy narodów gnębiących lud Boga, po czym nastąpić ma błogosławieństwo i nowy początek. Wyrocznie natomiast zdają się pogłębiać i konkretyzować poselstwo wizji. Zrozumiałą i logiczną rzeczą jest, że po trzech pierwszych wizjach zapowiadających nadejście zbawienia, następowała pierwotnie wizja rozdziału czwartego, przedstawiająca błogosławiony Izrael.

3.3.6. Odnowienie kultu zapowiedzią zbawienia Izraela. Za 3

Tłumaczenie czwartej wizji Księgi Zachariasza przedstawia się w sposób następujący:

1. I pokazał mi Jozuego, arcykapłana stojącego przed aniołem JHWH, a szatan stojący po prawicy jego, aby go oskarżać.

2. I powiedział anioł JHWH do szatana:

*Niech cię powstrzyma JHWH, szatanie i niech powstrzyma ciebie JHWH wybierając Jerozolimę. Czy nie jest ten głównią wyjętą z ognia*³⁹⁶?

³⁹⁶ W w. 2 Peszitta posiada ml'kh dmrj', co odpowiadałoby hebrajskiemu מלך ה'. Tak samo proponują czytać wydawcy BHS oraz niektórzy komentatorzy (np. J. Wellhausen, B. Duhm, K. Elliger, D. L. Petersen. Zob. R. Hahnhart, *Sacharja 1,1-8,23*, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 168). Powodem tych zmian jest mowa o JHWH w 3. os. w drugiej części wersetu. Wersja Peszitty może być tłumaczona próbą rozwiązania niezgodności. Za lekcją TM przemawiać może brak poparcia ze strony innych świadectw zewnętrznych poza Peszittą, nie da się natomiast wykorzystać w tym przypadku zasady *lectio difficilior*. Jak podaje komentarz do BHQ, wydaje się, że za lekcją TM przemawia także 4QXII^e. Jednakże ze względu na kryteria wewnętrzne należy opowiedzieć się za czytaniem Peszitty. Nie jest też typowe, aby JHWH mówił o sobie w 3. os. (H. Delkurt, dz. cyt., s. 142). Postacie występujące w wizji zostały przedstawione w w. 1, tak więc JHWH pojawiałby się w w. 2 bez wcześniejszego przedstawienia. Powstanie lekcji TM tłumaczyć można tym, że w w. 1 traktowano JHWH jako podmiot, forma hif. czasownika הרה używana jest bowiem w innych miejscach Księgi Zachariasza 1-8 i w innych tekstach prorockich na określenie sytuacji, w których Bóg coś prorokowi pokazuje (Za 1,9; Am 7,1.4.7; 8,1; Jr 24,1). Zmiana podmiotu mogła doprowadzić do korekty w. 2. Podobnie tłumaczyć można fakt, że w oryginalnym tekście LXX oraz w większości manuskryptów Vulgaty w w. 1, po pierwszym czasowniku wprowadzony jest wyraz κύριος/dominus. W. Rudolph wysuwa ciekawą, chociaż nieweryfikowalną hipotezę, iż glosator musiał dodać na marginesie w. 1 Tetragram, następnie zaś kopista wprowadził wyraz błędnie do w. 2 (W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, Gütersloh 1976, s. 92).

W wersecie 2 w części zawierającej mowę niezależną zastanawiają także formy czasownikowe. Czy należy je tłumaczyć jako tryb życzący, czy oznajmujący? Vulgata i LXX oddają formę jussywną. Jeżeli rozumie się te słowa jako formułę przeklinającą, to bardziej pasowałby tryb życzący (A. A. Macintosh, *A consideration of Hebrew גער*, VT 19 (1969), s. 477; R. Hahnhart, dz. cyt., s. 168), jeżeli zaś jako wydanie wyroku, polecenia, to tryb oznajmujący byłby jak najbardziej na miejscu.

3. A Jozue był ubrany w szaty brudne i stojący przed aniołem.

4. I odpowiedział, i rzekł do stojących przed nim mówiąc:

Usuńcie szaty brudne z niego

I powiedział do niego:

*Spójrz, usunąłem z ciebie winę twoją i powinno się cię przyodziać w szaty kosztowne*³⁹⁷.

5. I powiedział:

Niech założą turban czysty na głowę jego.

I założyli turban czysty na głowę jego, i ubrali go w szaty, a anioł JHWH stojący³⁹⁸.

W tym samym wersecie bardzo nietypowo przedstawia się ptp. הבהר. Biorąc pod uwagę specyfikę hebrajskiej składni, powinien stanowić on apozycję do „szatana”, a nie do Boga. Takie znaczenie byłoby oczywiście nonsensem. Wobec tego narzuca się pytanie, czy przynajmniej słowa הבהר בירושלים nie stanowią późniejszego dodatku. Stwierdzić tego jednak wyraźnie nie można. Niezgrabność stylistyczna nie może być wystarczającym kryterium świadczącym o niejednolitości werseu.

³⁹⁷ W części 4bβ LXX posiada słowa καὶ ἐνδύσαστε αὐτὸν, co odpowiada hebrajskiemu והלבשו אותו. Forma inf. abs. nie sprawia jednak problemów, wersję LXX da się wytłumaczyć próbą dostosowania do impt. 2. os. pl. z części 4aβ.

³⁹⁸ Na początku w. 5 zaskakuje forma 1 os. H. G. Reventlow preferuje tu lekcję TM, ponieważ do formy prorockiej wizji niebiańskiej rady tronowej należy wkroczenie proroka w to, co się dzieje (H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 53; por. Iz 6,5.8; 40,6). Podobny pogląd wyraża N. L. A. Tidwell (WAOMAR (Zech 3,5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision, JBL 94 (1975), s. 343-355). Analizuje on inne występujące w Starym Testamencie teksty, zawierające tradycje dotyczące dworu JHWH, takie jak Za 1,12; 3,5; 6,8; Iz 6,8.11; 40,6; 1 Krl 22,21; Hi 1,9; 2,5 i stwierdza, że cechą charakterystyczną dla owej tradycji jest część dyskusji na dworze, w której prorok bierze udział i często doprowadza do wygłoszenia przez JHWH lub jego reprezentanta jakiegoś decydującego słowa lub przedsięwzięcia decydującego czynu (tamże, s. 354). Jednakże podczas przebiegu całej wizji prorok nie występuje ani razu. Przemawia on wprawdzie w innych wizjach, lecz jego wypowiedzi ograniczają się do stawiania pytań o znaczenie, nie mówiąc już o wydawaniu poleceń. Także porównując teksty z innych ksiąg Starego Testamentu, trudno przypuszczać, aby prorok mógł wydawać tu polecenie. Można by także przyjąć, że mówiącym jest anioł JHWH, który wypowiada się w 1 os., jednak ze względu na styl taka forma byłaby bardzo zaskakująca i wyjątkowa dla całego Starego Testamentu. Peszitta i Vulgata mają 3 os., w LXX słowo w ogóle nie występuje, targumy natomiast posiadają 1 lub 3 os. Dlatego najrozsądniejszym rozwiązaniem wydaje się dokonanie poprawki na 3.

6. I zganił anioł JHWH Jozuego mówiąc:

7. *Tak mówi JHWH Zastępów:*

*Jeśli pójdziesz drogami moimi i moich zobowiązań strzeżł będziesz,
a także będziesz sądził dom mój oraz strzeżł dziedziców moich,
to dam ci przystęp do tych stojących*³⁹⁹.

os. impf. cons.. Zamianę 3 os. na 1 os. można próbować wyjaśniać poprzez haplografię – w piśmie starohebrajskim litery waw i jod były do siebie podobne. R. Hahnhart podaje przykład podobnej pomyłki, tylko że dittografii w 4,2, gdzie też występuje uwaga masorecka kere (dz. cyt., s. 172). Można także wysunąć przypuszczenie, że pierwotnie znajdowała się w tym miejscu forma pf. z waw cons. – wtedy zmiany, jakich należałoby dokonać w tekście, dotyczyłyby tylko punktacji. W. Rudolph dokonuje także poprawki w 5bα2 polegającej na wyeliminowaniu frazy „i ubrali go w szaty” (dz. cyt., s. 92). Nie ma to jednak żadnego uzasadnienia w świadectwach zewnętrznych, בגדים stanowią tu odpowiednik מחלצות z w. 4. R. Hahnhart pisze, że pierwszy rzeczownik oznacza *genus*, drugi zaś *species* (dz. cyt., s. 171).

³⁹⁹ Istnieją różnice w odczytywaniu tekstu obietnicy danej Jozuemu w w. 7. Kwestia dotyczy tego, co jest w nim warunkiem, co natomiast już obietnicą. Czy jest nim 7aα (z wyjątkiem formuły posłańca oczywiście), czy też cała część 7a? Starożytne tłumaczenia nie są w tym miejscu zgodne, same dają zresztą możliwość różnorodnej interpretacji. R. Hahnhart kładzie nacisk na zaimek 2. os. sg. masc, który ma wskazywać na zdanie główne, czyli początek obietnicy (dz. cyt., s. 172-173). Komentator zgłasza głównie zastrzeżenia natury teologicznej. Rozsądzanie w domu Bożym i strzeżenie przedsionków jest „darem JHWH na podstawie wypełnienia jego prawa, a nie prawem jako warunkiem jego łaski”. W. Rudolph twierdzi, że ów zaimek osobowy byłby zbędny, gdyby chodziło o kontynuację warunku (dz. cyt., s. 93). Z drugiej strony słowo גם jest nawiązaniem do poprzedniego wersetu. Jeżeli weźmie się pod uwagę jego znaczenie „również”, także”, to potraktowanie całej części 7a jako warunku obietnicy nie jest wykluczone. Słowo może posiadać także znaczenie emfaticzne. W. A. M. Beuken wskazuje na to, że w. 7a zawiera mowę o czynnościach czy obowiązkach, które mogą być przywilejami, jednak nigdy nie stanowią błogosławieństw (dz. cyt., s. 292). Słowa שמר משמרתו mogą oznaczać „wypełniać obowiązki” w ogólnym znaczeniu, jednak, jak pisze komentator, odnoszą się do również kultu jako troska o nabożeństwo (Ez 40,45n; 44,8.14n; 1 Krn 23,32). Tak więc ich znaczenie może być paralelne do szczegółowych określeń następujących dalej. Fraza אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמֹר stanowi ogólną parenezę, ואם precyzuje, że chodzi o kult, poprzez frazę אֶת־בֵּיתִי תִדְרֹךְ וגם-אֶתֶּהּ następuje dalsze sprecyzowanie – chodzi o dom, natomiast wypowiedź אֶת־הַצִּדְקִי תִשְׁמֹר וגם traktuje o przedsionkach. Obietnica byłaby zawarta w dopiero w 7b. Za poglądem Beukena przemawiać może także podział wersetu dokonany przez masoreckie akcenty rozdzielające. Teorię tę zdaje się jeszcze wspierać fakt, iż w 7b mamy do czynienia z zasadniczą treściową

8. *Sluchajże, Jozue, arcykapłanie, ty i towarzysze twoi siedzący przed tobą, gdyż ludźmi cudownego znaku oni, gdyż oto ja przyprowadzam sługę mego, Latorośl.*

9. *Gdyż oto kamień, który położyłem przed Jozuem, na kamieniu jednym siedem oczu.*

*Oto ja ryję napis jego - wyrocznia JHWH Zastępów,
i usunę winę ziemi tej w jednym dniu.*

10. *W dniu tym - wyrocznia JHWH Zastępów - będziecie wołać jeden drugiego pod winną latorośl i pod drzewo figowe⁴⁰⁰.*

zmianą. W 7b JHWH mówi już w pierwszej osobie. Tak więc 7a jest w drugiej osobie, w 7b następuje zmiana formy na 1 os. i to wówczas zostaje w sposób bezpośredni stwierdzone, co JHWH będzie czynił. Owa zmiana właśnie może wskazywać na zdanie główne. Z tych powodów bardziej prawdopodobnym wydaje się, że 7a stanowi warunek, natomiast 7b jest obietnicą.

W w. 7 istnieją także problemy z wyrazem מהלכים. Peszitta, LXX oraz Vulgata zakładają formę ptp. pi. (w podobnym kierunku parafrazuje Targum), redaktorzy BHS proponują z kolei czytanie מַהֲלֵךְ, co jest formą pl. od מַהֲלֵךְ oznaczającego „droga”, „podróż”. Słowo to występuje także w Ez 42,4 w znaczeniu przejścia wokół przed-sionków i tłumaczone bywa nierzadko jako „galeria”.

W. Rudolph natomiast chce tłumaczyć formę TM nie jako ptp. hif. pl. od czasownika הלך – jako „ci, którzy prowadzą”, czyli „przywódcy, liderzy”, lecz jako pl. od rzeczownika מַהֲלֵךְ, oznaczającego „wkraczanie, wchodzenie”. Dlatego wyraz może być tłumaczony jako „dostęp” (dz. cyt., s. 91). R. Kutscher próbował odczytywać słowo, biorąc pod uwagę aramejską formę מַהֲלֵכִין, będącą ptp. haf. (R. Kutscher, *Mahlekim (Zech 3,7) and the Like*, Leshonenu 26 (1961-1962), s. 93-96; podaję za W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 293). Formę taką spotyka się w Dn 3,25 i 4,34. Z tego powodu, że forma haf. brzmiałaby nielogicznie, R. Kutscher zadał pytanie, czy nie można by zamienić tego na formę pa. (jak w 5 Mż czy Dn 4,26), wymagałaby ona jednak innej wokalizacji, tak więc różnica między słowem przekazanym a proponowanym przez Kutschera byłaby zbyt duża. Wydaje się, że najbardziej przekonująca jest opcja proponowana przez redaktorów BHS. Zachowuje się w tym przypadku formę spółgłoskową. Decydujące jest występowanie słowa u Ezechiela również w kontekście mowy o Świątyni. Forma ptp. pi. czy ptp. hif. (tłumaczonego jako „przywódcy”) byłaby niezrozumiała w kontekście całej wizji. Dlatego w tłumaczeniu dokonano poprawki zgodnie z sugestią wydawców BHS.

⁴⁰⁰ W w. 9 Peszitta zamiast wyrażenia „przed Jozuem” posiada słowa „przed tobą”. Jest to najprawdopodobniej próba usunięcia niezgodności osób, dlatego wiarygodniejszym wariantem wydaje się opcja TM.

Tekst może zostać podzielony w następujący sposób:

1 - 5 Wydarzenia wizji

1-2 Oskarżenie Jozuego (wprowadzenie - przedstawienie treści widzenia, sąd nad Jozuem)

1 Oskarżenie przez szatana

2 Zganienie oskarżyciela

3-5 Oczyszczenie Jozuego

3 Brudne szaty Jozuego

4 Usunięcie win Jozuego

4a Polecenie usunięcia brudnych szat Jozuego (*imperativus* w 2 os. pl)

4b Stwierdzenie JHWH o usunięciu winy Jozuego (skierowane do Jozuego) i o przyodzianiu w kosztowne odświętne szaty

5 Założenie czystego turbanu

5a Polecenie założenia turbanu (*ius*. 3 os. pl.)

5a Założenie turbanu (3 os. pl.)

6-7 Uwarunkowana obietnica dana Jozuemu

6 formuła otwierająca mowę

7 Uwarunkowana obietnica

7a Formuła posłańca, warunek – sformułowany ogólnie – chodzenie drogami JHWH i sprecyzowany – pilnowanie jego obowiązków (kult), zawiadywanie domem i strzeżenie przedsionków

7b Obietnica uzyskania bezpośredniego przystępu do niebiańskiej rady

8-10 Zapowiedź dotycząca Latorośli

8 aα Wezwanie Jozuego i jego towarzyszy do słuchania

8aβ Ludzie cudownego znaku, który polega na:

8b Przyprawieniu Latorośli

9a Kamień z oczyma

9ba Czynność rycia

9bβ Usunięcie winy ziemi

10 Obraz obfitości – winna latorośl i drzewo figowe

Za 3 wykazuje wiele podobieństw do innych wizji znajdujących się w księdze. Prorok informuje o tym, co zobaczył, w 1. osobie (tzw. *Ich-Bericht*), widzenie dotyczy niebiańskiej rady jak w 1,7 czy 6,11n. Podobnie jak w 1,14n; 2,8b-9; 5,4; 6,8 zakończenie wizji stanowi słowo Boga. Mimo tych podobieństw rozdział 3 odróżnia się od innych wizji księgi pod względem swojej formy. Czasownik rozpoczynający wizję - ויראני - nie jest spotykany nigdzie indziej w Księdze Zachariasza na początku wizji, jeden tylko raz wprowadza drugą część wizji w Za 2,3⁴⁰¹. Słowo interpretujące jest skierowane nie do proroka, lecz do Jozuego, czyli postaci z wizji i tylko jego dotyczy. Nie jest ono odpowiedzią na nieobecne tu pytanie proroka, lecz wynika z tego, co się w wizji dzieje, tak jakby wygłoszenie słowa należało do rytuału zmiany ubrania⁴⁰². Anioł, którego się spotyka w wizji, to po prostu מלך ה', a nie מלך הדבר בי⁴⁰³. Wizja dotyczy konkretnej osoby z czasów Zachariasza, prorok zaś odgrywa tu całkowicie bierną rolę. Podobnie słownictwo użyte w rozdziale 3 nie jest spotykane - z pewnymi wyjątkami - w Księdze Protozachariasza⁴⁰⁴. Wyrocznie z formułą posłańca i formułą wyroczni wygłaszane są przez anioła JHWH. Poza tym można zauważyć, iż treścią wizji jest bardzo dynamiczna akcja, która – w przeciwieństwie do innych wizji w księdze – nie jest tajemnicza, nie zawiera skomplikowanych, domagających się wyjaśnień symboli. Wizje Księgi Zachariasza stanowią nieuwarunkowaną obietnicę zbawienia, lecz słowo w Za 3 skierowane do Jozuego zawiera już obietnicę uwarunkowaną⁴⁰⁵. Biorąc jeszcze pod uwagę strukturę kompleksu wizji i to, że wraz z rozdziałem 3 posiadałaby ona dwa punkty kul-

⁴⁰¹ Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, Göttingen 1977, s. 201.

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ Określenie מלך ה' spotyka się także w 1,7nn.

⁴⁰⁴ Wyjątek stanowi tu wyrażenie מלך ה' oraz formuła posłańca występująca jeszcze w 1,14. Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 203.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 202.

minacyjne, rozdział ten należy potraktować jako dodany wtórnie do całego kompleksu wizji nocnych⁴⁰⁶.

Jeżeli weźmie się pod uwagę występujące w rozdziale trzecim osoby, to rysuje się tu przede wszystkim podział na dwie części: 1-7 i 8-10. W części 1-7 mowa jest oczywiście o arcykapłanie Jozuem, jego dotyczy to, co się dzieje. W części drugiej w w. 8a występuje co prawda Jozue, lecz wprowadzani zostają także jego towarzysze. To samo słowo spotyka się w wersecie 10 (רעה). Fragment 1-7 sprawia wrażenie jednej całości także dlatego, iż wydaje się on być obramowany przez określenia עמד לפני (2 razy w w.1, poza tym w w. 3, 4, 5, 7), spełniające funkcję inkluzywną, które nie występują w części 8-10. Są jednak także elementy łączące, np. termin עון (w. 4 i 9), chociaż raz odnoszący się do Jozuego, a drugi raz do całej ziemi. Czy nie chodzi tu o interpretację polegającą na rozwinięciu tematu usunięcia win? W obu częściach występuje także czasownik נתן w 1. os. pf. (w. 7b i 9) oraz oczywiście imię arcykapłana Jozuego.

Jednostka kryje w sobie dużą liczbę problemów literackich. Skoro w. 5 stwierdza, iż to anioł JHWH ubrał Jozuego, bardziej pasowałoby, by sam Bóg był tym, który wydaje polecenia. Do kogo mogłyby być one skierowane? Czy do anioła i oskarżyciela? Kim są „stojący przed nim” w w. 4? I przed kim oni stoją: przed Jozuem, przed Bogiem czy przed aniołem JHWH, jeżeli to on jest tym, który mówi? Za W. Rudolphem można co prawda twierdzić, że w w. 1 podmiotem jest Bóg, natomiast w w. 2 już jego anioł, ale kto przemawia począwszy od w. 4? Jeżeli chodzi o osoby obecne w widzeniu, to wydaje się, że istnieje tutaj pewna rozbieżność czy nieścisłość. W. 1 zakłada trzy postacie: arcykapłana, anioła i oskarżyciela, JHWH byłby zaś tym, który pokazuje wszystko prorokowi. Polecenia wydawane od w. 4 zakładają jakąś większą publiczność, Jozuego nie przebiera anioł JHWH, gdyż on jest według w. 6 „stojący”, obecny tylko przy wszystkim. W. 6. wprowadza wyrocznie JHWH mało związane z treścią widzenia. W widzeniu chodzi o bezwarunkowe oczyszczenie Jozuego z win, w w. 7 zaś znajduje się warunkowa obietnica dana Zorobabelowi. Warunkowa obietnica wydaje się stać w sprzeczności z przesłaniem samej wizji, a nawet wszystkich wizji znajdujących się w Księdze Protozachariasza. W. 8 wprowadza całkowicie nowy temat przy pomocy wprowadzającego שמע. Mowa jest w nim o przyprowadzeniu przez Boga „Latorośli”. W w. 9, który

⁴⁰⁶ Tak uważa Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 202 i A. S. van der Woude, *Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja*, ZAW 100 (1988), s. 138-156.

poprzez כִּי zdaje się nawiązywać do poprzedniego, spotyka się znów nowy temat. Mowa jest w nim o jakimś enigmatycznym kamieniu z oczami, o rycinie na owym kamieniu wykonanej przez Boga. Zwrócić można uwagę na początek wersetu podobny do 8b, w obu tych miejscach bowiem po spójniku כִּי występuje słowo הנה. W w. 9 spotyka się również motywy i pojęcia istotne dla kompleksu wizji Księgi Zachariasza. Problem usunięcia winy kraju występuje w 5,5-11, liczba siedem jest istotna w wizji następnej⁴⁰⁷. Dlatego można zadać pytanie, czy w. 9 nie jest werselem redakcyjnym, mającym na celu między innymi ściślejsze połączenie wizji rozdziału 3 z pozostałymi wizjami księgi? W. 10 przedstawia natomiast sielankowy obraz powszechnej obfitości. O ile w w. 7 JHWH zwraca się w drugiej osobie do Jozuego, to w w. 10 czyni to już w 2 os. pl., a adresatem nie jest Jozue. W w. 8 mowa jest w 2 os. sg., lecz – jak już wspomniano – pojawiają się osoby, o których nie było wcześniej mowy, czyli towarzysze Jozuego. Aby odpowiedzieć na niektóre z tych pytań, trzeba zająć się treścią zawartych tutaj tradycji i przeanalizować występujące w tekście pojęcia. Tu poruszone zostaną tylko najważniejsze kwestie. Większość komentatorów uważa, iż w. 8-10 zostały dodane wtórnie⁴⁰⁸. Głównym tego powodem jest zróżnicowanie treściowe. H. G. Reventlow uważa także, iż chodzi tu o dwa pierwotnie niezależne słowa 8 i 9-10, bowiem w w. 8 mówi się do Jozuego bezpośrednio w 2 os., natomiast w w. 9 o arcykapłanie traktuje się w osobie 3. H. G. Mitchell traktuje w. 6-10 razem, lecz uważa, że wtórny jest werseł 8b⁴⁰⁹. Jego główny argument opiera się na tym, że w Księdze Zachariasza „Latoroślą” jest Zorobabel (Za 6,12), a zapowiedź przyprowadzenia Zorobabela, który od paru miesięcy przebywał i był aktywny w Jerozolimie, nie miałaby sensu. Dlatego w określeniu „Latorośl” nie należy doszukiwać się postaci Zorobabela, lecz trzeba rozumieć je jako „polityczną moc i chwałę”⁴¹⁰. Podobnie czyni D. L. Petersen, który jednak za dodatek uważa cały w. 8 i inaczej interpretuje jego znaczenie⁴¹¹. Wymowa wersetu miałaby być bowiem całkowicie odmienna od wymowy całej

⁴⁰⁷ H. Delkurt, dz. cyt., s. 193.

⁴⁰⁸ Uważa tak np. A. Petitjean, *Les Oracles du Proto-Zacharie*, Paris-Louvain 1969, s.161-206, W. Rudolph, dz. cyt., s. 98-103. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 54n.

⁴⁰⁹ H. G. Mitchell, Haggai, *Zechariah*, w: H. G. Mitchell, J. M. P. Smith, J. A. Bewer, *The Critical and Exegetical Commentary. Haggai, Zechariah, Malachi*, Edinburgh 1937, s. 154-156.

⁴¹⁰ Tamże, s.156.

⁴¹¹ D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8. A Commentary*, London 1985, s. 202.210n.

wizji. W. 8 stara się bowiem, według D. L. Petersena, „skorygować widoczne ukierunkowanie na Jozuego w wizji, wskazując na ważność Zorobabela”⁴¹². W wersecie tym składana jest nieuwarunkowana obietnica, co pozostaje w pewnym kontraście wobec wcześniejszej warunkowej obietnicy. Werset służy z pewnością jako „replika na pretensje wysuwane w w. 7”⁴¹³.

Nowatorską teorię przedstawia W. A. M. Beuken. Późniejszym dodatkiem są według niego w. 6 i 7. Idea, iż arcykapłan może otrzymać bezpośredni dostęp do JHWH, że może znajdować się w jego bezpośrednim otoczeniu, była w czasach Zachariasza nie do pomyślenia⁴¹⁴. Wszelkie wizje Księgi Zachariasza, a nawet wyrocznie, służą określonej sytuacji na ziemi. Nigdzie też w księdze nie spotyka się podobnych słów, podobnej obietnicy o Zorobabelu. Według słów w. 7 arcykapłan jest jedynym strażnikiem, jedynym panem Świątyni, a to z kolei nie było według W. A. M. Beukena możliwe za czasów Zorobabela. Kolejnym dowodem przemawiającym za uznaniem fragmentu za wtórny jest czasownik *נָסַח* rozpoczynający w. 6. Tam, gdzie używany jest on z *ב*, oznacza „upomnieć, napomnieć”⁴¹⁵. Wynika z tego, że glosator rozumiał wizję jako oczyszczenie z osobistego grzechu Jozuego, podczas gdy intencją samej wizji miałoby być przedstawienie pod postacią winy Jozuego win całego ludu⁴¹⁶. W. 8-10 należałyby jednak pierwotnie do kompleksu wizji, gdyż udzielenie oczyszczonemu z win arcykapłanowi obietnicy jest rzeczą zrozumiałą. W samej wizji zaskakuje w w. 2 nagle mowa o wyborze Jerozolimy. Księga Zachariasza 1-8 łączy najczęściej z Jerozolimą dwie podstawowe kwestie: jest to miasto, w którym Bóg chce mieszkać i jest to miejsce zamieszkania Boga, które musi być odbudowane. W. 8-10 wyrażają natomiast myśl, iż JHWH pomoże przy odbudowie Świątyni, gdyż grawerowanie w kamieniu, to nic innego jak osobiste zaangażowanie się JHWH. Kamień nie jest w żaden sposób deponowany przed Jozuem, lecz arcykapłan jest raczej świadkiem działalności JHWH⁴¹⁷. Tak więc widoczny jest w tekście następujący ciąg myślowy: arcykapłan zostaje oczyszczony w celu zarządzania nową Świątynią i prowadzenia w niej nabożeństw. Mowa o Latoro-

⁴¹² Tamże, s. 202.

⁴¹³ Tamże, s. 211.

⁴¹⁴ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 294.

⁴¹⁵ Tamże, s. 299.

⁴¹⁶ Tamże, s. 300.

⁴¹⁷ Tamże, s. 302.

śli jest zapowiedzią dotyczącą Zorobabela. W. 9 precyzuje zaś, że chodzi w tym o to, iż JHWH przezeń odbuduje Świątynię.

W. Rudolph z kolei jako jednolitą całość traktuje w. 1-7, natomiast dwa następne są przez niego traktowane jako dodatek. Podobnie uważa H. G. Reventlow⁴¹⁸. W. 8-10 postrzegane są jako uzupełnienie, dlatego że w sposób zdecydowany odróżniają się tematycznie. Za podmiot działający w wizji H. G. Reventlow uznaje Boga. Dokonywanie poprawki w tekście nie jest uzasadnione z punktu widzenia metod krytyki tekstu i sprzeciwia się gatunkowi jednostki: „w niebiańskim zgromadzeniu rady JHWH posiada decydujący głos (...) W mowach JHWH często o JHWH mówi się w 3. os, dlatego nie należy tu niczego zmieniać”⁴¹⁹.

Jednolitości jednostki broni R. Hahnhart. Według niego problem w. 2 rozwiązać można także traktując wypowiedź w mowie niezależnej jako formułę przeklinającą. Poprzez nią oskarżyciel zostaje „wyłączony i nie pojawia się już więcej”⁴²⁰. Oczywiście z punktu widzenia krytyki literackiej najbardziej podstawowym problemem jest relacja akcji wizji do wyroczni, z tym że związek wizji z 6-7 wydaje się większy i bardziej naturalny niż z w. 8-9.

Rozwiązanie, jakie można teraz zaproponować, opiera się w dużej mierze na spostrzeżeniach W. A. M. Beukena, chociaż jego argument o braku możliwości pojawienia się bezpośrednio po wygnaniu myśli o udziale arcykapłana w niebiańskiej radzie nie brzmi zbyt przekonująco. Nie można też zgodzić się z tym, że w. 9 lub wyrocznie traktowałyby o odbudowie Świątyni. Przyjąć należy, że postacią przemawiającą w wizji i wydającą polecenia jest anioł JHWH. W w. 1 wprowadzone zostały wszystkie ważne dla przebiegu wydarzeń w wizji osoby. Rzecz rozgrywa się jednak na dworze Boga. O JHWH nie ma mowy wprost, lecz zakłada się jego obecność. Nie jest powiedziane, kto wypełnia polecenia w w. 5 i 6. Domyślić się można, że są to członkowie Bożego dworu. Do jednostki zostały dodane wtórnie w. 6 i 7. Wniosek ten opiera się głównie na różnicy treściowej, w wizji chodzi bowiem o winę całego narodu, w wyroczniach zaś

⁴¹⁸ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 92-103, podobnie H. G. Reventlow sprzeciwia się dokooptowaniu do w. 2 słowa „anioł”, gdyż „jest to słabo poświadczane” (dz. cyt., s. 52).

⁴¹⁹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 52-53. Autor nie przytacza jednak żadnych fragmentów, w których miałyby się do czynienia z podobnym fenomenem.

⁴²⁰ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 168.

zwraca się uwagę na osobistą odpowiedzialność Jozuego. Wizja zapowiada w sposób nieuwarunkowany nadejście szczęścia, wyrocznia stawia natomiast Jozuemu warunek. Wizja dotyczy nowej przyszłości dla ludu, wyrocznia koncentruje się na sprawach kultowych, a tematyka ta nie jest dominująca w innych wersetach. Tak więc należy uznać w. 6-7 za włączone wtórnie do wizji wtedy, gdy cała księga poddana była redakcji akcentującej posłuszeństwo i warunkowość realizowania się obietnic Bożych. Podobny dodatek, chociaż różniący się szczegółami treści, to jednak stawiający również warunek danej obietnicy spotyka się w 6,15b. Nie należy natomiast uznawać w. 8-10 za wtórne. Skierowanie wyroczni do Jozuego nie powinno być zaskoczeniem szczególnie, że anioł zwraca się doń już wcześniej w 4b. Wizja składała się więc pierwotnie z elementów 1-5.8-10, chociaż mogło istnieć jakieś wprowadzenie do słów zawartych w w. 8-10, które zostało albo usunięte, albo przekształcone przez redaktora wprowadzającego w. 6-7. Jednostka w swojej pierwotnej postaci wyrażała podobną ideę jak fragment 6,9-15. W obu fragmentach pojawia się tematyka Świątyni oraz wprowadzenia Latorośli, czego zapowiedzią jest funkcjonujące w osobie Jozuego kapłaństwo.

W. 9 należy uznać za integralny z pierwotnym tekstem jednostki, bowiem wskazane wyżej problemy nie mogą być jedynym kryterium decydującym o jego niejednolitości. Kryterium stylistyczne również nie jest rozstrzygające – styl wyroczni 8-10 jest w ogóle nie najlepszy. Użycie podobnych motywów jak w innych fragmentach księgi może sugerować podobne środowisko powstania, lecz także nie wystarcza do podjęcia decyzji o wtórności wersu. Jeżeli chodzi o treść wersetu – co powinno być podstawowym kryterium – to pasuje ona do treści wizji, o tym będzie jednak mowa w następnym podrozdziale.

Tytuł הכהן הגדול odnosi się do arcykapłana, w tym przypadku oczywiście do Jozuego. Dlatego że pojawia się on na kartach Starego Testamentu stosunkowo rzadko, przyjmuje się, że należy datować go na stosunkowo późny okres⁴²¹. H. D. Preuß twierdzi, że pojawia się on po raz pierwszy po niewoli właśnie w Księdze Aggeusza (Ag 1,1.12.14; 2,2.4), natomiast we wcześniejszych tekstach występowałby כהן הראש, a obok niego כהן משנה (2 Krl 25,18; Jr 52,24)⁴²². Jednak w przypadku Księgi Aggeusza tytuł ten spotyka się w warstwie przypisy-

⁴²¹ 3 Mż 21,10; 4 Mż 35,25.28; Jz 20,6; 2 Krl 12,10; 22,4; 22,8; 23,4; 2 Km 34,9; Ne 3,1.20, wspomniane fragmenty Księgi Aggeusza i Za 6,11.

⁴²² H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart 1992, s. 58.60.

wanej redaktorowi kronikarskiemu, pochodzącej z okresu znacznie późniejszego niż ten, w którym działał prorok Aggeusz. J. Morgenstern uważa natomiast, że wszystkie starotestamentowe przypadki występowania tego tytułu należy uznać za późne interpolacje, pochodzące prawdopodobnie z okresu greckiego, najwcześniejsze zaś jego użycie (w jednym z listów z Elefantyny) może być datowane na rok 411⁴²³. Jeżeli odpowiadałoby to prawdzie, to problem datowania Za 3 byłby zdecydowanie prostszy. Jednakże opinia J. Morgensterna nie jest poparta uzasadnionymi argumentami. Przeciwno niej występują W. A. M. Beuken i H. G. Reventlow⁴²⁴. Biorąc więc pod uwagę fakt, że termin spotyka się już w tekstach przypisywanych P, a także w literaturze deuteronomistycznej, przyznać trzeba, że jest on pochodzenia wcześniejszego niż czas redakcji kronikarskiej⁴²⁵, nie może być więc bardzo pomocny w przybliżeniu datowania fragmentu⁴²⁶.

W. 1 jest wprowadzeniem do jednostki informującym, iż ma się do czynienia ze sceną sądu. Rzeczownik שׂוֹנֵא oznacza przeciwnika, wroga, kogoś, kto się sprzeciwia, przeciwstawia, odnosi się – tak jak forma czasownikowa – do różnego rodzaju form wrogości⁴²⁷. Tak więc takie miano nadane zostało przeciwnikom króla Salomona (1 Krl 11,14.23.25; por. 5,4; 1 Sam 29,4), aniołowi JHWH podczas „rozprawienia się” z Bilemem (4 Mż 22,22.32). W skargach jednostki występujących w Księdze Psalmów określenie (lub też forma czasownikowa) odnosi się do tych osób, które nienawidzą psalmisty, oddają złem za dobro, zwalczają go czy szukają jego nieszczęścia⁴²⁸. W dziedzinie prawnej oznaczało

⁴²³ J. W. Bailey, *The Usage in the Post Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest*, JBL 70 (1951), s. 217-225.

⁴²⁴ H. G. Reventlow, *Heiligkeitgesetz*, Neukirchen 1968, s. 87.95.100.164-168; W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 310.

⁴²⁵ Występowanie w P: 4 Mż 35,25.28. W tradycji deuteronomistycznej: 2 Krl 12,11; 22,4.8; 23,4. Kronikarz preferuje określenie הַכֹּהֵן הַרָאשׁ (Ezd 7,5; 1 Krn 27,5; 2 Krn 19,11; 26,20; 31,10), natomiast forma $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ stosowana jest przezeń tam, gdzie korzysta on z innych źródeł (Ne 3,1.20: 13,28).

⁴²⁶ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 309. H. G. Reventlow datuje występowanie tytułu w 3 Mż 21,10 na okres przedwygnaniowy.

⁴²⁷ K. Nielsen, שׂוֹנֵא , TWAT, t. 7, s.746 - 751.

⁴²⁸ G. Wanke, שׂוֹנֵא , THAT, t. 2, s. 822.

się tym pojęciem przeciwnika procesowego⁴²⁹. W znaczeniu teologicznym czasownik używany jest rzadko. Spotyka się go w Hi 16,9; 30,21, gdzie oznacza wroga w stosunku do Hioba zachowanie się Boga. Rzeczownik w znaczeniu religijnym odpowiada swojemu znaczeniu profanicznemu. W okresie powygnańowym pojawia się postać należąca do niebiańskiej rady JHWH, do „synów Bożych”, nazywana הַשֵּׁטָן . Pojawia się ona w Hi 1-2 jako przeciwnik Hioba i jego oskarżyciel przed Bogiem. Jest to jednak postać podporządkowana Bogu, tylko od Niego zależy, czy wroga wobec ludzi zamiary „szatana” zostaną wcielone w życie, czy też nie⁴³⁰. Prawdopodobnie dopiero w kronikarskim dziele historycznym (1 Krn 21,1) termin הַשֵּׁטָן funkcjonuje jako imię własne postaci z niebiańskiego dworu, lecz także to nie jest pewne⁴³¹. Czasownik שָׁטָן występuje w Starym Testamencie sześć razy, z czego pięć razy w Psalterzu (Ps 38,21; 71,13; 109,4.20.29)⁴³². W Za 3,1 chodzi najprawdopodobniej o znaczenie sądowe. Termin „szatan” oznacza tu przeciwnika procesowego (Jozuego czy też anioła JHWH)⁴³³. Mowa jest tu także o staniu przeciwnika „po prawicy”, tak jak w Ps 109,6, w którym bez wątplenia chodzi o tematykę sądową. Tradycje występujące w tekście są w istocie podobne do tych z Hi 1-2. Ch. Jeremias widzi tu powiązania z tradycjami występującymi w Iz 6⁴³⁴. W obu przypadkach ukazana jest niebiańska rada. W obydwu tekstach mowa jest o nieczystości postaci, których dotyczy to, co się dzieje (Iz 6,5; Za 3,3). W obu sytuacjach mowa jest o oczyszczeniu z nieczystości (Iz 6,6-7aa; Za 3,4) oraz ma się do czynienia ze słowem wyjaśniającym, ewentualnie z deklaracją traktującą o usunięciu winy, czego obrazem jest czynność symboliczna (Iz 6,6; Za 3,4). W tekście Izajasza konsekwencją tego jest powołanie proroka (w. 9nn), w Za 3 znajduje się uwarunkowana obietnica, z tym że warunkowy fragment 7a może też mieć w pew-

⁴²⁹ Trudno jest udowodnić, że rzeczownik oznaczał „prokurator”, „oskarżyciel”. Pojęcie ma raczej znaczenie bardziej ogólne, określające różne rodzaje wrogości i bycia przeciwnikiem.

⁴³⁰ G. Wanke, dz. cyt., s. 823.

⁴³¹ Tamże, s. 823. Por. R. Zajac, *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998, s. 75-79. H. Strauß, הַשֵּׁטָן in *den Traditionen des hebräischen Kanons*, ZAW 111 (2/1999), s. 256-258. Raczej nie można mówić o imieniu własnym w Za 3, ponieważ termin występuje tam z przedimkiem.

⁴³² Do tego 6 razy w ST występuje oboczny czasownik שָׁטָן (1 Mż 27,41; 49,23; 50,15; Ps 55,4; Hi 16,9; 30,21).

⁴³³ G. Wanke, dz. cyt., s. 823. H. Strauß, dz. cyt., s. 256-258.

⁴³⁴ Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 203-206.

nym sensie charakter nadania pełnomocnictwa. Między tymi dwoma tekstami istnieją oczywiście również istotne różnice⁴³⁵. W Za 3 prorok jest tylko obserwatorem, zachowuje się całkowicie pasywnie. Wizja nie dotyczy jego, lecz arcykapłana Jozuego, który także pozostaje bierny. Jeremias przyjmuje również, że anioł jest postacią mówiącą i działającą w wizji, zwraca więc uwagę na to, iż dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest zdecydowanie większy⁴³⁶.

Za 3 wykazuje „strukturę opisu powołania prorockiego”, lecz jest też związany z kręgami kapłańskimi⁴³⁷. Nie można tutaj uniknąć porównań do prologu Księgi Hioba, gdzie mamy do czynienia z przedstawieniem Bożej rady i wyobrażeniem „szatana” – przeciwnika sprawiedliwego Hioba. Tylko w tych dwóch miejscach Starego Testamentu rzeczownik posiada przedimek. W Księdze Hioba postać „szatana” nie jest szczególnie wyeksponowana. Po spełnieniu swojej roli więcej się nie pojawia. Podobnie w przypadku Za 3. Po zganieniu szatana w w. 2 więcej się o nim nie wspomina. Czy ta postać jawi się jako przeciwnik Boga i jego zamiarów? W Księdze Hioba wydaje się on być członkiem rady Bożej (choć trudno rzec, aby sprawował on w niej jakąś stałą funkcję), jest postacią całkowicie posłuszną Bogu i wypełniającą jego polecenia⁴³⁸. W analizowanym przypadku odgrywa on rolę przeciwnika sądowego Jozuego, a nie Boga, przed którym odbywa się rozprawa⁴³⁹. Działanie „szatana” nie jest próbą występowania przeciwko Bogu⁴⁴⁰.

Podstawowym znaczeniem czasownika גער jest „głośno krzyczeć”, „wykrzykiwać”, ale w sposób strofujący, ganiący⁴⁴¹. Owo zganienie ma zawsze na

⁴³⁵ Tamże, s. 205-206.

⁴³⁶ Tamże, s. 203.

⁴³⁷ C. Jeremias, dz. cyt., s. 205.

⁴³⁸ H. Strauß, dz. cyt., s. 257. H. Strauß powołuje się także na tradycje pozabiblijne, które nie były zapewne obce autorom starotestamentowym. W religii egipskiej spotyka się postać nazywaną śdnj, należącą do dworu Ozyrysa, odpowiedzialną za powstrzymywanie zła i chaosu przed najwyższym bogiem, jest on także wykonawcą jego ukrytych zamiarów. Zob. też J. Ślawik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010, s. 23-24.

⁴³⁹ Jednak owe paralele z Iz 6 i Hi 1-2 wskazują na to, że kwestia sądu jest tematem pobocznym.

⁴⁴⁰ Por. J. Homerski, *Księga Zachariasza Wstęp – przekład – komentarz*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Nahuma – Habakuka – Sofoniasza – Aggeusza – Zachariasza – Malachiasza*, red. P. Szeffler, Poznań 1968, s. 328.

⁴⁴¹ G. Liedke, גער, THAT, t.1, s. 429.

celu zapobieżenie czemuś, uniemożliwienie czegoś (Jr 29,27; Rut 2,16). W mowie o Bogu spotyka się to wyrażenie w tradycjach o walce z chaosem⁴⁴². Obiektami, które gani Bóg, są morze, wody, otchłań itp. W związku z tą tradycją spotyka się pojęcie גער w epifaniach i w tradycjach o walce JHWH przeciw narodom (Iz 17,13; Ps 9,6; Iz 66,15; Ps 80,17; 76,7), także przeciwko tym, którzy postępują wbrew woli JHWH⁴⁴³. Użycie tego czasownika w Za 3,2 może wskazywać na powstrzymanie „oskarżeń” przeciwnika, na uniemożliwienie wydania wyroku, którego wynik byłby dla Jozuego zapewne niekorzystny. Zamiar Boga wobec arcykapłana jest całkowicie inny: Bóg dokona oczyszczenia arcykapłana, jego dotychczasowy stan może być tylko powodem do okazania litości ze strony Boga.

Użycie terminu בחר w stosunku do Jerozolimy wywodzi się z tradycji dotyczącej Syjonu (np. Ps 78,68; 2 Krn 6,6). Myśl o wybraniu przez JHWH miasta pojawia się w Za 1,17 i 2,16, w których to fragmentach kojarzy się ona także z ogólną odnową narodu, wygaśnięciem Bożego gniewu, z Bożym zmiłowaniem, czego widocznym efektem ma być błogosławieństwo i dostatek. W Za 3,2 stwierdzenie o wyborze miasta jest uzasadnieniem zganienia „szatana”. Celem Bożym jest bowiem zmiłowanie, przebaczenie, odnowienie narodu, błogosławieństwo wiążące się z wyborem Syjonu. JHWH nie będzie słuchał oskarżeń, jego zamiary są bowiem inne.

Fraza z w. 2 אִם מִצֵּל מֵאֵשׁ interpretowana bywa bardzo różnie. Komentarze rabiniczne podają dwie interpretacje. Według pierwszej teorii wyciągnięcie z ognia jest obrazem powrotu z niewoli babilońskiej⁴⁴⁴. Ibn Ezra twierdzi, że „szatan” stracił podstawę do wysuwania swoich oskarżeń, bo powrót i ocalenie z niewoli były niejako usprawiedliwieniem stanu Jozuego. Druga interpretacja zawiera motyw uniknięcia wielkiego niebezpieczeństwa i dotyczy legendarnej

⁴⁴² Ps 104,7; Hi 26,11; Na 1,4; Ps 68,31; 106,9; 18,16; por. 2 Sm 22,16; Iz 50,2). Liedke, dz. cyt., s. 430.

⁴⁴³ D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, s. 191.

⁴⁴⁴ Teorię tę zamieszcza Raszi, Radak, Ibn Ezra. Zob. מקראות גדולות נביאים וכתובים ספר, Jerozolima 1998, s. 255. Chociaż rabini powołują się na późną legendę, jednak trzeba zwrócić uwagę na to, że Nabuchodonozor kazał uśmiercić Serajasza, dziadka Jozuego (2 Krl 25,28.21). Byłoby rzeczą zrozumiałą, gdyby zabity został także syn Serajasza – Jehosadak, ojciec Jozuego (tak jak uśmiercono synów Sedekiasza), a wówczas nie byłoby Jozuego w ogóle. W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 96.

historii o rzekomym uniknięciu zagłady zgotowanej przez Sanheryba po zburzeniu Świątyni⁴⁴⁵. H. G. Reventlow wykłada to zdanie analogicznie do pierwszej interpretacji rabinicznej⁴⁴⁶. Jego zdaniem Jozue uratowany został przed Bożym gniewem i jego skutkami – niewolą⁴⁴⁷. Petersen widzi trzy możliwe interpretacje tej metafory⁴⁴⁸. Po pierwsze zwraca uwagę na to, iż drzewo - w przeciwieństwie do innych materiałów - nie zostało zniszczone. Ogień symbolizuje karę, która w tym przypadku nie prowadzi jednak do całkowitego zniszczenia. Dlatego zganiecie przeciwnika jest uzasadnione. Nie chodzi bowiem o to, aby doprowadzić do ostatecznego końca Jozuego. Druga interpretacja zakłada traktowanie sądu jako pewnego rodzaju Bożego testu. Tego, kto przeszedł ów sąd, traktuje się jako osobę niewinną. Może dlatego, że przetrwał, może zaś z tego powodu, że dostąpił oczyszczenia. Trzecia interpretacja widzi tu metaforę nieczystości. Jozue jest brudny jak osmolona i okopconą jest wyciągnięta z ognia głównia. Ostatnia interpretacja podana przez Petersena wydaje się całkiem nieprawdopodobna, gdy weźmie się pod uwagę odwołanie do wypowiedzi Am 4,4. W Księdze Amosa bowiem owa głównia przedstawia zniszczony, doświadczony sądami Izrael. Określenie to kojarzy się więc ze zniszczeniem i spustoszeniem⁴⁴⁹. Zawarta jest tam myśl o tym, że nawet doświadczona sądem resztką nie nawróciła się, nie spełniła Bożych oczekiwań. Za 3 nawiązuje do owej myśli, ale jednocześnie ją przekształca. Głównią jest tu nie cały naród, lecz arcykapłan. Doświadczył on sądu na własnej skórze, cudownym natomiast może się wydawać, że taki sąd przeżył. Pytaniem w 2b uzasadnia się przecież wcześniejsze słowa, czyli zganiecie „przeciwnika”. Tak więc sąd może wydawać się wystarczający, może stanowić podstawę albo wręcz konieczność oczyszczenia. Stwierdzenie to nie zawiera natomiast myśli o tym, że sam sąd był oczyszczeniem. Raczej uzasadnia ono w ten sposób fakt, że Jozue tego oczyszczenia potrzebuje, wyjaśnia jego stan i wskazuje, że JHWH chce tego dokonać. O ile owo stwierdzenie u Amosa skierowane jest przeciwko narodowi,

⁴⁴⁵ מְקִרְאוֹת גְּדוּלוֹת נְבִיאִים וּכְתוּבִים סֵפֶר תְּרֵי עֶשֶׂר, Jerozolima 1998, s. 255. Teorię podaje Raszki.

⁴⁴⁶ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 53.

⁴⁴⁷ 3 Mz 21,10; 4 Mz 35,25.28; Jz 20,6; 2 Krl 12,10; 22,4; 22,8; 23,4; 2 Krn 34,9; Ne 3,1.20, wymieniane fragmenty Księgi Aggeusza i Za 6,11 oprócz analizowanego trzeciego rozdziału.

⁴⁴⁸ D. L. Petersen, dz. cyt., s. 192n.

⁴⁴⁹ H. Delkurt, dz. cyt., s. 148nn. Szczególnie, że Amos powołuje się na analogię dotyczącą zniszczenia Sodomy i Gomory.

tutaj ten sam obraz służy jako uzasadnienie wstawienia się i ochrony. Uwagę należy zwrócić na koniugację ho. wskazującą na to, że ocalenie i uratowanie jest dziełem Bożym, czymś, czego uratowany doświadcza, lud bowiem nie jest w stanie sam się uratować⁴⁵⁰. Podstawą ratunku i jego uzasadnieniem jest wybór Jerozolimy. Nawiązanie do wypowiedzi Amosa sugeruje, że chodzić może o myśl o Bożym nowym początku, o nowej epoce w dziejach Izraela. Boży ratunek nie jest w żaden sposób uwarunkowany. Szczęście przychodzi tylko i wyłącznie z Bożej inicjatywy⁴⁵¹.

W. 3-5 opisują akt oczyszczenia arcykapłana z win.

Przymiotnik נָחָשׁ występuje tylko w Za 3, poza tym w Starym Testamencie spotyka się pokrewne wyrażenia oparte na rdzeniu נָחַשׁ. Słowo użyte w tym kontekście może zaskakiwać, terminem bowiem typowo kultowym jest נִמְשׁ⁴⁵². Rzeczownik נָחָשׁ znajduje się w 5 Mz 23,14 i Ez 4,12 w znaczeniu ludzkich ekskrementów. Formę נָחָשׁ spotyka się w 2 Krl 18,27, Iz 4,4; 28,8, gdzie posiada takie samo znaczenie oraz w Prz 30,12, gdzie chodzi zapewne ogólnie o brud i nieczystość. Jest to słowo dosyć dosadne w swojej wymowie, określa najbardziej plugawy i obrzydliwy rodzaj nieczystości. Hahnhart zaznacza – co może odpowiadać mniej lub bardziej prawdzie – iż werset jest komentarzem, eksplanacją do 2b⁴⁵³. Bardzo poważne dyskusje dotyczyły symboliki nieczystych szat. D. L. Petersen próbuje doszukiwać się tu jakichś treściowych paraleli z Iz 4,4, jednak sam zauważa, że różnice są aż nazbyt duże⁴⁵⁴. Zastanawiające jest, czy Jozue jest odpowiedzialny tylko za własne winy, czy też reprezentuje jakąś obciążoną winą zbiorowość. H. G. Reventlow jest zwolennikiem pierwszej opcji. Zwraca on uwagę na rytualny charakter winy. Jozue wyrósł w nieczystym kraju, jest więc rytualnie nieczysty i musi zostać oczyszczony, zanim obejmie swój urząd⁴⁵⁵. Już od najdawniejszych czasów próbowano doszukiwać się jakichś konkretnych przewinień Jozuego. Targum wspomina o małżeństwach mieszanych jego synów, ojciec Kościoła Hieronim, powołując się na Ezd 10 i Ml 2,

⁴⁵⁰ Tamże, s. 151.

⁴⁵¹ Tamże, s. 157.

⁴⁵² Tamże, s. 160.

⁴⁵³ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 216.

⁴⁵⁴ D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, dz. cyt., s. 193-194.

⁴⁵⁵ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 53.

mówi o mieszanym małżeństwie samego arcykapłana⁴⁵⁶, niektórzy współcześni egzegeci chcą np. obciążać go odpowiedzialnością za opóźnienia w odbudowie Świątyni⁴⁵⁷, co jest jednak niemożliwe do udowodnienia. Sam tekst nie daje żadnych podstaw do wysuwania tak daleko idących wniosków. Wypowiedzi Księgi Zachariasza 1-8 nie są wcale nastawione wrogo czy negatywnie wobec obcych. Dlatego W. Rudolph w sposób ogólny mówi o „osobistych przewinieniach Jozuego”⁴⁵⁸, nie wyjaśnia jednak, na czym miałyby one polegać. W księdze nie ma mowy o żadnych konkretnych przestępstwach ani grzechach arcykapłana. Mowa jest za to o przestępstwach przeciw przykazaniom Dekalogu (krzywoprzysięstwo i kradzież Za 5,3). R. Hanhart szuka też jakowychś przewinień w perykopach dotyczących postu (7,1-6 i 8,19). Jeżeli winą Jozuego ma reprezentować jakąś zbiorowość, to chodzić tu może o lud albo o społeczność kapłanów. Może na to wskazywać powołanie się na słowa Amosa 4,4, w których określenie o wyjętej z ognia głowni dotyczy całego narodu⁴⁵⁹. W tym samym wersecie JHWH otrzymuje predykat „wybierający Jerozolimę”. Tak więc działanie Boga i zganienie „przeciwnika” oskarżającego arcykapłana uzasadniane są Bożym działaniem i Bożym zamiarem wobec Syjonu, a także wobec ludu. Słowa mówiące o wyborze Jerozolimy mogą sugerować, że chodzi tu o powołanie do sprawowania kultu, o powołanie Jozuego na stanowisko, niejako o jego „inwesturę”. Tak więc wszystkie trzy aspekty są ze sobą połączone. Chodzi o nieczystość Jozuego, to on przecież dostępuje oczyszczenia. Oczyszczenie to jest konieczne, aby Jozue mógł przewodniczyć obrzędowi kultowemu. Jego sytuacja odpowiada jednak sytuacji kapłaństwa i ludu, przynajmniej w takim stopniu, w jakim arcykapłan reprezentuje naród, na co wskazuje w. 2. Możliwe także, iż nieczystość spowodowana została przebywaniem w nieczystym kraju, czyli na wygnaniu. Prorok Ozeasz, zapowiadając nieszczęście, mówi, iż lud będzie jadł w Asyrii nieczyste pokarmy (9,3). Podobne myśli znajdujemy w Ez 4,12-15. W tym ostatnim tekście spotyka się nawet na określenie nieczystości słowo נָפֵץ pochodzące od tego samego rdzenia co w Za 3. Przychodzi na myśl także Ez 36,25.29, gdzie Bóg obiecuje po sprowadzeniu ludu do

⁴⁵⁶ R. Hanhart, dz. cyt., s. 217.

⁴⁵⁷ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 96.

⁴⁵⁸ Tamże.

⁴⁵⁹ Na argument ten powołuje się Hahnhart, dz. cyt., s. 217; C. L. Meyers i E. M. Meyers, dz. cyt., s. 150.

kraju dokonać jego oczyszczenia⁴⁶⁰. Analogie te potwierdzałyby hipotezę, że Jozue spełnia tutaj funkcję przedstawiciela narodu. Wydaje się więc, że nie chodzi o jakąś konkretną winę, nawet nie tyle o nieczystość kultową, co raczej o symbol win i przewinień w ogóle. Teksty z Iz 4,4 i 28,8 używają tego terminu, zapowiadając sąd, w Prz 30,12 termin ten określa relacje międzyludzkie⁴⁶¹. Autor mówiąc o odwróceniu kary, zniesieniu sądu, nawiązuje do starszych tradycji i zapowiada nadejście zbawienia. Również w. 9 zawierający obietnicę usunięcia winy tej ziemi zdaje się wspierać koncepcję winy zbiorowej. Wina Jozuego przekłada się na winę całego narodu. Czy zatem oznacza to – jeśli spojrzeć na w. 9 – że oczyszczenie Jozuego nie dotyczy już całego narodu, lecz tylko osoby arcykapłana? Wydaje się, że istotą rzeczy jest oczyszczenie narodu z win. Oczyszczenie Jozuego jawi się jako początek, pierwowiny mającego nastąpić wkrótce usunięcia win całego kraju. Rzecz dotyczy Jozuego, lecz gra toczy się o Izrael. Wynika z tego także, że odnowa narodu dokonuje się najpierw w przypadku kultu i kapłaństwa. Sukces w przywróceniu kultu ma być także znakiem odnowy ludu Bożego (por. w. 8). Powodem, dla którego usunięcie win ludu już się dokonuje na Jozuem, ale nie zostało jeszcze sfinalizowane (w. 9), może być specyficzne rozumienie problemu winy i grzechu w Starym Testamencie.

Pierwotne znaczenie rzeczownika עון to „przekręcać”, „skręcać”, „zawracać”, lecz w znakomitej większości przypadków określa on różnego rodzaju wykroczenia i przestępstwa⁴⁶². Może dotyczyć uchybień świadomych (1 Mż 44,16; 4 Mż 14,19; Joz 22,20; 1 Sm 25,24; 2 Sm 3,8; 1 Krl 8,47; Iz 22,14; Jr 3,21; 11,10; 9,4; Ps 106,6; Hi 33,27; Prz 12,8; Est 1,16; Dn 9,5) i nieświadomych (1 Mż 15,16; 19,15; 3 Mż 22,16; 4 Mż 18,1.23; 1Sm 14,41; 20,1; 2 Sm 14,32; 1 Krl 17,18; Iz 6,7). Pojęcie to spotyka się w wyznaniach winy (1 Sm 25,24; 2 Sm 14,9), w dysputach (1 Sm 20,1.8; 2 Sm 28,10), w prośbie o przebaczenie (2 Sm 19,20; 24,10), w oskarżeniach (3 Mż 26,39; Iz 43,24; Jr 5,25; 11,10). Wyznania grzechu o kultowym *Sitz im Leben*, aby określić winę, posługują się wyłącznie tym określeniem (3 Mż 16,21; 26,40nn; Iz 53,5n; 64,5; Ps 32,5; 38,5.19; 40,13; 51,7; 90,8; 130,3). Chociaż pojęcie to może odnosić się do uchybień kultowych, to na początku odnosiło się do postępków niezwiązanych

⁴⁶⁰ Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 208.

⁴⁶¹ H. Delkurt, dz. cyt., s. 162n.

⁴⁶² Pierwotne znaczenie pojęcia zawarte jest np. w Ps 38,7; Jr 24,1. Zob. R. Knierim, עון, THAT, t.2, s. 243-249.

z kultem⁴⁶³. Dla interpretacji Za 3 ważne jest, że pojęcie rozumiane jest dynamicznie: עון jest w istocie wydarzeniem, które dotyczy czynu, winy i nieuchronnych negatywnych konsekwencji popełnionego przestępstwa. Poprzez termin ten określa się „przebieg winy postrzegany jako wydarzenie, któremu człowiek jest poddawany przez Boga”⁴⁶⁴. Jozue pogrążony w swojej winie to nie tylko osoba w ten czy inny sposób grzeszna, lecz także dotknięta negatywnymi konsekwencjami złego czynu, które w sposób nieodwołalny muszą winie towarzyszyć. Aby Jozue mógł sprawować swoją funkcję, aby mógł ocaleć, jego winą musi zostać zgładzona. W ten sposób bowiem zostają usunięte i anulowane wszelkie nieszczęścia, które musiałyby nadejść. Użycie symboliki nieczystości pozwala także myśleć o kultowym aspekcie tego pojęcia, zwłaszcza, że w Starym Testamencie znajdujemy motyw winy, czystości kultowej i zmiany stroju związane z wprowadzeniem w urząd kapłański. Znaczenie to jednakże nie wydaje się być znaczeniem głównym, bowiem czasownik, który w tekście określa gładzenie winy, to עבר, a nie termin kapłański כפר. Słowo użyte w Za 3,4 kojarzy się raczej z tradycją historyczną lub też mądrościową (2 Sm 12,13; 24,10; 1 Krn 21,8; Hi 7,21). W tradycjach prorockich spotyka się ten termin w Am 7,8; 8,2 i Mi 7,18⁴⁶⁵. Biorąc pod uwagę fakt, że czasownik ten jest raczej rzadko używany w odniesieniu do usuwania i gładzenia win, należy się zastanowić nad tym, czy nie można mówić tu o wpływie wymienionych wyżej tekstów na Za 3. W wizjach Amosa mowa jest o mającym nieuchronnie nadejść końcu Izraela, natomiast w Mi 7,18 spotyka się pochwałę łaskawego, gładzącego winę Boga. Paralela z tekstami w 2 Sm może rodzić pytanie, czy arcykapłan nie przejmuje w czwartej wizji prerogatyw królewskich. Wydaje się, że niekoniecznie⁴⁶⁶. Wykorzystane zostały tylko tradycje prorockie – i to w większej mierze niż tradycje kultowe – w celu przekonania o nadchodzącym przełomie, czyli o końcu kary i początku błogosławieństwa. Na tej podstawie zrozumieć można także, dlaczego nie zostało powiedziane, że już usunięto winę kraju, lecz że dopiero zostanie ona usunięta. Błogosławieństwo nie nadeszło jeszcze w pełni. Judejczycy borykali się z wieloma problemami, nie wiodło im się najlepiej. Dlatego zwraca się uwagę na początek usuwania winy i jej konsekwencji, co ma być symbolizowane przez oczyszczenie arcykapłana Jozuego.

⁴⁶³ R. Knierim, dz. cyt., s. 247.

⁴⁶⁴ Tamże.

⁴⁶⁵ H. Delkurt, dz. cyt., s. 167.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 168.

Określenie מחלצות poza Za 3 spotyka się tylko w Iz 3,22, gdzie figuruje ono pośród kosztowności. W analizowanym tekście Księgi Zachariasza pojęcie מחלצות stanowi przeciwieństwo wyrażenia בגדים צואים i powinno być tłumaczone najprawdopodobniej jako „kosztowne, dostojne szaty”. Przybranie Jozuego w odświętne szaty po oczyszczeniu z winy przypomina 2 Mż 29 i 3 Mż 8, gdzie mowa jest o oczyszczeniu z winy (עון) w trakcie wprowadzania w urząd kapłański i o ubraniu specjalnych świętych szat (2 Mż 29; 3 Mż 8; 16)⁴⁶⁷. W 2 Mż 28,43 brak odpowiedniego odzienia podczas służby grozi kapłanom ściągnięciem na siebie winy i śmiercią. Nie można więc zanegować kultowego znaczenia obrazu zmiany szat, lecz powstaje pytanie, czy ta myśl dominuje w tekście? Nie zostały użyte tu typowe dla szat kapłańskich określenia, takie jak כתר, אפור czy מעיל⁴⁶⁸. Możliwe, że o doborze tego właśnie słowa zdecydowało znaczenie czasownika חלץ, który w nif. posiada znaczenie „być uratowanym”⁴⁶⁹, a w hifilu „ratować”⁴⁷⁰. Być może mamy tu aluzję do formy נצל z w. 2⁴⁷¹. W ten sposób znowu akcentowane byłoby „ocalenie”.

Rzeczownik צניף występuje poza Za 3,5 w Iz 3,23; 62,3 i Hi 29,14. Również zaskakujące jest, że w tekstach kultowych używa się rzeczownika מצנפת (2 Mż 28,4.37.39; 29,6; 39,28.31; 3 Mż 8,9; 16,4). Określenie צניף spotyka się w Iz 3,23 wymienione razem z analizowanym wcześniej pojęciem מחלצות, oznaczającym „kosztowne, dostojne szaty”. We fragmencie tym mowa jest o wywyższeniu, ale samego siebie, bowiem tekst opisuje pychę kobiet Jerozolimy. W Iz 62,3 natomiast spotykamy wyrażenie צניף מלכה w paralelizmie do rzeczownika עטרת. Wydaje się, że w Iz 62,3 termin dotyczy królewskiego nakrycia głowy, chociaż znajduje się go w mowie skierowanej do Syjonu i Jerozolimy. W Hi 29,14 chodzi natomiast o zwykły zawój na głowę. Charakterystyczne jest jednak, że w Iz 62,3 wyrażenie to oddaje myśl o wywyższeniu, szczególnym uhonorowaniu.

⁴⁶⁷ „A święte szaty Aarona należeć będą po nim do jego synów, aby w nich byli namaszczeni i aby w nich byli wprowadzani w urząd (...) I będą jeść to, czym dokonano zmazania winy, gdy ich wprowadzano w urząd przez wyświęcanie ich” 1 Mż 29,29.33.

⁴⁶⁸ H. Delkurt, dz. cyt., s. 163.

⁴⁶⁹ *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden 1958, s. 305.

⁴⁷⁰ E. B. Smick, חלץ, TWOT, t. 1, dz. cyt., s. 292.

⁴⁷¹ H. Delkurt, dz. cyt., s. 163.

Wydaje się więc, że w ceremonii przyodziania arcykapłana Jozuego w nowe, odświętne szaty chodzi przede wszystkim o wyrażenie idei uhonorowania i wywyższenia. Nie należy natomiast tylko na podstawie jednego wersetu wysuwać wniosku o jakichś królewskich konotacjach⁴⁷². Spotkać można opinie, że raczej nie należy doszukiwać się także odniesień do oficjalnego kapłańskiego nakrycia głowy (מצנפת por. 2 Mż 28,4; 3 Mż 8,9; 16;4), ale w późniejszym okresie nakryciem głowy kapłana stał się już צניף (Syr 40,4)⁴⁷³. Postawić można zatem pytanie, czy samo założenie turbanu nie ma jakiegoś szczególnego znaczenia, wszak polecenie zostało wyraźnie zaakcentowane. Mogłoby to sugerować, że jednak turban kojarzył się z godnością arcykapłana. Nałożenie przez oczyszczonego Jozuego uroczystych szat i oficjalnego turbanu symbolizować może zdolność do wypełniania funkcji arcykapłańskiej, ale przede wszystkim zmiana szat oznacza nowy, błogosławiony początek dla Izraela⁴⁷⁴. Użycie właśnie tego terminu (צניף) na oznaczenie kapłańskiego nakrycia głowy wskazywać mogłoby na stosunkowo późny czas powstania jednostki. Fragment ten jednak nie musi być datowany na późny okres, bowiem charakterystyczne jest dla księgi unikanie stricte kapłańskiej terminologii. Fakt, że oczyszczenie arcykapłana dokonuje się nie przez obmycie, lecz przez zmianę szat, może być podyktowany tym, że w sposób świadomy nawiązuje się tutaj do Iz 6,7 i 3,18⁴⁷⁵. W obu tych tekstach spotyka się taki sam czasownik (סור). W szóstym rozdziale Księgi Izajasza usuwany jest grzech proroka, w rozdziale trzecim wypowiedź dotyczy zapowiadanego sądu za grzech, którym jest pycha jerozolimczyków. Czynność usunięcia win Jozuego – w przeciwieństwie do Iz 6 – służyłaby za symbol początku odwrócenia i usunięcia ciężającej na Izraelu kary.

W w. 5ba zastanawia fraza „a anioł JHWH stojący”. Reventlow stwierdza, że jest to przygotowanie do tego, co ma nastąpić w wersetach następnych, czyli wprowadzenie do wyroczni wygłaszanych przez anioła⁴⁷⁶.

W. 6-7 zawierają wyrocznię wprowadzoną przez formułę posłańca (7aα). Rzeczą zaskakującą jest fakt, że wypowiada ją nie prorok, lecz anioł pełniący rolę reprezentanta JHWH⁴⁷⁷.

⁴⁷² R. Hahnhart, dz. cyt., s.188.

⁴⁷³ Tamże. R. Smith, dz. cyt., s. 200. Określenie מצנפת odnosi się, poza tradycją kapłańską, także do królewskiego nakrycia głowy (Ez 21,31).

⁴⁷⁴ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 53-54.

⁴⁷⁵ H. Delkurt, dz. cyt., s. 164n.

⁴⁷⁶ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 54.

Czasownik עור spotyka się w Starym Testamencie 44 razy, przy tym 39 razy w koniugacji hif., w której obejmuje dwa istotne pola znaczeniowe. Po pierwsze używany był jako termin sądowy (dotyczył składania świadectwa) lub religijny tam, gdzie stosowano sądowe wyobrażenia⁴⁷⁸. Pierwotnie oznaczał on czynność świadczenia w sądzie przeciwko komuś. W Deuteronomium trzykrotnie (4,26; 30,19; 31,28) Mojżesz wzywa niebo i ziemię na świadków przeciwko Izraelowi, „aby zapewnić Izraelitów, że zostaną wytępieni, kiedy rozdrażnią JHWH poprzez bałwochwalstwo i żeby ich ostrzec, by wybrali życie, a nie śmierć”⁴⁷⁹. Tradycje te sięgają zwyczaju powoływania się na Boga w przypadku zawierania umów (1 Mż 31,50; Jr 42,5). Tego rodzaju zapewnienie Bożego świadectwa spełnia prawdopodobnie funkcję uwarunkowanej klątwy, którą przyjmuje się na siebie w przypadku niedotrzymania warunków umowy lub też funkcję groźby Bożej kary wygłaszanej przez jednego z partnerów porozumienia, gdyby okazał się on nielojalny (1 Mż 31,50). Zapewne z użycia czasownika do powołania Boga na świadka i zagrożenia Bożą karą wykształciło się znaczenie „ostrzegać”, „napominać” (1 Mż 43,3; 2 Mż 19,21; 5 Mż 8,19; 32,46; 1 Sm 8,9; 1 Krl 2,42; Jr 6,10; 42,19; Am 3,13; Ne 9,26; 13,15.21; 2 Krn 24,19 itp.). Ostatecznie osobą napominającą mógł być sam Bóg (2 Mż 19,23; 2 Krl 17,13.15; Jr 11,7; Ps 50,7; 81,9; Ne 9,29.30.34)⁴⁸⁰. Ciekawe użycie słowa עור znajduje się w Trenach 2,13. Zazwyczaj tłumaczy się je jako „pocieszać”, „podnosić na duchu”, „zapewniać” w pozytywnym sensie. Możliwe, że w tym przypadku ma się do czynienia z hifilowym znaczeniem „powtarzać słowa”.

Jakie znaczenie ma czasownik עור w tekście Za? W. A. M. Beuken, a za nim W. Rudolph, a także R. L. Smith tłumaczą go jako „ostrzec”, „upomnieć”⁴⁸¹. Nie sposób odmówić racji rozumowaniu Beukena, który spostrzegł, że czasownik razem z partykulą כ dotyczy przypadku, w którym ktoś albo popełnił jakieś wykroczenie, albo należy liczyć się z możliwością, że je popełni (1 Mż 43,3; 2 Mż 19,21.23; 5 Mż 8,19; 32,46; 1 Sm 8,9; 1 Krl 2,42; 2 Krl 17,13.15; Jr 11,7; 42,19; Am 3,13; Ps 50,7; 81,9; Ne 9,26.29.30.34; 13,21; 2 Krn 24,19)⁴⁸². Nie

⁴⁷⁷ H. Delkurt, dz. cyt., s. 174.

⁴⁷⁸ H. Simian-Yofre, עור, TWAT, t. 5, s. 1121-1130.

⁴⁷⁹ C. van Leeuwen, עור, THAT., t. 2, s. 216-217.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 217.

⁴⁸¹ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 92; W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 298-299. R. L. Smith, dz. cyt., s.197-200.

⁴⁸² W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 299.

ma żadnych powodów, aby w tym przypadku czynić wyjątek w interpretacji frazy. H. G. Reventlow nie zgadza się jednak z takim tłumaczeniem. Jeżeli w następnym wersecie ma się do czynienia ze słowem zapowiedzi zbawienia, to należy tłumaczyć ten czasownik poprzez „zapewnić uroczyscie”⁴⁸³. To słowo zbawienia jest jednak uwarunkowaną obietnicą, a więc napomnienie może do niej pasować, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że Jozue został wcześniej oczyszczony z grzechu. Jeżeli bowiem rozumie się oczyszczenie Jozuego jako zmazanie jego osobistej winy, to dobrany czasownik zdaje się pasować do sytuacji, bowiem zakłada się możliwość popełnienia przez Jozuego grzechu. Pasuje także do udzielonej obietnicy, której warunek staje się w ten sposób również ostrzeżeniem. Zapewne redaktor odpowiedzialny za dokooptowanie wyroczni do wizji traktował zdarzenie bardziej w perspektywie kultowej, jako „instalację w urząd” (za czym zdają się przemawiać używane dalej terminy charakterystyczne dla kultu), natomiast winę, z której oczyszczono Jozuego, uważał za jego osobisty grzech.

W. 7 zawiera wyrocznię obiecującą Jozuemu dostęp „pomiędzy tymi stojącymi”, czyli bezpośredni udział w Bożej radzie. Termin *עמד* jest terminem technicznym, określającym procedurę przynależności do Bożego dworu (por. 1 Sm 16,21-22; Jr 52,12)⁴⁸⁴. Występowanie tego terminu również w w. 3, 4 i 5 ma na celu - według C. L. Meyers i E. M. Meyers - pokazanie, że ma się do czynienia z uroczystą Bożą radą i z jego dworem oraz zwrócenie uwagi na Bożą obecność⁴⁸⁵. Udział w Bożej radzie jest przywilejem udzielanym dotychczas przede wszystkim prorokom (np. 1 Krl 22; Iz 6: 40,6; Jr 23,18), ale także monarchom (Jr 30,21; Iz 9,5). Jednakże – jak pisze R. Lux – wcale nie musimy dopatrywać się tu przejścia przez arcykapłana prerogatyw królewskich⁴⁸⁶. W religiach starożytnego Bliskiego Wschodu świątynia była miejscem łączącym ziemię ze światem niebiańskim, świątynie były miejscem rad i zebrania bóstw⁴⁸⁷.

Określenie „anioł JHWH” jest również elementem łączącym wyrocznię z w. 1, a więc z wizją jako taką. Uwarunkowana obietnica przypomina Jr 15,19. Obie obietnice wprowadzane są przez formuły posłańca, które pozostają niejako

⁴⁸³ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 54.

⁴⁸⁴ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s.182.

⁴⁸⁵ Tamże, s. 183.

⁴⁸⁶ R. Lux, dz. cyt., s. 276-277.

⁴⁸⁷ Tamże.

„zawieszone w próżni” – w przypadku Jr 15,19 nie wiadomo, kto wypowiada formułę, w Za 3,7 natomiast wychodzi ona z ust anioła. W obu przypadkach tekst dotyczy osób sprawujących „Boży” urząd, a warunki odnoszą się do właściwego sprawowania tego urzędu. Zdania będące warunkami obietnic wprowadzane są natomiast przez partykułę ׀. Nie jest więc rzeczą wykluczoną, że obietnica z Za 3,7 ukształtowana została na podstawie Jr 15,19.

Określenie „chodzić drogami moimi” odnosi się w Starym Testamencie (czy to w przypadku ludu, czy jednostki) do zachowania wiernego wobec Boga, polegającej na przestrzeganiu jego przykazań (2 Mż 32,8; 5 Mż 5,33; 11,28 itp.)⁴⁸⁸. Jednak charakter tych słów wydaje się być stosunkowo ogólny, jest to więc nieskonkretyzowana pareneza⁴⁸⁹. Innego rodzaju jest już następny stych wersu. Czasownik שמר w użyciu „niereligijnym” odnosić się może do wszelkich czynności strzeżenia i pilnowania w znaczeniu dosłownym i metaforycznym⁴⁹⁰. W przypadku użycia czysto religijnego należy zwrócić uwagę na wypowiedzi dotyczące kultu. Sanktuarium musi być strzeżone (1 Sm 7,1). W ten sposób określa się także zadania kapłanów (4 Mż 3,7; 18,3; 3 Mż 8,35 itp.)⁴⁹¹. Wyrażenie שמר משמרת może oznaczać „wypełniać obowiązek” w sensie ogólnym (1 Mż 26,5; Dt 11,1; Jz 22,3; 1 Krl 2,3; 2 Krl 11,5-7; 1 Krn 12,30), ale i kultowym, oznaczając troskę o nabożeństwo (3 Mż 18,30; 22,9; Ez 44,16; 48,11; Ml 3,14; 2 Krn 13,11; 26,3), lecz także opisuje specyficzne funkcje kultowe (Ez 40,45n; 44,8.14; 1 Krn 23,32)⁴⁹². Stąd W. A. M. Beuken wysuwa wniosek, że w wyrażeniu chodzi o oddanie ogólnej idei troski o kult, idei, która w następnych wersektach zostaje sprecyzowana. Istotną paralelę odnajduje się w 1 Krl 2,3, gdzie użyta jest także fraza הלך בדרך. Tylko w tych dwóch tekstach mowa skierowana jest do historycznych osób⁴⁹³. Można podać kilka przyczyn nawiązania do

⁴⁸⁸ G. Sauer, הלך, THAT, t. 1, dz. cyt., s. 491.459-460.

⁴⁸⁹ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 292.

⁴⁹⁰ G. Sauer, שמר, THAT, t. 2, dz. cyt., s. 982-987.

⁴⁹¹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 54.

⁴⁹² W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 292.

⁴⁹³ H. Delkurt, dz. cyt., s. 175. W 1 Krl 2,3 znajdują się słowa וְשָׁמְרָתָּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה. Podobieństwo obu wersetów jest tak duże, że trudno jest wykluczyć wzajemną zależność tych tekstów. Jak pisze R. Lux (dz. cyt., s. 271), kwestią sporną jest kierunek tej zależności. Jeżeli w. 6-7 należą do późniejszej „kronikarskiej” redakcji, to raczej Za 3,7 zależny jest od 1 Krl 2,3. Zgodnie z „teokratyczną” teologią kapłan przejmując prerogatywy władzy królewskiej.

wskazówek udzielonych królowi Salomonowi. Może tu wchodzić w rachubę myśl, że obietnice dane królestwu przeszły na instytucję kapłaństwa (lub też ściślej mówiąc wyznaczenie Jozuemu roli na miarę Salomona), próba wyjaśnienia (poprzez zwrócenie uwagi na uwarunkowanie obietnicy) przyczyn tragicznego końca dynastii dawidowej, ewentualnie zwrócenie uwagi Jozuemu, że może się uczyć na błędach królów judzkich⁴⁹⁴.

Czasownik דן związany jest ze środowiskiem prawnym. Pochodzi on od rdzenia oznaczającego pierwotnie wydawanie „autorytatywnych, wiążących wyroków procesowych”⁴⁹⁵. Podmiotem wydającym wyrok jest Bóg (Dt 32,36; Iz 3,13) lub król (Jr 21,12; 22,16). Występowanie w Za 3,7 jest unikatowe, chociaż niekiedy próbowano doszukiwać się jakichś związków z tekstem 5 Mż 17,8-10, w którym mowa jest o pewnych kapłańskich prerogatywach sądowych. We fragmencie tym spotyka się ten sam termin דן ⁴⁹⁶. Tak więc arcykapłan może uzyskiwać tu przywilej sądenia. Czyżby stało się tak z powodu upadku królestwa? A może chodzi o troskę o właściwe wypełnianie zadań sędziowskich przydzielanych kapłanom? Zastanawia także całe sformułowanie „sądzić dom mój”. Nie negując możliwego sądowego znaczenia terminu דן w przypadku tekstu z Za 3,7, zwrócić trzeba uwagę na to, że pojęcie to pozostaje w paralelizmie wobec określenia „strzec dziedziny moje”, co rozumie się jako administrowanie i zarządzanie. Czasownik określa więc zapewne także gospodarowanie i zarządzanie Świątynią, tym bardziej, że określenie „dom mój” do niej się odnosi⁴⁹⁷. Mogło nastąpić również rozszerzenie znaczenia czasownika דן tak, jak miało to miejsce w przypadku terminów שפט i דיב ⁴⁹⁸. Charakterystyczne jest

⁴⁹⁴ Tamże, s. 176.

⁴⁹⁵ G. Liedke, דן , THAT, t.1, s. 446.

⁴⁹⁶ Tak chce np. B. Halpern, *The Ritual Background of Zechariah's Temple Song*, CBQ 40 (1978), s. 231n.

⁴⁹⁷ C. L. Meyers., E. M. Meyers, dz. cyt., s.195. Na podstawie analogii do wcześniejszych słów wersetu „strzec zobowiązań” dojść można do wniosku, że chodzi o czynność zarządzania.

⁴⁹⁸ Posłużenie się czasownikiem דן w odniesieniu do arcykapłana i domu Pańskiego jest jednak na tyle nietypowe, że interpretowane było w najróżniejszy sposób. Próbowano wyprowadzać słowo od hebrajskiego rdzenia דן , דן (być mocnym). W tym przypadku chodziłoby o umacnianie Świątyni (Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 274). C. L. Meyers i E.M.Meyers mówią nie o sądeniu domu JHWH, ale w domu JHWH (dz. cyt., s. 179). Na podstawie Za 3,7 oraz 2 Krn 19,4-11 wysuwano też wniosek o istnieniu

także, iż pewne pełnomocnictwa zarezerwowane wcześniej dla króla otrzymuje kapłan. Świątynia i zarządzanie nią też były prerogatywami królewskimi, jednak, jak pisze H. Delkurt, „chodzi tu w mniejszym stopniu o przeniesienie kompetencji z króla na arcykapłana – to wydaje się być już faktem – lecz o kryteria, według jakich można stać przed JHWH na czele ludu”⁴⁹⁹. C. L. Meyers i E. M. Meyers piszą, że חצר może oznaczać przestrzeń zarezerwowaną dla kapłanów, lecz w tym przypadku, biorąc pod uwagę paralelizm wobec בית, znaczenie jest bardziej ogólne i określa Świątynię oraz to, co się z nią wiąże, czyli kult⁵⁰⁰. Tak więc w analizowanym wersecie znajduje się obietnica uzyskania dostępu do Boga, którą otrzymuje arcykapłan, obietnica udziału w jego radzie, jeżeli zostanie spełniony warunek właściwego postępowania i sprawowania kultu. Pomiędzy treścią wizji (1-5.8-10) a w. 6 i 7 widoczna jest duża niezgodność. Boże wstawieństwo za Jozuem ma charakter nieuwarunkowany. Bóg dokonuje oczyszczenia Jozuego, uwalnia go od winy i jej konsekwencji, pozwala na sprawowanie służby, gdyż taka jest jego wola. Czyni tak, dlatego ponieważ wybiera Jerozolimę. Dostrzega on stan arcykapłana spowodowany niedolą i cierpieniem. Sytuacja arcykapłana odpowiada także sytuacji ludu: na to wskazują używane pojęcia oraz nawiązania do innych tradycji niż kultowe, w szczególności do tradycji prorockich. Tymczasem w w. 6 i 7 akcentuje się osobistą odpowiedzialność, a może wręcz winę Jozuego. Arcykapłan zostaje upomniany w w. 6, w. 7 natomiast nosi charakter parantetyczny, bardziej odpowiadający teologii kronikarskiej, w której napominanie odgrywało stosunkowo dużą rolę. Czy można mówić tu o tradycji związanej ze środowiskiem kronikarskim? Forma uwarunkowanej zapowiedzi szczęścia lub nieszczęścia pochodzi z teologii przymierza Deuteronomisty (np. 5 Mż 8,19; 11,13n.22n.27.28; 28,1)⁵⁰¹. Kronikarz zna tę formę (1 Krn 22,13; 28,7; 2 Krn 6,16; 7,17; 7,19; 2 Krn 33,8). O ile obietnica dana Dawidowi w kronikarskim dziele historycznym wydaje się mieć charakter bezwarunkowy, to jednak koncepcja uwarunkowanego błogo-

sądownictwa świątynnego w czasach przed- i powygnaniowych. Jest to jednak trudne do zweryfikowania. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 272-273.

⁴⁹⁹ H. Delkurt, dz. cyt., s. 179.

⁵⁰⁰ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 195-196.

⁵⁰¹ Spotyka się ją w deuteronomistycznym dziele historycznym 26 razy przy 21 miejscach w pozostałych tradycjach. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 296-297.

sławieństwa nie tylko nie jest obca Kronikarzowi, ale stanowi wręcz jeden z głównych punktów jego teologii⁵⁰².

W 8-10 zawierają wyrocznie nie związane tematycznie z poprzednimi, znajdującymi się w w. 6-7. Różnica osób pomiędzy w. 8 a w. 9 może sugerować, że mamy do czynienia co najmniej z dwiema niezależnymi wyroczniami prorockimi⁵⁰³.

W w. 8 znajduje się wezwanie do słuchania skierowane do Jozuego i jego towarzyszy „siedzących” przed nim. Wezwanie takie charakterystyczne jest dla wprowadzeń do słów posłańca, co może sugerować początek nowej jednostki⁵⁰⁴. Bardzo trudno jest określić, kim ci towarzysze są. D. L. Petersen sugeruje, że może chodzić o cały Izrael⁵⁰⁵. Do tego poglądu zbliża się R. Hahnhart, wedle którego nie ma sensu doszukiwanie się w „towarzyszach” jakiejś konkretnej grupy. Struktura kapłaństwa i ziemski porządek odpowiadają mają porządkowi niebiańskiemu. Odpowiednikami niebiańskich ה' מלך i עמדים są Jozue i jego towarzysze הַיְשָׁבִים לְפָנָיו⁵⁰⁶. Jozue i jego towarzysze są reprezentantami świata ziemskiego. Dlatego do Jozuego i jego współtowarzyszy skierowane jest Boże zawołanie „słuchaj”, kierowane zwyczajowo do Izraela⁵⁰⁷. Najczęściej jednak spotyka się interpretacje traktujące o kolegium kapłańskim⁵⁰⁸. C. L. Meyers i E. M. Meyers mówią o dwóch możliwych aspektach. Wyrażenie ישב może posiadać konotacje jurydyczne, dotyczyć zasiadania kapłanów w sądzie (2 Mż 18,13-14; Iz 28,6)⁵⁰⁹. Pewne paralele znajdują się w Ez 8,1; 14,1; 20,1. Istnienie kolegium kapłańskiego w okresie drugiej Świątyni wydają się potwierdzać listy z Elefantyny,

⁵⁰² Odnośnie teologii kronikarskiego dzieła historycznego zobacz: G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 274-278. A. H. J. Gunneweg, *Theologie des Alten Testament. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993, s. 230-234.

⁵⁰³ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 54.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 55. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1978, s. 93. 124-125.

⁵⁰⁵ D. L. Petersen, Haggai and Zechariah 1-8, s. 209-210.

⁵⁰⁶ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 221.

⁵⁰⁷ Tamże.

⁵⁰⁸ Tak chce np. m.in. H. Reventlow, dz. cyt., s. 55; M. Bic, dz. cyt., s. 36n; F. Horst, *Die Zwölf kleinen Propheten*, Tübingen 1938, s. 223.

⁵⁰⁹ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 198.

które adresowane są do „arcykapłana Jerozolimy i jego towarzyszy”⁵¹⁰. Można zwrócić uwagę także na to, że jeśli czasownik „siedzieć” może mieć eliptyczne znaczenie „zasiadać w sądzie”, to również jest możliwe, że określa on czynność rządzenia. „Zasiadanie” w sensie rządzenia dotyczy nie tylko królów, lecz także urzędników, wodzów wojska, sędziów czy ludzi nieformalnie dzierżących taką czy inną władzę. W tej sytuacji ptp. może określać grupę przywódców, a tłumaczenie w tym przypadku powinno brzmieć: „*ty i towarzysze twoi, którzy rządzą razem z tobą*”⁵¹¹. Bardziej prawdopodobny jest jednak pierwszy aspekt, w którym chodzi o grono, o kolegium kapłanów. Ludzie ci bowiem nazwani są „towarzyszami” Jozuego. Pojęcie to odnosić się może do osób przynależących do pewnej grupy. Tak nazywani są np. uczniowie prorocy w 1 Krl 20,35⁵¹². Jeżeli jeszcze weźmie się pod uwagę, że termin „siedzieć”, „zasiadać” może odnosić się do sprawowania jakiejś funkcji i fakt, że listy z Elefantyny adresowane są do innych kapłanów nazywanych „towarzyszami” arcykapłana, opcja ta nabiera jeszcze większej wiarygodności.

Sformułowania, które występują w następnej części wersetu, są bardzo enigmatyczne. Zaskakujący jest zaimek osobowy w 3 os. pl. Wyrocznia skierowana jest do Jozuego, zatem w sposób naturalny oczekiwałoby się 2 os. sg. Petitjean dokonywał poprawki z 3 na 2 os., idąc za lekcją Peszitty⁵¹³. Reventlow sugeruje, że zapewne chodzi tutaj o kapłaństwo jako takie - znakiem nadejścia „Latorośli” ma być istnienie usankcjonowanego kapłaństwa w Jerozolimie⁵¹⁴. C. L. Meyers i E. M. Meyers piszą: „Jednak można również rozumieć to tak, że Jozue stoi przed prorokiem, którego słowa mają być przetransponowane na oficjalne kolegium kapłańskie przez ich przywódcę, który uznaje autorytet zgromadzenia kapłańskiego, któremu przekazuje słowa”⁵¹⁵, lecz są to zbyt daleko idące przypuszczenia. R. Hahnhart widzi w takim, a nie innym sformułowaniu rozróżnienie pomiędzy pozycją i rolą arcykapłana, a pozycją i rolą tych, którzy „zasiadają przed nim”. Pozycja arcykapłana jest zdecydowanie wyższa. To właśnie Jozuemu dana została obietnica, której znakiem są „towarzysze”.

⁵¹⁰ Tamże.

⁵¹¹ Tamże, s. 199.

⁵¹² Por. Sdz 14,11.20; 15,2.6.

⁵¹³ A. Petitjean, dz. cyt., s. 163-165.

⁵¹⁴ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 55.

⁵¹⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 199.

Dlatego użycie zaimka „oni” jest zrozumiałe⁵¹⁶. Należy przyznać, że tłumaczenie R. Hahnarta potwierdza opinię głoszącą, że „towarzysze” są kapłanami. Najwyższemu kapłanowi Jozuemu Bóg składa obietnicę, że oni, kapłani, czyli instytucja kapłaństwa, której przewodzi arcykapłan, jest znakiem, gwarantem przyprowadzenia „Latorośli”.

Termin מופת występuje w Starym Testamencie w znaczeniu cudu, znaku⁵¹⁷. W 2 Mż 4,21; 7,39; 11,9-10 odnosi się on do cudownych, nadprzyrodzonych wydarzeń, takich jak zamienienie laski Mojżesza w węże czy do dziesięciu plag egipskich. Podobnie Księgi Deuteronomium i Psalmów stosują pojęcie מופת (nierzadko paralelnie do אות) w mowie o ucieczce Izraelitów z Egiptu (5 Mż 4,34; 7,19; 26,8; 34,11; Ps 78,43; 105,27; 135,9). Jednak już w 5 Mż 13,1nn i 28,46 wyraz ten zaczyna też mieć związek z przyszłością, z czymś, co ma nadejść czy wypełnić się. W pierwszym fragmencie mowa jest o fałszywym proroku zapowiadającym nastanie „znaku albo cudu”, w drugim sam ukarany, niewierny Izrael ma być znakiem, przestrogą na przyszłość. W niektórych miejscach Stary Testament pojęcie to dotyczy czynów lub słów osób, głównie proroków, którzy zapowiadać mają Boże zamiary przede wszystkim w stosunku do Izraela⁵¹⁸. I tak np. spacer Izajasza nago, „z gołym pośladkiem” po mieście ma być znakiem tego, co Assyria uczyni z Egiptem i Etiopią (Iz 20,2-6), a przeniesienie przez Ezechiela tobołków jest znakiem pójścia do niewoli (Ez 12,11nn; por. 24,15-24). Natomiast według 1 Krl 13,1-5 zniszczenie ołtarza, dokonane cudownie przez anonimowego proroka jest znakiem i zapowiedzią zniszczenia sanktuarium i wytopienia kapłanów. Widać więc, że w niektórych tekstach pojęcie zdaje się przejmować znaczenie „zapowiedzi”, „wskazówki” jakiegoś mającego nastąpić wydarzenia. W 2 Krl 20,8 król Hiskiasz prosi Izajasza o znak, iż zostanie uzdrowiony. Spotyka się tam słowo אות, lecz w paralelnym fragmencie Księgi Kronik (32,24) - termin מופת. Pewne paralele znajduje się tylko w Iz 8,16-18, w którym to miejscu prorok i jego dzieci nazwani są „znakami i zapowiedziami” tego, co się stanie (לאתות ולמופתים w. 18). Dotychczasowe znaczenia dotyczyły „środków komunikowania ludziom Bożej woli lub sądu, zaś prorocy w swoich działaniach i postawach oraz poprzez słowa wyroczni Bożego poselstwa skierowanego do ludu stanowili instrumenty Bożego działania”⁵¹⁹. Najczę-

⁵¹⁶ R. Hahnart, dz. cyt., s. 222-223.

⁵¹⁷ R. L. Alden, אפת, TWOT, t. 1, s. 152-153.

⁵¹⁸ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 199.

⁵¹⁹ Tamże, s. 200.

ściej przyjmuje się, że ów znak zapowiada przyprowadzenie „Latorośli”. C. L. Meyers i E. M. Meyers zwracają jednak uwagę na jeszcze jeden aspekt. Wyrażenie ma związek z komunikowaniem Bożej woli, w Za 3 może więc oddawać powygnaniowy wzrost znaczenia roli kapłanów i kapłaństwa⁵²⁰. Tak jak przed niewolą w przekazywaniu Bożej woli pośredniczyli przede wszystkim prorocy, tak po wygnaniu - kapłani, będąc odpowiedzialnymi za kwestie sądownictwa, interpretacji postanowień Tory i oczywiście za kult. Określenie odnosiłoby się do aktywności kapłanów. Nie chodzi tutaj tylko o funkcjonowanie kapłaństwa, ale i o aktywne pośrednictwo w przekazywaniu Bożej woli⁵²¹. Wyrażenie אנשי מופת w komentarzach rabinicznych rozumiane jest w ten sposób, iż to znak dany jest owym ludziom, a nie ludzie stanowią ten znak czy cud⁵²². Interpretacja rabiniczna, wedle której znak czy cud czyniony jest dla „ludzi znaku”, wydaje się nie odpowiadać właściwemu znaczeniu, brakowałoby bowiem jakiegoś zdarzenia, jakiejś przyszłej rzeczywistości, którą tenże miałby określać. Jeżeli znak, cud czyniony jest dla wspomnianych ludzi, to co jest w tym przypadku owym znakiem? Jeżeli przyprowadzenie „Latorośli” ma być znakiem, to do czego się ono odnosi? Jakie zdarzenie zapowiada taki znak? Dlatego lepszym rozwiązaniem wydaje się być potraktowanie „towarzyszy” właśnie jako znaku wydarzenia, które ma się stać w przyszłości, a którym jest przyprowadzenie „Latorośli”. Chociaż koncepcja C. L. Meyers i E. M. Meyers o roli kapłaństwa jest interesująca, to nie ma ona tu najistotniejszego znaczenia. W tekście chodzi przede wszystkim o to, że fakt funkcjonowania kapłaństwa jest znakiem przyjscia „Latorośli”. Reaktywowanie tej instytucji było wypełnieniem obietnic i oczekiwań, sprawą, która niegdyś zdawała się być niemożliwa do zrealizowania. Urzeczywistnienie się tych obietnic może być świadectwem, znakiem, że spełnią się i dalsze obietnice. Kapłaństwo, które jest w stanie przekazać Bożą wolę, zaspołnić duchowe oczekiwania narodu, staje się gwarantem zrealizowania obietnicy.

⁵²⁰ Tamże.

⁵²¹ Wydaje się, że w podobny sposób rozumieli znaczenie sformułowania tłumacze LXX, która oddaje je słowami ἀνδρες τερατοσκόποι („mężowie obserwujący/czytający znaki”), widząc w hebrajskim wyrażeniu ludzi wykonujących funkcje o charakterze prorockim. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 280.

⁵²² Uważają tak Raszi i Ibn Ezra. Radak wskazuje na wspomnianą już midraszową interpretację dotyczącą uratowania się z rozpalonego pieca. Zob. מקראות גדולות נביאים, dz. cyt., s. 259-260.

Fraza **אֶת־עַבְדִּי צִמָּח** wywołuje poważne dyskusje. Jest to pierwsze miejsce Księgi Zachariasza, w którym pojawia się rzeczownik **צִמָּח**. Słowa „gdyż oto ja przyprowadzam” spotykane są w Starym Testamencie 29 razy, przeważnie w negatywnym kontekście, w zapowiedziach kary, jednakże w okresie wygnaniowo-powygnaniowym (Jr 31,8; 32, 42 i Ez 37,5) nabierają one charakteru pozytywnego, służą bowiem do wyrażenia zapowiedzi ocalenia⁵²³. W Jr 31,8 mowa jest o sprowadzeniu ludu z niewoli („z krańców ziemi”), w 32,42 o Bogu sprowadzającym na lud zapowiedziane „dobro”, w Ez 37,5 natomiast JHWH zapowiada ożywienie „wyschłych kości”. W tych trzech przypadkach zawsze ma się do czynienia ze znaczeniem, w którym zawiera się „stwierdzenie wielce pozytywne w swoim oznajmieniu pewnego wysoce pożądanego aspektu przyszłej kondycji Izraela, która będzie odwróceniem jej obecnego stanu”⁵²⁴. W Za 3,8 określenie posiada również pozytywny charakter, traktuje o przyszłości, o działaniu Boga, które Izraelowi przynosi dobro.

Czasownik **צִמָּח** oznacza „odrastać”, „rosnąć”, natomiast forma rzeczownikowa tłumaczona jest jako „odrośl”, „pęd”, „to, co wyrasta”. Pojęcie to w późniejszym okresie uzyskało silne konotacje związane z oczekiwaniem mesjańskim⁵²⁵. Na sposób mesjański interpretowano termin już w Qumran⁵²⁶. Jak pisze R. Lux u Deutero- i Tritoizajasza czasownik **צִמָּח** staje się wręcz terminus technicus na określenie zmiany z okresu niedoli na czas szczęścia i zbawienia⁵²⁷. W Starym Testamencie występuje w tekstach będących wyrazem ideologii królewskiej. W tzw. ostatnich słowach Dawida (2 Sm 23,1-7), które według S. Amslera sięgają jeszcze jerozolimskich tradycji przedwygnaniowych, spotyka się czasownik **צִמָּח** w wypowiedzi traktującej o pewności co do Bożego wsparcia dla politycznych zamierzeń Dawida⁵²⁸. Ps 132,17 za pomocą owego słowa przedstawia oczekiwanie na odnowienie Dawidowej dynastii. W Jr 23,1-7 słowa **צִמָּח**

⁵²³ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 201.

⁵²⁴ Tamże.

⁵²⁵ Forma rzeczownikowa funkcjonowała w babilońskiej wersji modlitwy „Szmone Esre”. S. Amsler, **צִמָּח**, THAT, t. 2., dz. cyt., s. 566. W odmawianej obecnie modlitwie Dawid nazwany jest tylko sługą, ale w końcowej fazie prośby występuje forma czasownikowa: **בְּרוּךְ אַתָּה ה' מִצְמִיחַ קֶרֶן־יְשׁוּעָה**. Zob. *Jüdische Gebete für Schabbat und Wochentage*, red. J. Magoneth, Monachium 1996, s. 111.

⁵²⁶ 4 Q Patr 3n; 4 Q Fl 1,11. Zob. S. Amsler, A. Lacocque, Vuilleumier, dz. cyt., s. 566.

⁵²⁷ R. Lux, dz. cyt., s. 282

⁵²⁸ S. Amsler, A. Lacocque, Vuilleumier, dz. cyt., s. 555.

צדיק (w. 5) odnoszą się do zapowiadanego sprawiedliwego i mądrego króla. Jakie znaczenie może mieć rzeczownik w Za 3,8? Targum Jonatana posiada w odpowiednim miejscu słowa עבדי משיח. Rabinzi jednoznacznie utożsamiają „Latorośl” z osobą Zorobabela, to określenie zaś ma na celu wskazanie na zaplanowane przez Boga jego wywyższenie, „wzrost” w obecnej niezadawalającej i marnej sytuacji⁵²⁹. Z drugiej strony w komentarzach rabinicznych spotyka się bazujące na lekcjach Targumu i fragmencie z Księgi Jeremiasza opinie, że określenie to odnosi się do króla – mesjasza, ewentualnie do zbawienia, z którym będzie się wiązać przyjście króla – pomazańca⁵³⁰. Współczesne interpretacje nie odbiegają daleko od powyższych. W. A. M. Beuken powołuje się także na tradycje zawarte w Księdze Jeremiasza⁵³¹. Zwraca uwagę na dwa fragmenty, w których spotyka się określenie צמח. Są to Jr 23,5-6 i 33,17-22. Fragment z 23 rozdziału jest prawdopodobnie starszy od Za 3,8, ale jest mało prawdopodobne, aby pochodził od samego proroka. Zapewne należy go przypisać redakcji deuteronomistycznej⁵³². Zapowiada on pojawienie się sprawiedliwego władcy. Tekst z 33 rozdziału jest już natomiast jego interpretacją i zapewne dlatego został włączony do całości Księgi Jeremiasza. Musiało się to dokonać stosunkowo późno, ponieważ kompleksu 33,14-26 nie posiada LXX⁵³³. W rozdziale 23 chodzi bardziej o sprawiedliwego króla, natomiast w 33 o całą dynastię (w. 17). W Jr 33 brakuje także fragmentu z 23,5ba. Powodem może być właśnie fakt, iż akcent położony został na dynastię, ale też to, że Jr 33 bardziej interesuje się

⁵²⁹ Tak uważają Raszi, Radak, Ibn Ezra. Zob. מקראות גדולות נביאים וכתובים ספר תרי עשר, s. 257.

⁵³⁰ Interpretacje te podaje Kimchi, Tamże, s. 257.

⁵³¹ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 303nn.

⁵³² Zob. omówienie fragmentu w A. P. Kluczyński, „Księżę Pokoju” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu*, Warszawa 2012, s. 292-296. Początek zapowiedzi posiada typową formułę charakterystyczną dla tekstów tej redakcji (Jr 9,24; 16,14; 30,3; 31,27-31.38) i zdaje się nawiązywać do 2 Sm 7,12 – fragmentu traktującego o królewskim potomstwie Dawida – poprzez posłużenie się formą hifilu czasownika קום. Do tego teologia perykopy pozostaje w pewnym napięciu do przesłania autentycznych wypowiedzi Jeremiasza. Nie wydaje się też prawdopodobne, aby zapowiedź z księgi Jeremiasza nawiązywała do imienia króla Sedekiasza. Pojęcie צדק związane jest wszak z teologią monarchiczną. Co ciekawe w fenickiej inskrypcji z III w. p.n.e. pojawia się wyrażenie צמח צדק w odniesieniu do władcy – Ptolemeusza II. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 283.

⁵³³ Tamże. Na fakt reinterpretacji wskazywać może np. wyrażenie וקמתי את הדבר הטוב i zamiast וקמתי לדוד צמח צדיק w Jr 23.

kwestią sprawiedliwości⁵³⁴. Fragment z Jr 33 wydaje się odpowiadać tradycjom Za 3, w którym to tekście kapłaństwo traktowane jest jako równe instytucji królestwa. Określenie środowiska powstania Jr 33 umożliwia w pewien sposób wyrażenie הכהנים הלויים (w. 18.21), wywodzące się z tradycji deuteronomistycznej⁵³⁵. Dlatego *terminus ad quem* wedle Beukena wyznacza tradycja P, bowiem lewici i kapłani pełnią takie same funkcje. Z tego powodu autor mówi o wspólnym środowisku kapłańskim Jr 33 i Za 3⁵³⁶. Na nie wskazywać może także wyrażenie לא יכרת איש charakterystyczne dla Deuteronomisty w odniesieniu do dynastii Dawida, tu jednak użyte w innym odcieniu znaczeniowym⁵³⁷. Czasownik כרת (w. 21.22) użyty jest w sensie kronikarskim, czyli dotyczy i kapłanów, i lewitów jako tych, którzy służą JHWH, podczas gdy źródło kapłańskie mówi o tym, że kapłani „służą przed JHWH”, natomiast lewici - kapłanom, ewentualnie społeczności Izraela⁵³⁸. To pozwala W. A. M. Beukenowi wyprowadzić wniosek, że Jr 33 i Za 3 posiadają wspólne tradycje i wspólne pochodzenie, które - mimo podobieństw do tradycji kronikarskich - nazywa on „lewickimi”⁵³⁹. Przy czym podkreślić należy, że podobieństwa dotyczą Za 3 w ostatecznej postaci, szczególnie wtórnego fragmentu 3,7. Sam w. 8b może być zdecydowanie starszy. Oczywiście jest, że autor zapowiedzi z Jr 33 bazował na wcześniejszej zapowiedzi z Jr 23, ale prawdopodobnie także znał teksty z Księg Aggeusza i Zachariasza 1-8⁵⁴⁰.

Określenie צמה odnosi się z całą pewnością do monarchii⁵⁴¹. Dyskutowaną kwestią jest tylko, czy dotyczy ono Zorobabelą, czy też króla mającego nadejść

⁵³⁴ Stary tytuł tronowy יהוה צדקנו odnosi się np. w Jr 33,16 do Jerozolimy reprezentującej tu Izrael (por. Jr 23,6). To wszystko również zdradza późne pochodzenie fragmentu. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 305.

⁵³⁵ W Księgach Kronik występuje הכהנים והלויים (np. 2 Krn 5,5; 23,18; 30,27). W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 306.

⁵³⁶ Tamże, s. 307.

⁵³⁷ 1 Krl 2,4; 8,25. Tekstom tym odpowiadają następujące z Księg Kronik: 2 Krn 6,16; 7,18. Jednak w przeciwieństwie do teologii Deuteronomisty u Jeremiasza (tak jak u Kronikarza) obietnica dotycząca Dawida wydaje się nieuwarunkowana. Tamże, s. 306n.

⁵³⁸ Zob. 1 Krn 23,14; 15,2; 2 Krn 13,10; 29,11. Tamże, s. 307.

⁵³⁹ Tamże, s. 309.

⁵⁴⁰ R. Lux, dz. cyt., s. 284.

⁵⁴¹ Oprócz tekstów z Jr można wspomnieć także Iz 4,2 czy 11,1. W tym ostatnim przypadku termin jest inny, lecz wyobrażenie podobne.

w przyszłości. Dla C. L. Meyers i E. M. Meyers osoba Zorobabela nie wchodzi w rachubę, ponieważ stosunki polityczne epoki nie dawały nadziei na restaurację królestwa pod jego rządami⁵⁴². W. Rudolph zwraca uwagę na eschatologiczny charakter zapowiedzi powstałej zapewne jako reakcja na niewypełnienie oczekiwań związanych z Zorobabelem i traktuje 8b jako późniejszy dodatek do całości wyroczni⁵⁴³. R. L. Smith podnosi argument, że o Zorobabelu nie zostało powiedziane wprost, iż to on jest królem⁵⁴⁴. G. Saur uważa, że jak Księga Aggeusza koncentrowała swoje oczekiwania na osobie Zorobabela, tak dla Księgi Zachariasza najważniejsza była osoba Jozuego (Za 3), natomiast Zorobabel zajmuje ewentualnie miejsce obok Jozuego (Za 4)⁵⁴⁵. Co prawda należy widzieć w Latorośli Zorobabela (Za 6,11), ale jego rola znów ograniczona jest do odbudowy sanktuarium. A. S. Van der Woude z kolei słusznie zauważa, że nie tylko Księga Zachariasza, ale i cały Stary Testament nie daje żadnych podstaw do zaakceptowania teorii o nagłym i niespodziewanym zniknięciu Zorobabela⁵⁴⁶. Akceptuje on pogląd W. Rudolpha, który twierdzi, że Latorośli w Księdze Zachariasza nie można utożsamiać z Zorobabelem⁵⁴⁷. Twierdzi jednak, że wypowiedź o Latorośli z rozdziału 6 pochodzić może z tego samego okresu co wizje Księgi Zachariasza. Zorobabel miał odbudować Świątynię. Natomiast w 6,9-15 zapowiadane jest nadejście mesjasza i zbudowanie przezeń mesjańskiego przybytku. Rozdział 3 jest zdecydowanie późniejszy niż reszta wizji. Wskazuje on tylko na to, że później w kręgach kapłańskich żywe było oczekiwanie na mesjasza⁵⁴⁸. Jednakże za utożsamieniem Latorośli z Zorobabelem, a zatem za związaniem z nim nadziei na objęcie władzy świeckiej przemawiać mogą następujące fakty. Księga Aggeusza widziała w nim przyszłego króla, nie byłoby rzeczą dziwną, gdyby powstała prawie w tym samym czasie Księga Zachariasza zawierająca podobne przekonanie. Nie powinno też zaskakiwać wiązanie nadziei z osobą Zorobabela, gdyż jako potomek Dawida nadawał się on idealnie do roli monarchy i odnowiciela dynastii, co też niektóre fragmenty zdają się sugerować (Ag 2,20-23; Za 6,12ba). Imię Zorobabela spotyka się w wyroczniach rozdziału

⁵⁴² C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 203.

⁵⁴³ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 100.

⁵⁴⁴ R. L. Smith, dz. cyt., s. 200-201.

⁵⁴⁵ G. Saur, dz. cyt., s. 204nn.

⁵⁴⁶ A. S. van der Woude, dz. cyt. s. 139n.

⁵⁴⁷ Tamże, s. 150n.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 156.

czwartego, więc redaktor widział w jednym z drzewek właśnie Zorobabela. Wyrocznie traktują o dokończeniu budowy Świątyni przez namiestnika (6ab-10a), natomiast w 6,12b-13a posiadający godność królewską Latorośl ma odbudować Świątynię. W imieniu tym można się doszukiwać także aluzji do imienia Zorobabela.

W. 9 jest bardzo enigmatyczny. Pojawiają się pytania o znaczenie kamienia, oczu oraz rycia inskrypcji. Następuje w nim także zmiana osób. W poprzednich wyroczniach zwracano się do Jozuego w drugiej osobie, tu mówi się już o Jozuem w osobie trzeciej. Na początku wersu zaskakuje również spójnik **וְ** w połączeniu z **הָהָה**. Można oczekiwać, że taka konstrukcja wprowadzać będzie element najbardziej zasadniczy dla wyroczni, więc dziwne wydaje się, że spotyka się dwukrotnie podobne wprowadzenie⁵⁴⁹. Tym bardziej prawdopodobną wydawać się może koncepcja Rudolpha traktująca 8b jako dodatek, jednak dodatkiem może być także w. 9. Wielu dawnych komentatorów - m.in. K. Marti, W. Nowack, E. Sellin i L. G. Rignell - uważało, że pierwotnie tekst brzmiał **לפני זורובבל**, a zmieniony został pod wpływem rozczarowania wynikającego z niespełnienia się nadziei związanych z Zorobabelem, podobnie jak miało to mieć miejsce w Za 6,11. Jednak twierdzenie to jest nie do udowodnienia⁵⁵⁰. Zagadkowe jest także znaczenie kamienia kładzonego przed Jozuem. Słowo **אֶבֶן** poprzedzone jest przedimkiem **הַ**, a przecież wcześniej o żadnym kamieniu nie było mowy. Komentarze dostarczają tak wielu różnych i sprzecznych wyjaśnień, że można odnieść wrażenie, iż chociaż znaczenie musiało być oczywiste dla ówczesnych odbiorców, obecnie nie może być ono w sposób zadowalający wyjaśnione. I tak A. Petitjean uważa, że ów kamień należy utożsamić z kamieniem z rozdziału 4, używanym do rekonstrukcji sanktuarium jerozolimskiego⁵⁵¹. H. Schmidt przekonany jest, że chodzi o skałę, na której ma się wznosić Świątynia⁵⁵², natomiast J. Wellhausen wyraził pogląd, iż chodzi o kosztowny kamień

⁵⁴⁹ D. L. Petersen, dz. cyt., s. 211.

⁵⁵⁰ K. Marti, *Das Dodekapropheton erklärt*, Tübingen 1904, s. 411; W. Nowack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Göttingen 1922, s. 343; E. Sellin, *Noch einmal der Stein des Sacharja*, ZAW 59 (1942/43), s. 65; L. G. Rignell, dz. cyt., s. 128.

⁵⁵¹ A. Petitjean, dz. cyt., s. 179. Problemem drugorzędnym jest tutaj kwestia identyfikacji kamienia (kamień węgielny wg C. H. H. Wrighta, *Zechariah and His Prophecies*, London 1879, s. 73, kamień kończący budowę wg K. Marti'ego, dz. cyt., s. 411 i W. Nowacka, dz. cyt., s. 343.itp.)

⁵⁵² H. Schmidt, *Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja*, ZAW 13 (1936), s. 56.

do korony przyszłego króla⁵⁵³. H. Greßmann w swojej przełomowej pracy na temat mesjanizmu napisał, że jest to sygnet JHWH, na którym wygrawerowane jest imię arcykapłana⁵⁵⁴. E. Lipiński i R. L. Smith przedstawiają interesującą teorię, wedle której należy widzieć w kamieniu nie oczy, lecz źródła, z których wypływa ożywiająca woda (Por. Ez 47)⁵⁵⁵. Podobnie w Za 4,2 siedem lamp symbolizuje - według R. L. Smitha - nie oczy JHWH, jak to się powszechnie przyjmuje, ale siedem źródeł, natomiast czasownik שוט (Za 4,10b) w pi. ma mieć znaczenie „wypływać, wytryskiwać”. R. L. Smith zwraca uwagę na fakt, iż kamień posiada „otwory” (פתחה), które otwiera JHWH. Działanie Boga dotyczy też w tym wersecie zgładzenia winy. Tak więc JHWH otwiera zawór eschatologicznego świątynnego źródła, aby dokonać oczyszczenia ziemi z grzechu⁵⁵⁶. H. G. Mitchell, a za nim L. Rignell i D. L. Petersen twierdzą, że został tu przedstawiony element stroju arcykapłana: złota tabliczka czy diadem znajdujący się na zawoju, opisany w 2 Mż 28,36-38⁵⁵⁷. Diadem „dostępny był tylko dla arcykapłana”, natomiast Za 3,9 bardzo wyraźnie stwierdza, że kamień związany jest z Jozuem („położyłem przed Jozuem”)⁵⁵⁸. Według Za 3,9 kamień ma mieć siedmioro oczu. Chociaż napis na diademie według 2 Mż 28,36 brzmi קדש לה, to równie dobrze można sobie wyobrazić, że w drugim wyrazie nie było ostatniej spółgłoski, a w takim przypadku liczba liter wynosiłaby siedem⁵⁵⁹. Diadem z 2 Mż 28 jest powiązany z rytuałem gładzenia grzechów, a w Za 3,9 mowa jest o usunięciu winy.

Bardzo ciekawą koncepcję przedstawia W. Rudolph. Powołuje się on na fragment Miszny (Joma V, 2), gdzie powiedziane jest, że po usunięciu arki odkryto, iż spoczywała ona na kamieniu, wysokim na trzy palce od poziomu podłogi. Wzmianka ta może sugerować, że podczas rekonstrukcji Świątyni zastanawiano się, czym zastąpić znajdującą się uprzednio w miejscu najświętszym arkę i w zastępstwie miał to być właśnie kamień lub kamienna płyta, o której mówi Za 3,9⁵⁶⁰. W. Rudolph zwraca uwagę na liczebnik „jeden” określający

⁵⁵³ J. Wellhausen, dz. cyt., s. 181.

⁵⁵⁴ H. Greßmann, dz. cyt., s. 262.

⁵⁵⁵ R. L. Smith, dz. cyt., s. 200-201.

⁵⁵⁶ Por. Ez 47,1nn; Joel 4,23; Za 14,8.

⁵⁵⁷ H. G. Mitchell, dz. cyt., s. 157-158; D. L. Petersen, dz. cyt., s. 211.

⁵⁵⁸ D. L. Petersen, dz. cyt., s. 211.

⁵⁵⁹ Tamże, s. 212. Formę Jahu spotyka się także w listach z Elefantyny.

⁵⁶⁰ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 102.

kamień i sugeruje, że chodziło o jakieś przeciwstawienie wobec dwóch tablic przymierza, które - według tradycji deuteronomistycznej - miały znajdować się w arce (5 Mż 10,1nn; 1 Krl 8,9). Siedem oczu na kamieniu to nic innego jak oczy JHWH, symbolizujące (tak jak w Za 4,10) Bożą wszechobecność, natomiast ów wygrawerowany napis zawiera zapewne imię Boże (2 Mż 28,16; 39, 30; Za 14,20n) i ma być również gwarancją Bożej obecności. K. Galling szuka analogii do babilońskiego ornamentu przedstawiającego siedem okręgów⁵⁶¹. L. G. Rignell przyznaje, że „wyrażenie sięga do pewnych wyobrażeń astralnych, które spotyka się także w babilońskim obszarze religijnym”, jednak dalej zaznacza, że nie jest rzeczą prawdopodobną, aby prorok „świadomie odtwarzał babilońskie wyobrażenia”⁵⁶². W. A. M. Beuken analizuje łącznie wyrażenia אֲנֹכִי וְנֹתָן מוֹפֶת i נֹתָן מוֹפֶת. Nie zgadza się on z twierdzeniem, że ci ludzie sami stanowią znak. Zauważa, że w Starym Testamencie występuje wyrażenie נֹתָן מוֹפֶת (2 Mż 7,9; 5 Mż 6,22; Ez 12,6; Joel 3,3; Ne 9,10; 2 Krn 32,24)⁵⁶³. Dlatego należy potraktować kamień, który został dany, jako znak, który zostaje zaprezentowany Jozuemu. Kamień jest więc tylko znakiem odbudowy Świątyni, zaś grawerowanie napisu - symbolem osobistego, aktywnego zaangażowania się JHWH w odbudowę⁵⁶⁴.

Jak można ocenić powyższe interpretacje? Komentatorzy doszukujący się w enigmatycznym wyrażeniu w Za 3,9 kamieni związanych z budową sanktuarium wychodzili z założenia, że kamień ten ma być tym samym kamieniem, o którym traktuje rozdział czwarty. Jednakże takie założenie nie musi odpowiadać prawdzie. Oczywiście kusząca jest próba dokonania jednakowej eksplanacji znaczenia kamieni z 3,9 i 4,7.10, lecz w miejscach tych równie dobrze może chodzić o trzy różne kamienie.

R. Lux uważa natomiast, że w wypowiedzi tej musiało chodzić o jakąś tablicę umieszczoną w Świątyni ze specyficznym, konkretnym napisem⁵⁶⁵. Treść tego napisu związana jest zaś ze znaczeniem oczu, które mają się znaleźć na kamieniu, a wyjaśnieniem jego treści są słowa אֲנֹכִי וְנֹתָן מוֹפֶת. Potwierdzeniem tego może być symbol oczu. Otóż słowo עֵין jest zarazem na-

⁵⁶¹ K. Galling, dz. cyt., s. 205.

⁵⁶² L. G. Rignell, dz. cyt., s. 132.

⁵⁶³ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 301.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 301-302.

⁵⁶⁵ R. Lux, dz. cyt., s. 292-293.

zwą litery ז, która w alfabecie hebrajskim ma wartość siedemdziesiąt, odpowiadającą wypowiedziom w Za 1,12 i 7,5 i mającą znaczenie końca siedemdziesięciu lat kary⁵⁶⁶. W tym przypadku kamień byłby najstarszą interpretacją kamienia z Za 4,10. Problemem takiej interpretacji znaczenia oczu jest trudność z udowodnieniem, że w okresie perskim literom alfabetu hebrajskiego przypisywano już wartości liczbowe. Oczywiście jest jednak, że kamień, jak i cała wizja przedstawiająca oczyszczenie Jozuego, ma związek ze zgładzeniem win kraju.

Hipoteza A. Petitjeana i H. Schmidta wydaje się bardzo interesująca, tłumaczyłaby ona bowiem sens wersetu i wydaje się, że pasuje do wymowy całości fragmentu. W wizji chodzi o oczyszczenie Jozuego, po dokonaniu którego Bóg obiecuje zgładzić winę całej ziemi poprzez uwolnienie wód cudownego świątynnego źródła. Jednakże rzeczownik זרע w znaczeniu źródła tworzy pl. poprzez formę rodzaju żeńskiego, a nie liczby podwójnej⁵⁶⁷. Można odwoływać się do języka aramejskiego, w którym na określenie źródła używa się formy זרעין, jednak argument ten nie wydaje się zbyt przekonujący, w rozdziale 3 bowiem oraz w całej księdze nie spotyka się arameizmów. Wedle owej teorii w Za 4,10b także jest mowa o źródłach, z których wypływa woda. Jednak taka sama fraza użyta jest w 2 Krn 16,9, a absurdalne byłoby doszukiwanie się płynących źródeł we fragmencie Księgi Kronik. W tekście rozdziału 3 nie ma mowy o żadnej wodzie. Nietrafna jest też analogia z Ez 47, ponieważ w tamtym tekście wypływająca ze Świątyni woda nie gładzi grzechów, lecz posiada działanie ożywiające.

Czy kamień może być namiastką arki, czymś, co umieszczono w miejscu najświętszym w Świątyni jerozolimskiej? Świadectwa pozabiblijne wydają się temu przeczyć, stwierdzając, że miejsce to było puste, zaś lekcja z Miszny nie pozwala wysuwać aż tak daleko idących wniosków⁵⁶⁸.

Kamień jest dany Jozuemu, arcykapłanowi. W tradycjach starotestamentowych dotyczących arcykapłana pojawiają się terminy אבן, פתח i פתוחה. W 2 Mz

⁵⁶⁶ R. Lux uważa (dz. cyt., s. 293-294), że nie jest wykluczone, iż koncepcja 490 lat spustoszenia obecna w Księdze Daniela (Dn 9,2.24) powstała poprzez interpretację Za 3,9, bowiem $7 \times 70 = 490$.

⁵⁶⁷ W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 101.

⁵⁶⁸ Józef Flawiusz opisuje Świątynię tak: „Najbardziej wewnętrzna część mierzyła dwa-dzieścia łokci i również była oddzielona od strony wewnętrznej zasłoną. Nie było w niej w ogóle niczego...” (V, 5 ,219). J. Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1995, s. 323.

28,36 znajduje się opis diademu zdobiącego arcykapłańskie nakrycie głowy, na którym trzeba wyryć napis (czasownik פתח i rzeczownik פתוחה). Uzasadnieniem tego jest „noszenie” przez arcykapłana uchybienia, winy (עון) dotyczącej świątynnego rytuału. Ten sam termin spotykany jest także w Za 3,9, gdzie chodzi o zgładzenie winy⁵⁶⁹. Wspomnieć można także o koronie Dawida, która ozdobiona była kosztownym kamieniem (אבן 1 Krn 20,2; por. 2 Sm 12,30). Liczba siedem była uważana w Izraelu za świętą i niejednokrotnie związana z kultem i czcią JHWH⁵⁷⁰. Charakterystyczna jest dla opisu stworzenia (1 Mż 1) i typowa dla ceremonii składania ofiar za grzechy (3 Mż 4,6,17; 16,14nn), co może mieć związek z analizowanym tekstem. To pozwala przypuszczać, że najprawdopodobniej interesującym nas kamieniem jest arcykapłański diadem. L. G. Rignell jest przekonany również, że pod owym enigmatycznym określeniem „siedem oczu” skrywa się nic innego jak tylko Boże imię⁵⁷¹. Argument polegający na przytoczeniu 1Krl 8,29 nie wydaje się zbyt przekonujący. Większą wagę ma już analizowana przezeń opinia J. E. Hogg’a próbującego dociec, jaki to napis znajdował się na diademie zdobiącym zawój arcykapłana⁵⁷². J. E. Hogg stoi na stanowisku, że w napisie z 2 Mż 28,36 i 2 Mż 39,30 chodzi tylko o imię Boże, natomiast שדך posiada ogólne znaczenie czegoś świętego, czyli notę ש przed Tetragramem należałoby rozumieć jak w Iz 8,1⁵⁷³. Opinię tę zdaje się wspierać w jednym przypadku także LXX, która 2 Mż 39,30 (w wersji LXX 36,37) tłumaczy poprzez ἀγίασμα κυρίου. Też o tym, że na nakryciu głowy arcykapłana znajdowało się tylko imię Boże, wydają się popierać Filon, Flawiusz, Orygenes i Barhebraeus⁵⁷⁴. Tradycję takiej interpretacji Za 3,9 przyjmuje również Jakub z Edessy, widzący w tajemniczym kamieniu z siedmiorgiem oczu właśnie klejnot, zdobiący głowę arcykapłana diadem, z wypisanym imieniem Bożym⁵⁷⁵.

Przeciwko takiej interpretacji można przedstawić następujące argumenty. Zastanawiające jest, dlaczego diadem przekazywany jest kapłanowi teraz, a nie wtedy, gdy zakładano mu zawój. Można postawić także pytanie, czy w tekście

⁵⁶⁹ Por. D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁷⁰ L. G. Rignell, dz. cyt., s. 134.

⁵⁷¹ Tamże, s. 133.

⁵⁷² J. E. Hogg, *A Note on two Points in Aaron's Head-dress*, JTS 26 (1925), s. 72nn.

⁵⁷³ L. Rignell, dz. cyt., s. 134.

⁵⁷⁴ J. E. Hogg, dz. cyt., s. 73n., F. C. Burkitt, *A further Note on Aaron's Head-dress*, JTS 28 (1927), s. 287n. Podają za L. G. Rignell, dz. cyt., s. 134.

⁵⁷⁵ L. G. Rignell, dz. cyt., s. 134.

nie powinien występować przyimek ל lub nota ל zamiast לפני. Ostatni argument traci wiele na znaczeniu, ponieważ wyrażenie נתן לפני może oznaczać „przekazać, przedłożyć”⁵⁷⁶. Pierwszy z argumentów też nie wydaje się nazbyt zasadny. Podarowanie kamienia nie jest bowiem częścią akcji wizji, lecz należy do dotyczącej przyszłości wyroczni. Teoria interpretująca kamień z wyrytym nań imieniem Bożym jako element ubioru arcykapłana znajdujący się na jego zawoju, wydaje się zatem najbardziej prawdopodobna. Możliwe również, że jest to nawiązanie do wyobrażenia o Bożej wszechmocy („siedem oczu”, por. Za 4,10). W takim przypadku ciekawie przedstawiają się różnice między 2 Mż 28,36 a Za 3,9. W pierwszym tekście Bóg nakazuje uczynienie diademu i wyrycie napisu, w drugim sam obdarza nim Jozuego i sam także ryje napis. W pierwszym tekście arcykapłan miał nieść winy i uchybienia, zaś według słów Za 3 JHWH sam usunie winy.

W związku z tym, że w w. 9 mowa jest o „jednym dniu”, usunięciu winy i kapłaństwie, nasuwa się pytanie, czy za owymi motywami nie jest ukryta myśl o Jom Kippur. Przeciwno temu świadczyć może jednak terminologia: na zgładzenie winy użyto w Za 3,9 czasownika מוש, a nie kapłańskiego כפר. Dodatkowo przeczy temu fakt, że w tekstach kapłańskich zawsze jest usuwana wina ludzi, a nie ziemi (3 Mż 16,30.32-34; 23,26.28)⁵⁷⁷. Do tego obrzęd dnia pojednania ma charakter cykliczny, umożliwia permanentne trwanie wspólnoty Boga i Izraela. Usunięcie winy w Za 3 zdaje się mieć charakter ostateczny, skutkować ma przemianą całego kraju, całkowitym odwróceniem losu.

Wyrażenie הארץ ההיא odnieść należy do Judy⁵⁷⁸. Zastanawiające jest, co może być powodem tego, że kraj uznany został za nieczysty. H. G. Mitchell pisze, że oczyszczony został tylko Jozue, natomiast kraj może być oczyszczony dopiero po odbudowie i uruchomieniu sanktuarium⁵⁷⁹. Wskazywałoby to na powstanie wyroczni jeszcze przed odbudową Świątyni. Można tu wskazać na paralelę do treści Księgi Aggeusza, w której brak błogosławieństwa i powodzenia uzasadniany jest zaniechaniem odbudowy sanktuarium. Jeżeli przyjąć też, że wypowiedź przeciwko „nieczystemu ludowi” (2,11-15) dotyczy Żydów, to ziemia

⁵⁷⁶ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 302.

⁵⁷⁷ R. Lux, dz. cyt., s. 296. W tekstach kapłańskich pojawiają się jeszcze czasowniki עבר i סור. Zob. M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 261.

⁵⁷⁸ R. Hanhart, dz. cyt., s. 228. D. L. Petersen, dz. cyt., s. 212.

⁵⁷⁹ H. G. Mitchell, dz. cyt., s. 159. D. L. Petersen, dz. cyt., s. 212. Podobnie uważa H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 56.

bez Świątyni pozostawałaby w stanie permanentnej nieczystości. C. L. Meyers i E. M. Meyers piszą, że chodzi w tym przypadku o zdecydowanie szerszy niż w wizji 3,1-5 eschatologiczny kontekst⁵⁸⁰. Rytualne oczyszczenie Jozuego zostało połączone z oczyszczeniem całego kraju oraz z pojawieniem się Latorośli, natomiast oni oboje skojarzeni zostali z obrazem obfitości przedstawianym przez w. 10. Nie należy widzieć w słowach o zgładzeniu grzechów całej ziemi wypowiedzi przeciwstawnej do obrazu oczyszczenia arcykapłana. Funkcjonuje ona raczej jako jej naturalne rozwinięcie.

W każdym razie w rozdziale 3 mamy do czynienia z udzieloną kapłanowi obietnicą nadejścia króla, zaś kapłaństwo wydaje się być tej obietnicy gwarantem. Charakterystyczne dla w. 9 jest to, że terminy związane z kultem spotyka się dopiero w tym miejscu, natomiast unika się ich w samej wizji. Mogłoby to wskazywać na wtórne pochodzenie wersu, jednakże nie można tylko na tej podstawie przyjmować takiego wniosku.

Wyrażenie **ביום ההוא** występuje w Starym Testamencie ponad 200 razy⁵⁸¹. Określa jakiś odległy w czasie punkt, z tym że może odnosić się do przeszłości (ok. 90 razy), jak i do przyszłości (ok. 120 razy). Może posiadać znaczenie podobne do eschatologicznego „dnia JHWH” (por. Iz 2,11.17 i 2,12), lecz nie zawiera się to w wyrażeniu jako takim, a zależy od konkretnego kontekstu⁵⁸². Wyrażenie znajduje się także w Za 2,15 i w Ag 2,23. W tym pierwszym miejscu mowa jest o narodach, które przyłączą się do JHWH. Wypowiedź ta zdaje się być połączona z w. 14, traktującym o JHWH, który ma zamieszkać w Jerozolimie, co wiązano najprawdopodobniej z odbudową i uruchomieniem Świątyni. W Za 3 widać już jednak pewną reinterpretację tego poglądu. W w. 9 mowa jest o „jednym dniu”. Dzień ten nie został skonkretyzowany, utożsamiony np. z dniem odbudowy Świątyni. Jest to dzień bliskiej, nadchodzącej łada chwila przyszłości. Określenie posiada - w przeciwieństwie do „dnia JHWH” - konotacje zdecydowanie pozytywne.

Obietnica w. 10 nawiązuje do najważniejszej funkcji arcykapłańskiej, polegającej na uczestnictwie w procesie usuwania win. Obraz zarysowany przez werset przedstawia okres niezakłóconej szczęśliwości, z tym że niekoniecznie

⁵⁸⁰ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 226.

⁵⁸¹ E. Jenni, **יום**, THAT, t. 1, s. 715.

⁵⁸² Tamże, s. 723.

musi posiadać znaczenie eschatologiczne. Chodzi raczej o przedstawienie stanu prosperowania⁵⁸³.

3.3.6.1. Podsumowanie

Wizja w rozdziale 3 nie należała pierwotnie do całości kompleksu wizji, lecz została wprowadzona do niego wtórnie. Zaskakujące jest, że autor unika w opisie aktu oczyszczenia Jozuego terminologii kultowej, chociaż jej użycie bardzo pasowałoby do tego, co przedstawia wizja⁵⁸⁴. Zamiast tego zauważa się mnogość przejętych tradycji prorockich. W w. 2 nawiązuje się do wypowiedzi Am 4,11, w samym akcie oczyszczenia doszukać się można motywów wziętych z Iz 3,16-24; 4,4 oraz Mi 7,18n. Użycie wcześniejszych tradycji, lecz w przeciwnym sensie, zdecydowanie pozytywnym, ma na celu zwrócenie uwagi na mające nadejść wkrótce zbawienie, nowy okres w historii Izraela polegający na odwróceniu klątwy i zła, na dominacji Bożego błogosławieństwa. Winy Jozuego nie należy doszukiwać się tylko w jego osobistym postępowaniu. Chodzi tu raczej o powszechną winę całego ludu. W wizji obecny jest także motyw wprowadzenia arcykapłana w urząd, lecz nie posiada on pierwszorzędного znaczenia. Fragment 6-7 wprowadzony został do tekstu wtórnie. Pierwotnie po oczyszczeniu arcykapłana następowała zapowiedź przyprowadzenia Latorośli, czyli monarchy. Istniejący i właściwie funkcjonujący kult stanowi gwarancję przywrócenia władcy. Podobny motyw występuje w Za 6,9-14, dlatego w obu przypadkach można doszukiwać się ręki tego samego redaktora. Odnowienie kultu jest znakiem tego, że i monarchia doczeka się restauracji. Wówczas nadejdzie czas całkowitego szczęścia (w. 10). W w. 9 spotyka się odniesienia do kultu oraz nawiązanie do 2 Mż 28,36. Tematyka winy i jej głądzenia łączy wizję Za 3 z Za 5,4-11, natomiast symbolika liczby siedem wskazuje na wizję następną. Werset stanowi więc pomost łączący wizję z rozdziału 3 z całym kompleksem wizji w Księdze Zachariasza.

W. 6-7 akcentują osobistą odpowiedzialność i winę Jozuego, traktują o kulcie, lecz sięgają również do tradycji prorockich i deuteronomistycznych, z których może wynikać, że na arcykapłana przechodzą prerogatywy królewskie. Również przywilej uczestnictwa w radzie Bożej dostępny był wcześniej przede wszystkim dla proroków. Poprzez fakt, że wersety zawierają uwarunkowaną

⁵⁸³ Por. Mi 4,4; 1 Krl 5,5; 2 Krl 18,31. Szczególnie ten ostatni fragment wskazuje na to, że metafora może służyć po prostu do określenia stanu powodzenia.

⁵⁸⁴ H. Delkurt, dz. cyt., s. 189-190.

obietnicę, jednostka zyskuje bardzo charakterystyczny wydźwięk. Nadejście czasu szczęścia i Latorośli zależne jest już od właściwego postępowania przywódcy narodu – arcykapłana, od właściwego sprawowania kultu. Można zauważyć, że istnieje tu analogia do redakcji Księgi Aggeusza odpowiedzialnej za umieszczenie mowy przeciwko „nieczystemu narodowi” (Ag 2,10-14) przed słowami błogosławieństwa 2,15-19. Nietrudno także odnaleźć podobieństwo do późniejszej myśli żydowskiej, wedle której warunkiem nastania czasów mesjańskich jest posłuszeństwo Izraela⁵⁸⁵.

3.3.7. Wizja świecznika i drzew jako zapowiedź ustanowienia zjednoczonego Izraela. Za 4

Czwarty rozdział Księgi Zachariasza (przed dodaniem wizji z rozdziału trzeciego) stanowił centralną wizję całego cyklu. Jego tłumaczenie przedstawia się w sposób następujący:

1. I powrócił anioł, który mówił do mnie i obudził mnie, jak kogoś, kto jest budzony ze snu swego⁵⁸⁶. 2. I powiedział do mnie:

⁵⁸⁵ Sanh 97a-99a mówi, że Bóg pošle mesjasza, kiedy Izrael będzie tego godny i będzie pokutował, natomiast Talmud Jerozolimski, Taanit I,I 64a, jako warunek wprowadza zachowywanie szabatu. Zob. M. Hillton, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994, s. 74-75. E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 74nn. Oczywiście nie należy doszukiwać się w tym przypadku bezpośredniej zależności i bezpośredniego wpływu rozdziału na myśl żydowską.

⁵⁸⁶ Czasownik וישב w w. 1 może być rozumiany dwojako. Po pierwsze w sensie przysłówkowym („i powtórnie, i znów obudził mnie anioł, który mówił do mnie”), tak jak ma to miejsce w 5,1 i 6,1, ewentualnie jako samodzielny czasownik tworzący zdanie czasownikowe. Język hebrajski pozwala na obie wersje tłumaczenia tekstu. Starożytne tłumaczenia, a mianowicie LXX i Vulgata, zdają się potwierdzać drugi wariant. W przypadku LXX można mieć co prawda wątpliwości. Używane przez greckie kodeksy wyrażenia ἐπιστρέφειν i ἀποστρέφειν nie dają zadowalających odpowiedzi. Termin pierwszy wydaje się mieć znaczenie rzeczywistego powrotu, ale także nie jest wykluczone użycie terminu na oznaczenie powtórzenia. Pojęcie drugie natomiast posiada w LXX tylko i wyłącznie jedno znaczenie hebrajskiego שוב, mianowicie odwrócenia się od grzechu. Vulgata posiada słowa reversus est angelus (zob. R. Hahnhart, dz. cyt., s. 243). Żadna inna wizja we wprowadzeniu nie zawiera mowy o budzeniu ze snu. Do czego więc nawiązywałyby słowa według pierwszego adwerbialnego znaczenia? W przypadku, gdy przyzna się czasownikowi samodzielną rolę w zdaniu, można zrozumieć jego użycie jako pragnienie zaakcentowania

Co widzisz?

I odpowiedziałem⁵⁸⁷:

Widziałem, a oto świecznik złoty cały i czasza jego na szczycie jego i siedem lamp na niej, i siedem knotów w lampach, które są na jej szczycie⁵⁸⁸. 3. I dwa drzewka oliwne nad nim, jedno z prawej strony czaszy, a drugie z lewej.

4. I zareagowałem i powiedziałem do anioła, który mówił ze mną i rzekłem:

Co to jest, panie mój?

5. I odpowiedział anioł, który mówił ze mną i powiedział do mnie:

Czy nie wiesz, co to jest?

I powiedziałem:

Nie, panie mój.

6. I odpowiedział, i rzekł do mnie mówiąc:

ważności i wyjątkowości właśnie tej wizji. Dlatego należy przetłumaczyć czasownik, używając formy osobowej, a nie adwerbialnej.

⁵⁸⁷ W w. 2 należy dokonać poprawki, wzorując się na masoreckiej uwadze kere. Zamiast czytać 3 os. sg. impf. cons. kal od czasownika אָמַר , należy czytać w 1 os. sg. impf. cons. kal.

⁵⁸⁸ W w. 2 mamy także do czynienia z sufiksami w wyrazach גִּלְהָה oraz נִרְתִּיחָה , które często są przez egzegetów eliminowane. Podobnie komentarz do BHQ zaznacza, że o poprawności formy bez sufiksu świadczy wyraz גִּלְהָה w w. 3. Jednak sufiksy powinny pozostać, mogą bowiem wskazywać na to, że elementy te należą do świecznika oraz że nie były one czymś całkowicie nowym, ale znanym z tradycji. W w. 2 brzmi niezręcznie sformułowanie dotyczące liczby knotów, rurek (uwzględniając masoreckie akcenty) czy też lamp. Jeżeli przyporządkuje się drugi liczebnik poprzedniej części wersetu, otrzyma się pewnego rodzaju tautologię. LXX nie posiada co prawda owego powtórzenia, jednak lekcję TM oddają inne starożytne tłumaczenia (α, σ, θ i Peszitta). Zapewne ma się tu do czynienia z klasycznym błędem dittografii. Istnienie powtórzenia w recenzjach LXX da się wytłumaczyć intencją, jaka przyświecała w pracy nad ich powstaniem: chodziło o przybliżenie tłumaczenia Septuaginty do tekstu hebrajskiego.

Kolejny problem stanowi liczba knotów lub kanalików. Czy każda lampa posiadała ich po siedem (co w sumie dawałoby 49 płomieni), czy też wszystkie lampy stanowiły w sumie siedem ogni? Tradycja tłumaczeń starożytnych jest różna (Peszitta opowiada się np. za liczbą 49). Można jednak powtórzyć za R. Hanhartem, iż występuje tutaj siedem lamp i także liczba knotów, natomiast powtórzenie liczebnika spełnia funkcję wzmacniającą, ponieważ odpowiedź anioła z dziesiątego wersetu na pytanie proroka dotyczy wyrażnie liczby siedem.

To jest słowo JHWH do Zorobabela mówiące:

Nie siłą i nie mocą jak tylko Duchem moim

- mówi JHWH Zastępów.

7. Kim jesteś, wielka góro? Przed Zorobabelem jak równina!

I położy kamień główny, okrzyki cudny, cudny (on).

8. I stało się słowo JHWH do mnie mówiące:

9. Ręce Zorobabela założyły ten dom i ręce jego go dokończą,

*I poznacie, że JHWH Zastępów posłał mnie do was*⁵⁸⁹.

10. Gdyż kto gardził dniem małych rzeczy (początków), ten będzie się cieszyć i zobaczy kamień szczytowy w ręku Zorobabela.

Tych siedem to oczy JHWH przepatrujące całą ziemię.

11. I przemówiłem, i rzekłem do niego:

*Co to są te dwa drzewka oliwne po prawej stronie świecznika i po jego lewej*⁵⁹⁰?

12. I przemówiłem powtórnie, i rzekłem do niego:

*Co to są za dwie gałązki, które przez dwie rurki złote wylewają z siebie złoto*⁵⁹¹?

⁵⁸⁹ W w. 9 znajduje się formuła rozpoznania posłannictwa prorockiego. Manuskrypty z Cairo Geniza, Targum, Peszitta i Vulgata posiadają liczbę pl. „i poznać”, co odpowiada hebrajskiemu וידעתם. Wydaje się, że właściwa jest pl., szczególnie, że sufiks 2 os. pl. masc. został użyty w dalszej części wersetu. Zamiana na formę sg. mogła nastąpić ze względu na fakt, iż wyrocznie kierowane są do jednostki – Zorobabela.

⁵⁹⁰ W w. 11 L posiada słowo האלה, natomiast liczne manuskrypty hebrajskie posiadają formę prawidłową z dageszem w ל. Należy opowiedzieć się za formą z dageszem, dlatego że ma się tu najprawdopodobniej do czynienia z pominięciem punktu przez nakdaite.

⁵⁹¹ Problematyczny może się wydawać tekst w. 12. Wyraz הזה przed sof pasuk służy tu zapewne jako metafora oleju i tak rozumieją to w większości komentatorzy. Przyznać jednak trzeba, że byłoby to jedyne metaforyczne użycie rzeczownika w Starym Testamencie. Podwójne użycie terminu – raz w odniesieniu do materiału, z którego uczynione zostały rurki, drugi raz natomiast na metaforyczne oznaczenie substancji, jaką owe rurki dostarczają – jest dosyć niezręczne. Dlatego podejmowano także próby uznania tekstu za zniekształcony i rekonstrukcji rzekomo autentycznej jego wersji. Redaktor BHS sugeruje, iż zapewne należy w miejscu ostatniego wyrazu wersetu czytać הציור, ewentualnie przed ostatni wyraz wersetu przesunąć słowa ביד שני צנורות. Poprawki te biorą pod uwagę starożytne tłumaczenia, które próbowały

13. I powiedział do mnie, mówiąc:

Czy nie wiesz, czym one są?

I odpowiedziałem:

Nie, panie mój.

14. I powiedział:

To są dwaj synowie oleju, stojący przed Panem całej ziemi.

Jednostkę można podzielić w sposób następujący:

1-3 Obraz

1 Wprowadzenie – przebudzenie przez anioła

2a Pytanie anioła o treść tego, co zostało ujrzane

2b-3 Odpowiedź proroka - opis wizji

2b Opis świecznika

3a Dwa drzewa oliwne

3b Pozycja drzew wobec świecznika

4-6aα.10b Objasnienie pierwszej części obrazu

4 Pytanie proroka o znaczenie wizji

5 Pytanie anioła i odpowiedź proroka potwierdzająca jego niewiedzę

6aα.10b Objasnienie wizji – czy JHWH przepatrujące ziemię

6aβ-10a Wyrocznie dotyczące Zorobabela

6aβ-7 Pierwsza wyrocznia – Boża moc jako podstawa do usunięcia problemów (6b – zapowiedź działania mocy Boga; 7 konsekwencja Bożego działania – usunięcie przeszkód przed Zorobabelem)

pogodzić i zharmonizować ze sobą w. 12 i 14. Jednak starożytne tłumaczenia są już próbą objaśnienia tych trudności. Peszitta natomiast zawiera wersję dokładnie oddającą TM. Choć metaforyczne użycie słowa חז byłoby wyjątkowe dla Starego Testamentu, to w tym miejscu w tajemniczej wizji można zrozumieć takie użycie terminu. Trzeba zwrócić uwagę także na to, że manuskrypty hebrajskie prezentują jednolitą wersję tekstu.

8-10a Druga wyrocznia – obietnica dokończenia budowy Świątyni (8 formuła przyniesienia słowa; 9 obietnica dokończenia budowy przez Zorobabela; 10a radość z powodu dokończenia budowy przez Zorobabela)

11-14 Objaśnienie drugiej części obrazu

11 Pytanie proroka o dwa drzewa oliwne

12 Pytanie proroka o gałązki (elementy, których nie było w opisie wizji)

13 Pytanie anioła i odpowiedź proroka potwierdzająca jego niewiedzę

14 Wyjaśnienie znaczenia obrazu drzew przez anioła – synowie oleju

Jednostka Za 4,1-14 nie jest jednolita. W. 6aβ ma swoją kontynuację w w.10b, w którym -a nie w 6b - znajduje się odpowiedź na zadane pytanie. W. 6aβ-10a z pewnością nie są autentyczne, lecz zostały dodane wtórnie. Nie mają one nic wspólnego z wizją, nie objaśniają tego, co zobaczył prorok. Poprzez formułę posłańca i formułę pojawienia się słowa wprowadzają one dwie wyrocznie związane z Zorobabelem i z odbudową Świątyni. Podobny problem występuje w w. 12. Rozpoczyna się on słowami: „I przemówilem powtórnie”. W Starym Testamencie שׁוּנִי nierzadko wprowadza jakąś glosę albo fragment redakcyjnie wtórny (np. 1 Mż 22,15). Pytanie w w. 12 dotyczy brakujących elementów wizji, o których nie było mowy w w. 3-4, opisujących to, co ujrzał prorok. Tekst bez w. 12 będzie całkowicie zrozumiały, w. 14 zdaje się natomiast zawierać odpowiedź na pytanie z w. 11. Razem z w. 12 natomiast narracja wydaje się być „niespójna”. W. 12 należy zatem uznać za wtórnie dodany do wizji.

Zastanawiać może także wzajemny stosunek wyroczni z 6aβ-10a. Formuła pojawienia się słowa wydaje się wprowadzać nową, niezależną wypowiedź. Jednakże dwie wyrocznie są w treści bardzo podobne, traktują one o dokończeniu budowy Świątyni przez Zorobabela, stanowią zachętę i obietnicę pokonania przeszkód. Pierwsza wyrocznia jest w większym stopniu obietnicą Bożego działania i przewyciężenia problemów, druga natomiast bardziej koncentruje się na przyszłym fakcie ukończenia budowy. Wyrocznia ta jest wyjątkowa, gdyż tylko w tym przypadku, w odróżnieniu od wszystkich wizji Księgi Zachariasza, słowo JHWH wprowadzane jest poprzez ową formułę. W. A. M. Beuken zauważa, że przez formułę pojawienia się słowa może być wprowadzona wizja, lecz nie jej pointa, gdyż to sugerowałoby, iż „niebiańska scena nie była zintegrowaną częścią pojawienia się słowa”⁵⁹².

⁵⁹² W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 261.

Dzięki tej obserwacji uzyskuje się następny argument przemawiający za tym, że przynajmniej fragment 8-10a został wprowadzony w tekst wizji wtórnie. Trudno jest zdecydować, czy wyrocznie funkcjonowały od początku niezależnie od siebie. Wziąwszy jednak pod uwagę fakt, że druga wypowiedź ma własną formułę pojawienia się słowa, jest to prawdopodobne.

W. A. M. Beuken wysuwa także teorię, iż 6aβ-7 należały od początku do jednostki. Pragnie on widzieć w w. 11-14 dodatek mający na celu przeinterpretowanie wizji⁵⁹³. Wizja zawierałaby się pierwotnie w kształcie 1-6aα.10b.6aβ-7, co odpowiadałoby formom innych wizji np. wizji 6 (5,1-4) oraz decydowałoby o tym, że wizja jest „wizją symbolu słowa”⁵⁹⁴. Teoria ta jest jednak mało prawdopodobna. Opiera się ona na dwóch założeniach. Po pierwsze Beuken pragnie upodobnić formę wizji do innych wizji w Księdze Zachariasza, szczególnie do wizji 5,1-4, która kończy się słowami Jahwe, chociaż wypowiedzianymi przez anioła. Po drugie zakłada, iż rzeczą niemożliwą jest, by pierwotny autor Za 4 pragnął równych stanowisk dla króla i kapłana (a w ten sposób chce W. A. M. Beuken rozumieć w. 11-14)⁵⁹⁵. Swojego drugiego twierdzenia Beuken nie uzasadnia. Jeśli przyjmie się taką pierwotną postać tekstu, to związek między obrazem a tłumaczeniem w 10b.6aβ.b.7 będzie bardzo luźny. Powstaje też pytanie, dlaczego w takim przypadku wiersz 3 mówi o drzewkach oliwnych⁵⁹⁶. Bardziej wiarygodna wydaje się opcja, wedle której jako pierwotną postać wizji traktuje się 1-6aα.10b-11.13-14. Teorii Beukena przeczy także analiza formy jednostki, o której mowa będzie dalej.

Niekiedy próbuje się bronić pierwotnej przynależności w. 12 do jednostki. R. Hahnhart uważa, że w. 12 nie jest redakcyjnym dodatkiem, lecz posiada on formę „dopowiedzenia”⁵⁹⁷. Nie przytacza jednak argumentów, które pozwoliłyby rozwiązać problem zakłócenia narracji i braku odpowiedzi na pytanie albo w w. 11, albo w w. 12. Można co prawda traktować wypowiedź z w. 14 jako odpowiedź na dwa pytania jednocześnie, lecz byłoby całkowicie nietypowe dla formy wizji, ażeby jej obraz nie był przedstawiony w całości na początku jednostki, lecz dopiero później uzupełniany. W. 12 traktowany jest jako integralny

⁵⁹³ Tamże, s. 263n.

⁵⁹⁴ Niem. *Wortsymbolvision*. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 259n.

⁵⁹⁵ Tamże, s. 270 - 274.

⁵⁹⁶ H. Delkurt, dz. cyt., s. 196.

⁵⁹⁷ Niem. *Nachholung*. R. Hahnhart, dz. cyt., s. 274.

także przez autorów komentarza Anchor Bible⁵⁹⁸. Werset ten miałby charakter wzmacniający zadane uprzednio pytanie. Nie byłaby to tylko kwestia identyfikacji typowych dla Palestyny drzew z jakimiś osobami. To raczej kwestia jakości, kwalifikacji tych drzew domagałaby się wyjaśnienia⁵⁹⁹. Nie poruszając w tym miejscu problematyki znaczenia wersetu, zauważyć należy, że z tych samych powodów także ten werset mógł zostać wtórnie dodany, natomiast napięcia literackie między w. 12 a całością wizji nie zostały przez autorów komentarza i tak wyjaśnione. Najwłaściwszym rozwiązaniem wydaje się uznanie w. 12 (tak jak w. 6aβ -10a) za werset redakcyjny. Przyczyny wprowadzenia wyroczni i dodania wersetów zostaną przedstawione w dalszej części rozdziału.

Pod względem morfokrytyki rozdział 4 w porównaniu z innymi wizjami księgi w największym stopniu przypomina klasyczny gatunek wizji, reprezentowany np. przez Am 7,7-9; 8,1-3; Jer 1,11-12;.13; 24,3. Od klasycznego gatunku Za 4 odróżnia się tym, że nie ma bezpośredniego dialogu pomiędzy prorokiem a Bogiem. JHWH reprezentowany jest tu przez anioła interpretującego (*angelus interpres*). Kolejna różnica polega na tym, że po wprowadzeniu (w. 1) nie spotykamy przedstawienia wizji. Ma się tu do czynienia od razu z pytaniem anioła o widzenie (2a). Przedstawienie jego treści zawarte zostało po raz pierwszy w odpowiedzi proroka (2b-3). Rozbudowana jest wymiana pytań i odpowiedzi pomiędzy prorokiem a aniołem. Interpretacja widzenia następuje dopiero po pytaniu proroka o znaczenie i po pytaniu anioła o potwierdzenie niewiedzy proroka, dotyczącej znaczenia wizji oraz po potwierdzeniu tej niewiedzy (w. 4-5). Znaczenie wizji nie jest proste ani odsłaniane od razu w całości. Prorok zmuszony jest zadawać pytania dotyczące poszczególnych elementów składowych widzenia, np. w w. 11 pytanie o drzewa oliwne. Odpowiedzi nie są zaś jasne jak w przypadku klasycznych wizji. Znaczenia wizji, nawet zinterpretowanej, trzeba się domyślać. Lampy to oczy JHWH, a drzewa to „synowie oleju”, ale co to oznacza? O co chodzi w przedstawieniu obu postaci stojących przed Bogiem? Kim one są? Widać więc, że cel wizji jest inny niż w przypadku klasycznego proroctwa, w którym znaczenie wizji było jasne i ekspresyjne. Te cechy pozwalają nam rozumieć, dlaczego pokuszono się o włączenie do wizji wtórnego w. 12. Skoro znaczenie wizji wyjaśniane jest stopniowo, a dialog pomiędzy prorokiem a aniołem jest tak rozbudowany, to wtrącony w. 12, zawierający kolejne pytanie proroka aż tak bardzo nie razi, chociaż wyraźnie widać

⁵⁹⁸ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 274n.

⁵⁹⁹ Tamże.

jego wtórność. Gatunek wizji wywodzi się oczywiście z kręgów prorockich. W przypadku Za 4 nasuwać się może pytanie, czy wizja nie powstała od razu w formie spisanej. W takim przypadku nie funkcjonowałyby w ogóle w przekazie ustnym. Na to może wskazywać jej stosunkowo skomplikowany kształt i – co pokazał treściowy podział jednostki – precyzyjna, wyrafinowana struktura całej kompozycji.

Dla zrozumienia znaczenia jednostki niezbędne jest przede wszystkim wyjaśnienie obrazu, który został przez proroka ujrzany. Największą dyskusję wywoływał oczywiście świecznik znajdujący się pomiędzy drzewami oliwnymi. Termin מנורה spotyka się w Starym Testamencie 42 razy. Pojęcie to oznacza coś w rodzaju stojaka na lampy, miejsca, gdzie się je umieszcza, a nie „świecznika” w naszym rozumieniu⁶⁰⁰. Najczęściej odnosi się ono do świecznika w przybytku lub Świątyni. Wyjątkiem jest np. 2 Krl 4,10, gdzie termin użyty jest na oznaczenie zwykłej lampy w domu.

Interpretacji obrazu świecznika w Za 4 było bardzo wiele. Obraz taki nie jest charakterystyczny wyłącznie dla Starego Testamentu. Podobne motywy spotyka się w licznych dziełach staroorientalnej sztuki, szczególnie na pieczęciach i reliefach. Z tego powodu postawiono pytanie, czy nie ma się tu do czynienia tyle nie z wyobrażeniem czysto izraelskim, ale z motywem przejętym w części lub w całości z religii ludów ościennych Izraela. Analizą wielu proponowanych w tej kwestii rozwiązań zajął się Ch. Jeremias⁶⁰¹. Według P. Haupta obraz przypomina asyryjskie wyobrażenia uskrzydlonych istot anielskich dotykających świętego drzewa⁶⁰². Dlatego w w. 3 i 11 należy dokonać korekty tekstu i zamiast זיתים trzeba czytać שיידים, co miałyby odpowiadać asyryjskiemu *szedu*, odnoszącemu się do tych nadprzyrodzonych postaci. Według P. Haupta postacie owe prowadzić mają Żydów do powstania przeciwko Persom. Rozwiązanie takie jest oczywiście bezzasadne, nie można w żaden sposób dokonać takiej korekty tekstu. H. Gunkel z kolei starał się szukać w obrazie motywów pochodzenia babilońskiego⁶⁰³. Siedmioramienny świecznik reprezentowałby drzewo

⁶⁰⁰ L. J. Coppes, נור, TWOT, t. 2, s. 566.

⁶⁰¹ Ch. Jeremias dz. cyt., s. 177-179.

⁶⁰² P. Haupt, *The Visions of Zechariah*, JBL 32 (1913), s.107-122. Za Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 177.

⁶⁰³ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1921, s. 125 - 130. Za Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 177.

świata, przy nim zaś stałyby dwa drzewa niebiańskie. Sam H. Gunkel zauważa jednak, że występowanie tego rodzaju przedstawienia u Babilończyków nie zostało jeszcze udowodnione⁶⁰⁴. Siedem lamp symbolizować miałyby siedem planet⁶⁰⁵. Do poglądów H. Gunkela nawiązuje A. J. Wensinck widzący pomiędzy drzewami wschodzące słońce⁶⁰⁶. A. J. Wensinckowi za punkt wyjścia do jego rozważań posłużył zapewne obraz egipski przedstawiający strukturę świata, a pochodzący z winiety do 17 rozdziału Księgi Umarłych. Widoczne są tam dwa lwów dźwigające na swoich grzbietach tarczę słoneczną, która z kolei spoczywa na głowie krowy, chociaż na obrazie zamieszczonym przez A. J. Wensincka (nie podaje on niestety, skąd to odwzorowanie pochodzi) na grzbietach lwów znajdują się także jakieś drzewopodobne kształty. Różnice występujące między tymi obrazami są jednak na tyle duże, że z pewnością nie należy szukać w tym miejscu źródeł wizji. Nic nie łączy tarczy słonecznej z siedmiolampowym świecznikiem. W wizji brakuje lwów, a drzewa nie wydają się wcale być elementem charakterystycznym dla wizerunków egipskich.

F. Horst i K. Möhlenbrink także pragną doszukiwać się korzeni opisywanego wyobrażenia w Egipcie⁶⁰⁷. Wskazują oni na podobieństwa pomiędzy Za 4 przedstawieniami egipskiego bóstwa obfitości – Mina. Wizerunki przedstawiają obraz boga stojącego obok ołtarza z dwoma cyprysami. W centralnym miejscu obrazu miał znajdować się jakiś symbol, który może przypominać świecznik⁶⁰⁸. Po dokładniejszej analizie wnioski te muszą jednak zostać podważone. Obecne na wizerunkach rośliny okazują się być letycjami – symbolami boga Mina. To zaś, co znajduje się między nimi, jest przedstawieniem kwitnącego kwiatu – wizerunku często występującego również samodzielnie i będącego w istocie symbolem Nowego Państwa. W żadnym przypadku nie może chodzić tu o świecznik. Dodatkowo uwzględnić trzeba stosunkowo duży odstęp czasowy pomiędzy obiema tradycjami. Jeremiasz krytykuje również koncepcję H. Gunke-

⁶⁰⁴ H. Gunkel, dz. cyt., s. 129-130. Za Ch. Jeremiasz, dz. cyt., s. 177.

⁶⁰⁵ Ch. Jeremiasz, dz. cyt., s. 185. H. Gunkel przywołuje tu bardzo starą tradycję interpretacyjną, bowiem o siedmiu planetach mówili już Filon Aleksandryjski i Józef Flawiusz (*Wojna żydowska*, V 5,5). Teoria ta jest też często przyjmowana obecnie. Akceptuje ją np. K.-M. Beyse, dz. cyt., s. 75.

⁶⁰⁶ A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Westerns Asia*, Amsterdam 1921. Podaje za Ch. Jeremiasz, dz. cyt., s. 178.

⁶⁰⁷ Ch. Jeremiasz, dz. cyt., s. 179.

⁶⁰⁸ Tamże.

la utożsamiającego siedem lamp z siedmioma planetami, będącymi zarazem oczyma JHWH⁶⁰⁹. Brakuje w tym przypadku babilońskich paraleli. H. Gunkel nawiązuje także do 1 Mż 1,16, w którym to tekście ciała niebieskie określone zostały jako *נִיזָרִת*⁶¹⁰. Jednakże w 1 Mż 1 chodzi wyraźnie o słońce, księżyc i gwiazdy, w Za 4 natomiast o światła świecznika. Nigdzie w Starym Testamencie nie jest powiedziane o JHWH, że ma siedmioro oczu, nigdzie też planety czy ciała niebieskie nie są utożsamiane ani z JHWH, ani z jego oczyma. Podmiotem dla czasownika *שָׁרָה* (w. 10) nie są nigdy gwiazdy ani ciała niebieskie⁶¹¹. W Za 4,10b akcent położony jest nie tyle na liczbie siedem (co byłoby istotne w przypadku połączenia z siedmioma planetami), co raczej na wyjaśnieniu znaczenia symboliki światła⁶¹². Liczba siedem wzięła się zapewne stąd, że świeczniki z taką liczbą lamp należały do tradycji starotestamentowej. Jeremias pragnie szukać staroorientalnych źródeł tego obrazu w sztuce państwa neobabilońskiego, czyli w przybliżeniu w okresie, w którym żył Zachariasz⁶¹³. Na neobabilońskich pieczęciach często spotyka się obraz świecznika czy kandelabru będącego symbolem boga ognia Nusku. W tym przypadku zapożyczony byłby nie cały obraz, lecz niektóre jego elementy. Na tych pieczęciach bardzo często nie występuje sam tylko świecznik, ale spotyka się także inne symbole – kapłana lub adoratora. Niekiedy przedstawione są dwie postacie znajdujące się naprzeciw siebie, symbol zaś, który częściej, umieszczony bywa dokładnie pośrodku⁶¹⁴. R. Lux wskazuje, że na wyobrażeniach orientalnych często pojawia się podobny motyw bramy niebiańskiej i dwóch postaci po jej lewej i prawej stronie⁶¹⁵. Nierzadko w bramie znajduje się wizerunek bóstwa słonecznego. Nie jest kwestią wykluczoną, że autor mógł odwoływać się do powszechnie znanych przedstawień. Zgodnie z w. 6 świecznik jest symbolem Boga. Nie należy wykluczać także nawiązań do wyobrażeń starotestamentowych. W 1 Krl 7,49 znajduje się

⁶⁰⁹ Tamże, s. 184-187.

⁶¹⁰ H. Gunkel, dz. cyt., s.125. Za Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 184-187.

⁶¹¹ O oczach Boga powiedziane jest tak jeszcze raz w 2 Krn 16,9. Oprócz tego podmiotem są najczęściej ludzie, lecz może być nim także szatan (Hi 1,7; 2,2). Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 186.

⁶¹² Na tej samej zasadzie jak w w. 14 tłumaczy się znaczenie drzew oliwnych, Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 187.

⁶¹³ Tamże, s. 181-183.

⁶¹⁴ Jednak Ch. Jeremias przyznaje, że w tym przypadku trudno jest w centralnym symbolu dopatrywać się świecznika. Ch. Jeremias, dz. cyt., s. 183.

⁶¹⁵ R. Lux, dz. cyt., s. 327-328.

opis lamp w Świątyni Salomona, która zapewne nie posiadała wcale żadnego siedmioramiennego świecznika, lecz, jak pisze M. Noth, „dziesięć świeczników, a każdy z nich przypuszczalnie miał po jednej lampie”⁶¹⁶. Świecznik zaś z kapłańskiego opisu w 2 Mż 25,31-40 byłby „nowością wprowadzoną do Świątyni Zorobabela”, poprzedzającą „świecznik Świątyni Heroda”, widoczny na łuku Tytusa⁶¹⁷. Jak zauważa R. Hahnhart, na podstawie materiałów archeologicznych nie można z całą pewnością wykazać, że znana obecnie forma siedmioramiennego świecznika, czyli menory, stosowana była przed I w. p.n.e.⁶¹⁸. Forma ta mogła być tylko odwzorowaniem świecznika umieszczonego w Świątyni przez Judę Machabeusza (1 Mch 1,20-24; 4,36-54; 2 Mch 5,15-16; 10,1-5). Dokonując porównania opisu świecznika z Za 4 z tradycjami kapłańskimi zawartymi w 2 Mż 25 i 37 można zauważyć, że zarówno świecznik w Za 4, jak i świecznik świątynny z tradycji kapłańskich (oraz w Świątyni Salomona) wykonane zostały ze szczerzego złota (זהב)⁶¹⁹. W obu tradycjach występują te same wyobrażenia i terminy. Liczba siedem odnosi się do lamp (wspólne określenia שבעה נרות Za 4,2b; 2 Mż 25,37a; 37,23a), lecz nie wiadomo, czy można też utożsamić פרה (2 Mż 25,33) z Zachariaszową גלה⁶²⁰. Owe podobieństwa każą nam przypuszczać, iż świecznik z piątej wizji Księgi Zachariasza jest symbolem odnoszącym się do sanktuarium jerozolimskiego, może nawet symbolizującym sanktuarium. Czy jednak nie przeczy temu wyjaśnienie anioła w w. 10, łączące lampy z osobą JHWH, czy też wytłumaczenie znaczenia drzewek z w. 14⁶²¹? Oba znaczenia nie muszą się jednak wykluczać, lecz mogą się uzupełniać. Świecznik jest w Za 4 symbolem JHWH, ale symbolem świątynnym. Między opisami widać także

⁶¹⁶ M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, Göttingen 1968, s. 168.

⁶¹⁷ Tamże.

⁶¹⁸ R. Hahnhart, dz. cyt., s.258.

⁶¹⁹ Z tym że wyrażenie z Za 2, b (והנה מגורת זהב כלה) wydaje się znacznie bliższe tradycji kapłańskiej 2 Mż 25,36b i 37,22b (כלה מקשה אחת זהב טהור) niż przedstawieniu świecznika salomonowego. W obu przypadkach bowiem akcent położony został na stwierdzeniu, że *cały* świecznik był wykonany ze złota. Por. R. Hahnhart, dz. cyt., s. 260.

⁶²⁰ Tamże, s. 259. Niekiedy twierdzi się, że tylko tekst z 1 Krl 7,49 opisuje świeczniki Świątyni przedwygnaniowej, natomiast opisy z Księgi Wyjścia dotyczą już świecznika drugiej Świątyni i są młodsze od tekstu z Księgi Zachariasza. Nie ma żadnych dowodów na poparcie tej teorii. Zob. dyskusja w H. Delkurt, dz. cyt., s. 202nn.

⁶²¹ W. Rudolph (*Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, s. 107) twierdzi, iż wersety te pokazują, iż świecznik był symbolem wyłącznie JHWH.

różnice. Charakterystyczne jest unikanie typowo kultowych terminów. Według 2 Mż 25,31 złoto ma być czyste (טהור), w Za 4,2 wspomniane jest tylko, że cały świecznik ma być uczyniony ze złota⁶²². Różnice istniejące między tymi tradycjami pozwalają przypuszczać, że autor Za 4 – chociaż nawiązywał do świecznika z tradycji kapłańskich – pragnął nadać obrazowi także nowe znaczenie⁶²³. Zdecydowaną nowością było także odniesienie symbolu świecznika do JHWH.

Należy się teraz przyjrzeć znaczeniom drzew oliwnych. Oliwka była drzewem powszechnie występującym na Bliskim Wschodzie, cenionym ze względu na swoje owoce. Pozyskiwano z niej oliwę i drewno⁶²⁴. Stanowiła dobro luksusowe. W bajce Jotama w Sdz 9,7b-15 wymieniona jest na pierwszym miejscu spośród najbardziej wartościowych i pożądanых drzew. Oliwę z oliwek stosowano do celów spożywczych, medycznych, kosmetycznych (Ps 104,15; Ez 16,9) oraz rytualnych (2 Mż 29,7). Oliwa kojarzyła się także z namaszczeniem władcy (1 Sm 10,1; 16,13), ale też kapłana (Wj 29, Kpł 8) czy proroka (1 Krl 19,16). Drzewa oliwne kojarzą się z obfitością, dobrobytem i błogosławieństwem (5 Mż 6,11; 8,8; 2 Krl 18,32; Oz 14,7), funkcjonują jako symbol Izraela (Jr 11,16). Sprawiedliwego i pobożnego człowieka porównuje się do drzewka oliwnego (Ps 52,10), również liczne dzieci mogą być nazwane drzewkami oliwnymi (Ps 128,3).

Obraz drzew oliwnych w rozdziale 4 tłumaczony bywa na trzy podstawowe sposoby. Po pierwsze drzewka mogą być symbolami błogosławieństwa i obfitości, po drugie można je utożsamiać z ludźmi albo – po trzecie – widzieć w nich symbole Izraela i Judy. Najczęściej twierdzi się, że drzewa mają określać jakieś osoby. W tym przypadku spotyka się znowu trzy podstawowe opcje interpretacji. Pierwsza to próba doszukiwania się jakichś postaci historycznych, druga to dostrzeganie w symbolach idei, względnie jakiegoś programu dotyczącego reprezentacji wspólnoty przez dwóch przywódców lub doszukiwanie się jakichś postaci mesjańskich. Od dawna próbowano utożsamiać drzewka z osobami Zorobabela i Jozuego⁶²⁵. Podobnie Hahnhart interpretował znaczenie drzewek oliwnych jako „podobieństwo władzy świeckiej i duchowej, Zorobabela i Jo-

⁶²² H. Delkurt, dz. cyt., s. 204.

⁶²³ Tamże, s. 207.

⁶²⁴ H. Wolf, זית, TWOT, t.1, s. 240.

⁶²⁵ L. G. Rignell, dz. cyt., s. 170.

zuego, reprezentujących jerozolimską wspólnotę wiary”⁶²⁶, chociaż przyznał sam, że w obrębie tradycji starotestamentowej obraz drzewa oliwnego funkcjonuje jako podobieństwo tego, nad kim zmiłował się JHWH, tego, który z ufnością zwraca się do Boga (Ps 52,10) lub też jako symbol narodu wybranego, który Bóg nazwał „zielonym drzewem oliwnym zdobnym w piękne owoce” (Jr 11,16). Przeciwno utożsamieniu drzewek z osobami Zorobabela i Jozuego jest m.in. W. A. M. Beuken twierdzący, iż zarówno namaszczenie kapłana (Jozuego), jak i Zorobabela nie było wówczas do pomyślenia⁶²⁷. Drzewa symbolizowałyby nie konkretne osoby, lecz postaci kapłana i księcia mesjańskiej przyszłości, będące znakami Bożego błogosławieństwa⁶²⁸. Reprezentantem tej opcji interpretacyjnej jest także A. S. van der Woude⁶²⁹. Twierdzi on: „Teza, według której Zorobabel w czasie budowy Świątyni w latach 520-515 przed Chr. zniknął z politycznej sceny Jerozolimy, jest nie do udowodnienia i wręcz nieprawdopodobna. O kryzysie mesjańskich oczekiwań wywołanych „fiaskiem z powodu Zorobabela” nie powinno być mowy, ponieważ prorok, inaczej niż Aggeusz, nigdy nie przypisał namiestnikowi godności mesjańskiej, tylko od samego początku kierował swoją nadzieję na diarchię przyszłego księcia i arcykapłana. Za 3,8, który jest późniejszy od Za 6,11nn (gdzie o Zorobabelu nie ma mowy), dowodzi, że po zakończeniu odbudowy Świątyni była pośród kapłanów żywa nadzieja na przyjście obiecanej przez Jeremiasza Latorośli. Za 4,14 odnosi się nie do Jozuego i Zorobabela, ale do oczekiwanego arcykapłana i księcia czasu zbawienia”. A. S. van der Woude opiera swoje wnioski głównie na analizie literackiej księgi. Nie zgadza się on z traktowaniem 1,16-17; 2,10-17; 4,6ab-10a i 6,9-15 jako słów czy wyroczeni proroka, lecz uznaje je za słowa anioła interpretującego, odrzuca także specyficzną interpretację fragmentów 3,8; 4,14; 6,11-13 i 3,1-7, na podstawie których wysuwano wnioski o ewentualnym rozczarowaniu Zorobabelem i o dokonaniu zmian redakcyjnych w księdze.

Oryginalną koncepcję proponuje M. Barker⁶³⁰. Drzewa przedstawiają osoby, które z kolei reprezentują Izraela i Judę. Jedną z nich jest Jozue, natomiast dru-

⁶²⁶ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 266.

⁶²⁷ W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 270-274. Por. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 59-60.

⁶²⁸ W tym przypadku znaczenie drzewek pasowałoby dość dobrze do tradycji starotestamentowej: drzewo oliwne jako pojęcie kojarzące się z błogosławieństwem i obfitością.

⁶²⁹ A. S. van der Woude, dz. cyt., s. 138-156, a szczególnie s. 156.

⁶³⁰ M. Barker, *The Two Figures in Zechariah*, HeyJ 18 (1977), s. 38-46.

gą ktoś inny niż Zorobabel. Zorobabel, jak wskazuje na to wyrocznia w w. 6, został skrytykowany. Zapewne był on, jak pisze Barker, fanatycznym zwolennikiem „akcji siłowej”⁶³¹. Nie wiadomo, kim była osoba występująca obok Jozuego, lecz biorąc pod uwagę fakt, iż nacisk położony został na równorzędność obu postaci oraz późniejsze żydowskie dokumenty krytykujące odrestaurowane kapłaństwo jerozolimskie (1 Hen 89,73; 90,9; CD 1,5), wskazujące na istnienie opozycji i jakiejś alternatywy dla tego kapłaństwa, można przypuszczać, że był on reprezentantem kapłaństwa lokalnego, nie mającego nic wspólnego z babilońskimi egzulami, kapłaństwa, które pozostało po północnym królestwie Izraela.

Trzecią opcję interpretacyjną, wedle której drzewka symbolizują Izraela i Judę, reprezentuje H. Delkurt⁶³². Słowa ימין oraz שמאל we współczesnym niemieckim Za 4 tekście Ez 16,46 użyte zostały na określenie południa i północy. Może więc w tekście Za 4 chodzi o przedstawienie zjednoczonego, odnowionego, całego Izraela, który nie ogranicza się tylko i wyłącznie do Judy czy jej wygnańców, Izraela, którego dosięga w końcu błogosławieństwo?

Istotną rolę w dyskusji odgrywają też analizowane dalej pojęcia.

Rzeczownik עין z w. 10 spotyka się w Starym Testamencie w dużej liczbie wyrazów określających czynności obserwowania, sprawdzania czegoś, troski o coś⁶³³. Stary Testament mówi o oczach JHWH ponad dwieście razy. Patrzące oczy Boga oddają ideę czuwającej Bożej obecności, jego wszechwiedzę (Jr 16,17; 32,19; Ps 66,7; 139,16; Hi 7,8; 14,3; 34,21; 36,7; Prz 5,21; 15,3; 22,12). Skierowanie na kogoś Bożych oczu oddawać może myśl o Bożej opiece i Bożej ratującej interwencji (Jr 24,6; Za 9,8; Ps 11,4; 17,2). Kanaan nazwany jest ziemią, na której „stale spoczywają oczy JHWH, Boga twego od początku roku do końca roku” (5 Mż 11,12; por Ezd 5,5). O Świątyni powiedziane jest, że cały

⁶³¹ Tamże, s. 44. Główną postacią, wręcz Bożym gwarantem błogosławieństwa dla narodu jest w księdze, według autorki, arcykapłan Jozue. Wynika to z rozdziałów 3. i 6. Także określenie „Latorośl” odnosi się do arcykapłana.

⁶³² H. Delkurt, *dz. cyt.*, s. 213-226. Koncepcję H. Delkurta przejął również T. Tułodziecki, *dz. cyt.*, s. 310.

⁶³³ Rdz 44,21; 5 Mż 11,12; 1 Krl 1,20; 9,3 = 2 Krn 7,16; Iz 17,7; Jr 16,17; 24,6; 39,12; 40,4; Ez 20,24; Am 9,4,8; Ps 10,8; 11,4; 17,11; 25,15; 32,8; 33,18; 34,16; 66,7; 101,6; 123,2; 141,8; 145,15; Hi 7,8b; 17,2; 24,15,23; 34,21; 39,29; Prz 4,25; 15,3; 17,24; 23,5,26; Rt 2,9; 2 Krn 16,9; 20,12. Podaję za E. Jenni, D. Vetter, עין, THAT, t.2, s. 263.

czas otwarte są nad nią oczy Boga, aby wysłuchiwać zanoszonych w niej modlitw (1 Krl 8,29.52; 9,3; 2 Kr 6,20.40; 7,15.16). Prawie identyczny zwrot jak w Za 4,10 spotyka się w 2 Krn 16,9 (כִּי יִהְיֶה עֵינָיו מְשֻׁטָּוֹת בְּכָל־הָאָרֶץ). Podobieństwo jest tak duże, że trudno jest przypuszczać, aby między tymi tekstami nie było bezpośredniej zależności. Najprawdopodobniej wyrażenie zostało zapożyczone przez Kronikarza z Księgi Zachariasza. Może to świadczyć o tym, że Księga Zachariasza 1-8 została nie tylko poddana redakcji bliskiej środowisku kronikarskiemu, lecz także, że wywarła ona wpływ na te kręgi i kształtowała myśl autora Ksiąg Kronik. W 2 Krn 16,9 chodzi co prawda o słowo sądu przeciwko Asie, jednak wyrażenie samo w sobie wskazuje na Bożą pomoc dla tych, którzy „szczerym sercem są przy nim”. W Za 4,10 należy rozumieć owe słowa jako oddanie myśli o Bożej wszechobecności i wszechwiedzy. Nie jest to jednak stwierdzenie czysto teoretyczne. Ma ono na celu wskazanie na Bożą praktyczną moc, na Bożą pomoc i jego zbawczą interwencję⁶³⁴.

Co oznacza wyrażenie בני־יצהר? Prawdopodobnie określenie nie powinno być tłumaczone za pomocą terminu „pomazańcy”, a to dlatego, że nie wiadomo, czy można tu mówić o namaszczeniu⁶³⁵. Termin יצהר używany jest na określenie świeżego, nowego oleju⁶³⁶. Zawsze - z wyjątkiem Za 4,4 - występuje wspólnie z יצהר z תירוש i דגן i z innymi pojęciami opisującymi obfitość ziemi. Dostatek oliwy (יצהר) świadczy o błogosławieństwie w kraju, jej brak – o braku błogosławieństwa (Jl 2,19. 24; Oz 2,24; Jr 31,12). Oliwa jest też produktem związanym ze Świątynią. Kapłanom oddawano należne im produkty rolne, m.in. oliwę. Charakterystyczne jest jednak to, że pomazanie nigdy nie było dokonywane za pomocą oleju określanego mianem יצהר⁶³⁷. Trudno powiedzieć, czym sens tego słowa różni się od znaczenia rzeczownika שמן. Prawdopodobnie jest to jakaś pierwotna, nieprzetworzona postać oliwy, w przeciwieństwie do oliwy używanej do celów kosmetycznych, rytualnych czy medycznych, która była mieszana z wonnościami lub substancjami uważanymi za lecznicze, w przypadku której posługiwano się m.in. terminem שמן⁶³⁸. Z powodu różnic terminolo-

⁶³⁴ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 59.

⁶³⁵ R. Hahnhart tłumaczy wyrażenie poprzez „synowie namaszczenia”, dz. cyt., s. 242.

⁶³⁶ *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*, Grand Rapids 1979, s. 360.

⁶³⁷ H. Ringgren, יצהר, TWAT, t. 3, s. 825-826.

⁶³⁸ Zob. J. A. Thompson, *Perfume*, IDB, t. 3, s. 730-733; tegoż, *Ointment*, IDB 3, s. 593-595. W osiemnastym wydaniu leksykonu Geseniusa znajdujemy tłumaczenie

gicznych niektórzy komentatorzy wykluczali możliwość jakiegokolwiek odniesienia do obrzędu namaszczenia. W tym przypadku chodziłoby raczej o powiązanie obu postaci z błogosławieństwem. M. Bič interpretuje podobnie znaczenie obu postaci⁶³⁹. Według M. Biča wyrażenie nie oddaje idei pomazania. Termin יצהר, który może być tłumaczony jedynie jako „świeży, nowy olej” wskazuje na nowy eon, na nową erę. Żadna z postaci wizji nie posiada godności mesjańskiej, mogą pełnić one funkcje tylko i wyłącznie przygotowujące nowy eon, są to więc osoby ewentualnie towarzyszące mesjaszowi⁶⁴⁰. Interpretacja Biča opiera się na stosunkowo słabych argumentach. Trudno jest w księdze znaleźć naukę o mającym nastąpić nowym eonie, w każdym razie na pewno nie w takim sensie, jak ma to miejsce w literaturze apokaliptycznej, wysuwanie zaś tak daleko idących wniosków wyłącznie na podstawie znaczenia słowa יצהר nie wydaje się być uzasadnione. Większość komentatorów przyznaje jednak, że w tekście tym chodzi o namaszczenie⁶⁴¹. Posłużenie się rzeczownikiem יצהר pozostaje w zgodzie z tendencją do unikania pojęć kojarzonych z kultem. W. Rudolph podpira się argumentem, iż hebrajski rzeczownik כן oznacza tu przynależność do jakiejś grupy lub kategorii⁶⁴². Samo przez się zrozumiałe jest, że w tym przypadku te postacie albo produkują, dostarczają ów olej – co wedle Rudolpha nie ma sensu – albo go otrzymują. Przy tej drugiej ewentualności może chodzić tylko i wyłącznie o olej namaszczenia. Jeżeli jednak z terminem wiązano w sposób ogólny idee Bożego błogosławieństwa, to nawet gdy utożsamia się owe postacie ze współczesnymi prorokowi Zachariaszowi osobami Zorobabela i arcykapłana Jozuego, nie trzeba zakładać, iż dokonano nad Zorobabelem obrzędu namasz-

„świeży olej” (*Wilhelm Gesenius hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, s. 484).

⁶³⁹ M. Bič, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine Auslegung von Sacharja 1-6*, Neukirchen-Vluyn 1964, s. 45-46.

⁶⁴⁰ Tamże. Podobnie van der Woude próbuje interpretować obie postacie jako figury błogosławieństwa ery Latorośli, której nie można utożsamiać ani z Zorobabelem ani z Jozuem. A. S. van der Woude, *Die beiden Söhne des Öls (Sach 4,14): messianische Gestalten?*, w: *Travels in the World of the Old Testament*, Festschrift M. A. Beek, red. M. S. H. G. Heerma van Voos, H. Ten Cate, N. A. van Uchelen, Assen 1974, s. 299-255.

⁶⁴¹ To, że יצהר posiada to samo znaczenie co שמן, próbował udowodnić L. Köhler, *Archäologisches*. Nr. 22. 23, ZAW 46 (1928) s. 218-220. Jego argumenty nie są jednak zbyt przekonujące, bowiem powołuje się on tylko na zamienne użycie słów יצהר i שמן w formułach znajdujących się w 2 Krl 18,32 i 5 Mż 8,8.

⁶⁴² W. Rudolph, dz. cyt., s. 108.

czenia, mimo że w przypadku Jozuego wykluczyć tego nie można. W dokumencie P tytuł „pomazaniec” mógł odnosić się do arcykapłana (3 Mż 4,5; 4,16; 6,15), który przechodził przez obrzęd namaszczenia (2 Mż 29, 3 Mż 8). Zorobabel natomiast jako potomek Dawida mógł być traktowany jako Boży pomazaniec, nawet bez przejścia przez ceremonię namaszczenia⁶⁴³. Kwestia, czy należy słowo יָצִיחַ utożsamiać z שָׁמֶן, nie ma jednak wagi zasadniczej. Nigdzie w księdze nie ma nawet zaznaczonego tematu namaszczenia (dotyczy to także Jozuego). Jeżeli chodziło o pomazanie, to nie we współczesnym sensie mesjańskim, lecz w aspekcie praktycznym, tradycyjnym, a więc jako wprowadzenie w urząd, przywództwo we wspólnocie. Komentatorzy w większości identyfikują owe postaci z wizji Za 4 z Zorobabelem jako reprezentantem wspólnoty i z arcykapłanem Jozuem⁶⁴⁴. Wizja mogłaby dotyczyć nie tylko obu tych postaci, ale i zawierać pewien wzór przedstawiający idealny podział władzy w Izraelu.

Bardzo ciekawie na tym tle przedstawia się teoria H. Delkurta⁶⁴⁵. Termin יָצִיחַ bardzo często odnoszony jest w Starym Testamencie do ziemi (np. 2 Krl 18,32). Termin בֵּן może mieć znaczenie bardzo ogólne, więc w takim połączeniu, w jakim występuje w tekście, może odnosić się do wielkości geograficznej (podobnie jak בֵּן-שָׁמֶן użyte na oznaczenie wzgórza w Iz 5,1). Dlatego że ma się do czynienia z dwoma „synami oleju”, chodzić może o Izrael i Judę. Pewne paralele znaleźć można zwłaszcza w Księdze Ezechiela. W rozdziałach 6 i 35n Izrael i Juda przedstawione są pod postaciami gór. Rozdział 37,15-28 zestawia Judę i Izrael razem jako dwa królestwa w sposób tak symetryczny jak w Za 4, natomiast w rozdziale 23 królestwa te są spersonifikowane jako „Ohola i Oholi-ba”. Dodać można, że także w Starym Testamencie drzewo bywa metaforą narodu (Ez 17,3; 21,1-12, Iz 65,22, a w Jr 11,16 pojawia się w tym znaczeniu nawet oliwka). W Za 4 chodzi więc zapewne o Izrael i Judę. Termin יָצִיחַ może z jednej strony przypominać o minionym nieposłuszeństwie (Oz 2,10), z drugiej

⁶⁴³ Zob. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt*, BZAW 87, Berlin 1963, s.25n.61. Podaję za W. Rudolph, dz. cyt., s. 108.

⁶⁴⁴ H. G. Reventlow nie ma jednak pewności (dz. cyt., s. 59), uważa tak Rudolph, dz. cyt., s.108, Hahnhart, dz. cyt., s. 266 (chce on jednak w drzewkach widzieć symbolikę urzędów - królewskiego i kapłańskiego, natomiast gałązki z w. 12 należy utożsamiać z osobami Zorobabela i arcykapłana, s. 295), K.- M. Beyse, dz. cyt., s. 72; Jeremias, dz. cyt., s. 184, Mitchell, dz. cyt., s. 165, C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 239n., R. L. Smith, dz. cyt., s. 205.

⁶⁴⁵ H. Delkurt, dz. cyt., s. 220-223.

strony natomiast obiecywać błogosławieństwo i powodzenie kraju⁶⁴⁶. Dlatego też obraz może wyrażać myśl o dobrym prosperowaniu i błogosławieństwie dla odnowionej Judy i Izraela. Propozycja takiej interpretacji wydaje się być dobrze uzasadniona. Sam H. Delkurt przyznaje jednak, że znaczenie takie wynika nie bezpośrednio z terminu יצִהר, ale raczej z ogólniejszych wyobrażeń związanych z oliwą. Pierwsze wrażenie, jakie odnosił ówczesny odbiorca podczas lektury, związane było z błogosławieństwem i powodzeniem, a nie z namaszczeniem. Obraz wizji jest jednak na tyle niesprecyzowany, że mógł być odczytywany później jako traktujący o reprezentantach narodu, szczególnie, że podobne myśli istniały już w tradycji P⁶⁴⁷. O tym, że mogła nastąpić zmiana w interpretacji wizji, świadczy także dołączona w późniejszym okresie wyrocznia dotycząca Zorobabela (w. 6aβ-10a).

Jakie treści kryją się w w. 12? Jest on bardzo enigmatyczny. C. L. Meyers i E. M. Meyers piszą, iż w ten sposób wyobrażenia obfitości i błogosławieństwa dotyczące oleju, a związane ze świecznikiem zostały przeniesione na drzewa⁶⁴⁸. H. G. Reventlow wyraża opinię, że werset ten „jest dla ciągu myślowego najwidooczniej zbędny” i dostrzega wiele technicznych trudności związanych z procesem dostarczania oliwy, np. gdzie przelewany był olej, w jaki sposób dwie rurki mogłyby dostarczać oliwę do siedmiu lamp jednocześnie, skoro נלה stanowi tylko podstawę do lamp⁶⁴⁹. D. L. Petersen utrzymuje, iż tekst trudno zrozumieć, gdyż jego niejasność jest zamierzona⁶⁵⁰. Często rozumie się obraz przelewania oleju, dostarczania świecznikowi paliwa jako zaopatrywanie, wspomaganie Boga, którego symbolem jest siedmiolampowy świecznik⁶⁵¹. W takim przypadku w. 12 zakrawa na bluźnierstwo. W jaki sposób ludzie mogą zaopatrywać Boga czy też Go wspomagać? I tak W. Rudolph twierdzi, że werset mógł zostać dodany tylko wówczas, kiedy w świeczniku widziano już nie symbol Boga, ale Świątyni. W. 12 miałby więc stanowić o przyczynieniu się obu postaci – drzew oliwnych, Jozuego i Zorobabela – do odbudowy sanktuarium jerozolimskie-

⁶⁴⁶ Tamże.

⁶⁴⁷ Wystarczy wspomnieć Mojżesza i Aarona (2 Mż 7,1n) czy też ich następców - Jozuego syna Nuna i Eleazara (np. 3 Mż 10,12). H. Delkurt, dz. cyt., s. 223.

⁶⁴⁸ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 274.

⁶⁴⁹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 60.

⁶⁵⁰ D. L. Petersen, dz. cyt., s. 237.

⁶⁵¹ Inaczej F. Hahnart, dz. cyt., s. 288-289.

go⁶⁵². Tak więc włączenie w. 12 do całości musiało nastąpić, gdy świecznik w wizji utracił swoje pierwotne znaczenie. R. L. Smith sugeruje - właśnie na podstawie w. 12 - że świecznik może symbolizować Izrael. Podobny pogląd reprezentuje M. Bič⁶⁵³. Świecznik przedstawia wspólnotę będącą światłem w świecie, lud spełniający w nim powszechną posługę kapłańską, a zatem werset mógłby opowiadać o roli Jozuego i Zorobabela w gminie, polegającej na przygotowaniu na przyjście mesjasza. Można także spotkać twierdzenie, że dwiema osobami w Za 4 są Mojżesz i Eliasza jako reprezentanci Tory i prorocstwa. W tym przypadku z drzewek oliwnych wypływałoby Słowo Boże będące czystym złotem⁶⁵⁴. Tłumaczenie takie nie znajduje żadnego potwierdzenia w ramach starotestamentowych tradycji, a przyjmowanie za punkt wyjścia tekstu nowotestamentowego byłoby błędem metodologicznym. C. L. Meyers i E. M. Meyers zwracają uwagę na stałość procesu wylewania złota. Jest to coś, co nie ma początku ani końca, lecz trwając, nieustannie wyraża Bożą obecność albo stan permanentnego Bożego błogosławieństwa dla obu postaci⁶⁵⁵.

R. Hahnhart, nie traktując wersetu jako dodatku, nie dostrzega także żadnej sprzeczności pomiędzy jego treścią a eksplanacją znaczenia lamp dokonaną przez anioła w w. 10b. Nie chodzi tu o wyrażenie idei zaopatrywania świecznika w olej (co mogłoby być bluźniercze, jeżeli świecznik miałby symbolizować Boga), dla znaczenia obrazu kierunek przepływu oleju jest nieistotny. Obraz przecież nie może być inny, nie można sobie wyobrazić przeciwnego kierunku przepływu oleju. W 12 ma raczej wyrażać uczestnictwo, udział obu postaci w sferze boskiej⁶⁵⁶.

Przed odpowiedzią na pytanie o funkcję i rolę wersetu należy zająć się dwiema wyroczniami z w. 6aβ-10a. Wyrocznia pierwsza (6aβ-7) podzielona może być jeszcze na dwie części, mianowicie na część 6ab-6b traktującą o mocy Bożej i na w. 7. Pojęcia חיל i כח posiadają w Starym Testamencie podobne znaczenie i często są synonimami⁶⁵⁷. Rzeczownik כח w swoim podstawowym znaczeniu odnosi się do siły życiowej (Hi 3,17). Może oznaczać także płodność

⁶⁵² W. Rudolph, dz. cyt., s. 115.

⁶⁵³ M. Bič, dz. cyt., s. 47nn.

⁶⁵⁴ Tamże, s. 48.

⁶⁵⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 262-263.

⁶⁵⁶ F. Hahnhart, dz. cyt., s. 253-254.288-302.

⁶⁵⁷ A. S. van der Woude, כח, THAT, t. 1, s. 823-825.

człowieka (Rdz 49,3), siłę fizyczną (Hi 30,2; Iz 44,12) czy też psychiczną (Rdz 31,6; Iz 40,31). Siła człowieka manifestuje się poprzez jego majątek (Hi 6,22; Prz 5,10; Ezd 2,69), ludu zaś - przez jego zasoby militarne i gospodarcze (Oz 7,9). Pojęcie חיל oznacza moc, siłę, również wojsko, siły zbrojne, lecz w przeciwieństwie do poprzedniego pojęcia nie jest używane w odniesieniu do Boga, lecz zawsze określa ludzi (2 Sm 17,10; 1 Krl 1,42; Ko 10,10). W tekście chodzi zapewne o przeciwstawienie mocy Bożej mocy i sile ludzkiej. Wypowiedź nie zawiera w sobie idei pacyfistycznych, powyższe terminy mogą bowiem odnosić się do walki i wojny. W tekście występuje raczej nawiązanie do tradycji dotyczących wojny JHWH, w których to siła ludzi przeciwstawiana była Bożemu Duchowi. W starych tradycjach Duch Boży był udzielany przywódcy w celu ratowania zagrożonego ludu⁶⁵⁸ (Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sm 11,6), tak że pojęcie Bożego Ducha czy Ducha JHWH wiązało się na stałe z wyobrażeniami dotyczącymi wojny JHWH⁶⁵⁹. Tradycje te podejmowane są dalej przez Izajasza w kontekście historycznym wojny syroefraimskiej⁶⁶⁰. Mówiąc o Duchu Bożym prorok ma na myśli Bożą działającą moc, wyraża ideę, że tylko Duch jest w stanie doprowadzić do ratunku, ponieważ przezeń JHWH wkracza do boju (Iz 7,9; 30,1; 31,3-5). Ani sojusze, ani siła wojskowa nie są w stanie więc pomóc. Wydaje się, że Księga Zachariasza kontynuuje podobne tradycje, zapowiadając rychłą Bożą interwencję, walkę mającą na celu m.in. dokończenie odbudowy Świątyni⁶⁶¹. A. Laato próbuje w tym miejscu szukać też powiązań z ideologią królewską. Król zachęcany był do pokładania zaufania nie we własnej mocy i sile, lecz w sile Boga⁶⁶². Podobna idea znajduje się w Ps 33,16. Czytamy tam, iż król nie zawdzięcza swojego zwycięstwa חיל ברב ani wojownik swojego ocalenia ברב כח. W następnych wersetach powiedziane jest, że to Bóg pomaga tym, „którzy się go boją”.

⁶⁵⁸ W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 152.

⁶⁵⁹ R. Albertz, C. Westermann, רוח, THAT, t.2, s. 744n.

⁶⁶⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 482-484. R. Albertz, C. Westermann, dz. cyt., s. 748.

⁶⁶¹ Nie sposób nie zauważyć tu paraleli do oczekiwań Ag 2,20-23, gdzie znajduje się również nawiązanie do tradycji świętej wojny.

⁶⁶² A. Laato, *Zechariah 4,6b-10a and the Akkadian royal building inscriptions*, ZAW 106 (1994), s. 66.

Pewne dyskusje wywoływało wyrażenie *הר הגדול* w w. 7. Niekiedy próbowano doszukiwać się w owej wielkiej górze gruzowiska pozostałego po Świątyni Salomona, które musi być wprawdzie uprzątnięte, ażeby można było rozpocząć odbudowę⁶⁶³. Opinia ta powstała po analizie akkadyjskich królewskich inskrypcji na budynkach⁶⁶⁴. Wskazują one na to, że przed rozpoczęciem odbudowy usuwano ruiny starego budynku. Z tym wiązało się poszukiwanie kamienia węgielnego, który miał być umieszczony w fundamentach nowego sanktuarium. Przeciwwstawienie Zorobabelowi góry może sugerować także jakiegoś przeciwnika. Petersen doszedł więc do wniosku, iż owym przeciwnikiem zapewne jest sam arcykapłan Jozue⁶⁶⁵. Sugeruje on, że określenie *הר הגדול* jest aluzją do tytułu *הכהן הגדול*, zaś prorok Zachariasz musiał kilka razy krytykować Jozuego, jednak po kapłańsko-kronikarskich przeróbkach redakcyjnych jest to bardzo trudne do udowodnienia. Przeważnie jednak wyrażenie traktowane jest jako metafora trudności, które mają zostać pokonane. Trudno jest bowiem na podstawie tekstów Starego Testamentu wskazywać na jakieś konflikty między Zorobabelem a Jozuem. Fragmenty Ksiąg Aggeusza, Zachariasza i Ezdrasza wydają się raczej zakładać ich wzajemną współpracę. Jak słusznie zauważa R. Hahnhart, wyrażenie wskazuje na dynamiczny proces likwidowania trudności i przeszkód⁶⁶⁶. Trudno jest utożsamiać ową wypowiedź z jakimś konkretnym zdarzeniem czy konkretną przeszkodą. Z pewnością tych jednak w okresie odbudowy Świątyni nie brakowało.

Czym jest *הראשון האבן*? W zasadzie dyskusję sprowadzić można do kwestii, czy kamień ów należy utożsamiać z kamieniem z w. 10a (*אבן הבדיל*), a więc czy mowa jest o kamieniu kończącym budowę, czy też chodzi o początek i koniec, a więc o kamień „węgielny” i kamień szczytowy, kończący proces odbudowy. Forma *ראשון* jest *hapax legomenon* w Starym Testamencie. D. L. Petersen wskazuje na rozpowszechniony na Bliskim Wschodzie rytuał dokonywany przy

⁶⁶³ Np. F. Horst w Th. H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, Tübingen 1938, s. 226.

⁶⁶⁴ A. Laato, dz. cyt., s. 57.65-66. Inskrypcje te pochodzą z okresu króla Assarhadona i czasów wcześniejszych.

⁶⁶⁵ D. L. Petersen, dz. cyt., s. 239n.

⁶⁶⁶ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 246n. Inaczej R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, Cambridge 1977, s. 55.

budowie, odbudowie czy rekonstrukcji świątyn⁶⁶⁷. Ceremoniał wyrażałby partycypację jakiejś królewskiej postaci w budowie sanktuarium. „Pierwszy/wcześniejszy kamień” (akk. *libittu mahritu*) wybierany był z ruin starej świątyni i kładziony pod fundamenty nowego świętego budynku⁶⁶⁸. W trakcie ceremonii po usunięciu owego kamienia do czasu położenia go pod fundamenty śpiewano żałobne pieśni⁶⁶⁹. Ceremonia miała wyrażać kontynuację między starą świątynią a nową. D. L. Petersen twierdzi, że dlatego poprzez analogię należy przypuszczać, iż kamień z Za 4,7 to prawdopodobnie taki depozyt, kamień ze Świątyni Salomona, mający gwarantować właśnie ową kontynuację⁶⁷⁰. Można zwrócić uwagę także na hebrajskie wyrażenie, w którym oba wyrazy są określane przedimkiem ה. Taką konstrukcję tłumaczyć można przymiotnikowo, co odpowiadałoby babilońskiemu określeniu *libbitu mahritu*. Istnienie ceremonii tłumaczyłoby zapewne także wznoszone okrzyki. Można też zastanawiać się, czy nie da się tłumaczyć wyrażenia jako „kamień szczytowy”. W tym przypadku chodziłoby o dokończenie budowy, łatwiej byłoby więc zrozumieć okrzyki radości oraz słowa będące obietnicą mówiącą o Zorobabelu i do niego skierowaną. W następnym wersecie powiedziane jest, że „ręce Zorobabela założyły ten dom”, jaki byłby więc sens obiecywania rozpoczęcia budowy? Dlatego taka interpretacja musi zakładać, że wyrocznie pochodzą z różnych okresów. H. G. Reventlow tłumaczy słowa האבן הראשה jako *Schlufstein*⁶⁷¹. O kamieniu węgielnym nie ma także mowy w żadnym starożytnym tłumaczeniu. Z drugiej strony R. Hahnhart (tłumaczący wyrażenie jako *Grundstein*) twierdzi, że w wyroczniach znajduje się symetria: początek i koniec budowy (w. 9), dzień małych początków i radości z ukończenia, dlatego też do całej kompozycji pasuje bardziej znaczenie pierwszego kamienia w w. 7 i ostatniego, „szczytowego” w w. 10⁶⁷². Użyty czas pf. cons. również nie musi stanowić według Hahnharta problemu. Peszitta tłumaczy wypowiedź w czasie przeszłym. Rozumieć należy to

⁶⁶⁷ D. L. Petersen, *Zerubabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, CBQ 36, 1974, s. 368. A. Laato, dz. cyt., s. 20-41.

⁶⁶⁸ Określenie pochodzi z jednego z seleucydzkich tekstów z Warka z czasów Assarhadona. A. Laato, dz. cyt., s. 59; R. Lux, dz. cyt., s. 339.

⁶⁶⁹ D. L. Petersen, *Zerubabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, dz. cyt., s. 360-368.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 369.

⁶⁷¹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 62. Jako „topstone” tłumaczy wyrażenie H. G. Mitchell, dz. cyt., s. 192 i R. L. Smith, dz. cyt., s. 203. Zob. też W. Rudolph, dz. cyt., s. 113.

⁶⁷² R. Hahnhart, dz. cyt., s. 248-249.

jak ptp. z 3,8. Do wizji pasuje czas przyszły, musi być ona ukształtowana jako zapowiedź, chociaż niekoniecznie dotyczyć musi przyszłości. Wobec ukierunkowania na jakieś zdarzenie historyczne zapowiedź równie dobrze może odnosić się do przyszłości, jak i do przeszłości oraz teraźniejszości⁶⁷³. A. Laato wskazuje na Ez 36,11, w którym to fragmencie spotyka się żeńską formę ראשה o znaczeniu „początek”, dlatego wyrażenie z Za 4 należy tłumaczyć według niego jako kamień początku czy też pierwszy kamień⁶⁷⁴. Aby podjąć decyzję dotyczącą znaczenia terminu, należy przyjrzeć się znaczeniu kamienia, o którym mowa w w. 10.

Czym zaś jest האבן הבדיל? Według Petersena dotychczasowe interpretacje można podzielić na dwie kategorie⁶⁷⁵. Po pierwsze można oddać znaczenie wyrażenia jako „kamień cynowy”, który znajduje się w ręku Zorobabela właśnie, a nie jakiegoś uzurpatora. Ów kamień posiadałby znaczenie pionu murarskiego. Takie tłumaczenie znajdujemy w LXX⁶⁷⁶ u Aquilli⁶⁷⁷. Podobnie rozumie znaczenie tych słów Raszi⁶⁷⁸. I po drugie idąc za 4 Mż 11,7; 1 Mż 2,12 dokonać można poprawki tekstowej na האבן הבדלה (kamień bdelium). Kamień ten mógłby wówczas być czymś w rodzaju jakiegoś królewskiego klejnotu. Jednak Petersen szuka w tym przypadku również bliskowschodnich analogii⁶⁷⁹. W budowlach starożytnego Bliskiego Wschodu umieszczano często podczas uroczystości erygowania tablice z metalu m.in. z cyny jako pamiątkowe depozyty, na których umieszczano napisy dotyczące budowy. Zwyczaj ten był powszechnie praktykowany w okresie średniobabilońskim, po czym zanikł w czasach ery neobabilońskiej, aby przeżyć swój renesans w czasach perskich za panowania Dariusza II. Najstarsze z owych tablic nie posiadają żadnych napisów. Celem umieszczenia takiego kamienia w świątyni było uwydatnienie jej wartości i wielkości. Na tej podstawie także można zrozumieć, dlaczego mowa jest o małych początkach i radości związanej z owym kamieniem. Przecież ceremonia ta świadczyć miała o wartości odbudowywanego sanktuarium. H. G. Reventlow z kolei twierdzi, że bezzasadne jest szukanie tu analogii do mezopotamskich ak-

⁶⁷³ Tamże.

⁶⁷⁴ A. Laato, dz. cyt., s. 63.

⁶⁷⁵ D. L. Petersen, *Zerubabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, dz. cyt., s. 370.

⁶⁷⁶ λίθον τὸν κασσιτέρινον.

⁶⁷⁷ Του κασσιτερου.

⁶⁷⁸ מקראות גדולות, dz. cyt., s. 260.

⁶⁷⁹ D. L. Petersen, *Zerubabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, s. 370-371.

tów erygacyjnych, najprawdopodobniej bowiem była to jakaś metalowa tablica, może zawierająca jakiś napis, umieszczana na zakończenie budowy⁶⁸⁰. Etymologię można wyprowadzać także od czasownika ברל oznaczającego „dzielić”, ale też „wydzielać”, „wyróżniać” w sensie dokonywania wyboru⁶⁸¹. Tak odczytuje wyrażenie Peszitta⁶⁸², Symmach⁶⁸³ i możliwe, że także Teodocjon⁶⁸⁴. Dlatego też według R. Hahnarta należy tu widzieć szczególnie, wybrany kamień kończący budowę.

Jakie więc jest właściwe znaczenie owych kamieni? Czy one są? Bardzo przekonująco brzmi teoria R. Hahnarta, wedle której kamień z w. 7 traktuje o początku budowy, zaś ten z w. 10 o jej zakończeniu. Przekonywać o tym może symetria obserwowana w tekście, mowa o początku i końcu. Akt z przeszłości, którego dokonał Zorobabel, ma też świadczyć i utwierdzać w tym, że dzieło zostanie dokończzone mimo zaistniałych problemów. Jednak argument ten straciłby na znaczeniu, gdyby przyjąć, że wyrocznie funkcjonowały pierwotnie niezależnie od siebie, co jest stosunkowo prawdopodobne, biorąc pod uwagę formułę pojawienia się słowa. Koncepcję R. Hahnarta osłabia także fakt, iż użyty jest tu czas pf. cons. Dokonywanie zmiany tekstu na האבן הבדולה nie jest uzasadnione kryteriami krytyki tekstu. A co można powiedzieć o bliskowschodnich analogiach? Są to z pewnością informacje bardzo ciekawe, jednak trudno jest przyjąć, że w tekście mamy do czynienia z zapożyczeniami z takich tradycji, w żadnych innych źródłach bowiem (także pozabiblijnych) nie ma mowy o roli podobnych kamieni czy ceremonii z nimi związanych, dotyczących pierwszej czy drugiej Świątyni jerozolimskiej w trakcie ich budowy. Najbardziej przekonująca jest ta opcja interpretacyjna, wedle której zarówno w w. 7, jak i w w. 10 mowa jest o tym samym, czyli o dokończeniu budowy sanktuarium. W tym przypadku najprawdopodobniej owe kamienie należałoby ze sobą utożsamiać⁶⁸⁵. Zatem obie wyrocznie traktowałyby o zakończeniu budowy. W tym kontekście całkowicie zrozumiałe są także okrzyki radości w w. 7. oraz radość w w.10. Wyrocznie byłyby pierwotnie niezależne od siebie, natomiast połączo-

⁶⁸⁰ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 63. Podobnie uważa R. Lux, dz. cyt., s. 353.

⁶⁸¹ R. Hahnart, dz. cyt., s. 252.

⁶⁸² כאפא פורשנא

⁶⁸³ τον διεστομενον.

⁶⁸⁴ του αριθμου.

⁶⁸⁵ Chociaż można np. pierwszy kamień rozumieć jako kamień szczytowy, rzeczywiscie ostatni kamień budowy, zaś kamień z w. 10 jako pamiątkową tablicę.

ne mimo istniejących różnic – ze względu na ten sam temat: dokończenie budowy i wynikająca z tego radość. Po zestawieniu wyroczni ze sobą zapowiedź usunięcia przeszkód 6-7a stała się wstępem, wprowadzeniem także do drugiej wyroczni.

Do czego odnoszą się i co oznaczają okrzyki *הן הן לה*? Co ma oznaczać sufiks 3. os. fem.? Czy podmiotem jest kamień *האבן הראשה*? Jak należy przetłumaczyć słowo *הן*? W kręgach dworskich funkcjonowało wyrażenie *מצא הן* określające najczęściej pozytywny stosunek władcy do podwładnego⁶⁸⁶. W tradycji mądrościowej ów aspekt wzajemnościowy relacji zostaje często zagubiony, słowo *הן* natomiast dotyczy obiektywnego szacunku, na który zasługuje się już dokonanymi dziełami, a nie „znajduje się” go. W ten sposób wyraz przejmuje znaczenie słów „wdzięk”, „urok” jako widzialnej cechy danego obiektu (Prz 1,9; 3,22; 4,9). W Prz 22,11 wyrażenie *הן שפתי* dotyczy elokwencji mówcy, skąd jest stosunkowo blisko do znaczenia w Za 4,7⁶⁸⁷, gdzie słowa *הן הן לה* tłumaczone bywały jako „piękny”, „brawo, brawo”, „niech żyje” itp.⁶⁸⁸. Niektórzy komentatorzy sugerowali się wyrażeniem *הן אבן* z Prz 17,8, gdzie chodzi prawdopodobnie o talizman⁶⁸⁹. Tak rozumiał wyrażenie A. Petitjean, odnosząc owe krzyki do kamienia i tłumacząc je poprzez „piękny, piękny”⁶⁹⁰. A. Laato również odnosi treść okrzyków do kamienia, który jest według niego symbolem całej Świątyni jerozolimskiej⁶⁹¹. Dostrzega on paralełę względem pewnego asyryjskiego tekstu liturgicznego, w którym Sargon II wylicza Aszurowi wydarzenia swojej ósmej kampanii i podobno odnosi do świątyni podwójne pozdrowienie, niejako podobne do powtórzonego *הן*⁶⁹². D. L. Petersen powołuje się na starą biblijną tradycję królewskiej propagandy (Ps 45,3), a w wyrażeniu *הן* do-

⁶⁸⁶ H. J. Stoebe, *הן*, THAT, t.1, s. 588nn.

⁶⁸⁷ Podobne znaczenie posiada słowo w Ne 3,4.

⁶⁸⁸ H. J. Stoebe, dz. cyt., s. 592.

⁶⁸⁹ Tamże, s. 591. Wyrażeniem z Przypowieści Salomona zasugerowali się zapewne także tłumacze Peszitty, która posiada parafrazę „kamień sprawiedliwości i miłosierdzia”.

⁶⁹⁰ A. Petitjean, dz. cyt., s. 247.

⁶⁹¹ A. Laato, dz. cyt., s. 63.

⁶⁹² Tamże, s. 61. Treść listu brzmi: „Aszurze, ojczyźnie bogów, wielki panie, który mieszkasz w Eharsaggalkurkura, w swojej wielkiej świątyni, pozdrowienia, pozdrowienia! Wy, bogowie przeznaczenia, wy, boginie, którzy mieszkacie w Eharsaggalkurkura, w swojej wielkiej świątyni, pozdrowienia, pozdrowienia...”

szukuje się znaczenia „miły, akceptowany w oczach Boga”⁶⁹³. Dlatego też słowo i okrzyki odnoszą się do Zorobabela, w którym widziano postać królewską, a przynajmniej jego Dawidowe pochodzenie odgrywało bardzo istotną rolę. Rudolph twierdzi, że chodzi tu o wyrażenie myśli o Bożym upodobaniu⁶⁹⁴. Podobnie uważają C. L. Meyers i E. M. Meyers, którzy próbują jednak uściślić znaczenie terminu w odniesieniu do kultowej ceremonii położenia ostatniego kamienia⁶⁹⁵. Bóg udziela swojej akceptacji dla odbudowanej Świątyni, czego kamień jest jedynie symbolem. Określenie $\text{לֵךְ לְךָ אֶת־הַבֵּיטָא}$ oznacza wyrażenie akceptacji dla owego kamienia (*right*). Interpretacja C. L. Meyers i E. M. Meyers rozwiązuje także problem noty dativi z sufiksem 3 os. sg. fem. Wykluczyć należy raczej interpretację D. L. Petersena. Nic nie wskazuje na to, że treść okrzyków ma w sposób bezpośredni dotyczyć Zorobabela, ponieważ לְךָ z sufiksem wydaje się wręcz uniemożliwiać taką interpretację. Nie przekonują również rozwiązania proponowane przez A. Petitjeana. Jeżeli werset mówi o dokończeniu (czy rozpoczęciu) budowy Świątyni, to dlaczego tyle zachwytów wywoływać ma ów kamień, a nie sam fakt dokończenia, względnie rozpoczęcia budowy? Intrygująca jest koncepcja C. L. Meyers i E. M. Meyers. Zdaje się ona tłumaczyć wszystkie problemy zawierające się w owej dziwnej wypowiedzi. Bazuje ona jednak na założeniu, iż wypowiedź wywodzi się z kultu, ze ściśle określonej ceremonii, co pozostaje twierdzeniem nieweryfikowalnym. Z tych powodów najlepiej jest zapewne przyjąć stanowisko uznające, że owe okrzyki są wyłącznie wyrazem radości z powodu ukończenia budowy Świątyni, położenia owego szczególnego kamienia. Termin לְךָ najlepiej rozumieć zgodnie z późnym rozwojem znaczeniowym jako wyraz oceny, wartościowania danego obiektu i przetłumaczyć jako „cudny”, „wspaniały” itp. Wspomniane wyżej tłumaczenie „brawo, brawo”, chociaż dość wolne, wydaje się, że dobrze oddaje sens tego, o czym traktuje obietnica w. 8.

Zastanawia także początek w. 9. Powiedziane w nim jest, że to ręce Zorobabela ugruntuwały Świątynię („ten dom”). Czasownik יָסַד używany bywa często na określenie prac budowlanych, szczególnie w dziełach historycznych Starego Testamentu⁶⁹⁶, często odnosi się do rozpoczęcia budowy, nie dotyczy jednak położenia kamienia węgielnego, lecz postawienia pierwszych murów czy fun-

⁶⁹³ D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, s. 242.

⁶⁹⁴ W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 - Maleachi*, s. 111.

⁶⁹⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 249.

⁶⁹⁶ W. H. Schmidt, יָסַד , THAT, t. 1., s. 736-738.

damentów (1 Krl 5,31)⁶⁹⁷. W tym pierwotnym sensie może chodzić o „położenie wcześniejszej warstwy” (2 Krn 31,7) albo też o „remontowanie”, „restaurowanie” w sensie ogólnym (2 Krn 24,27; 24,4; 2 Krn 12,13). Czasownik może posiadać znaczenie „założyć”, „ufundować”, co może dotyczyć pałacu (1 Krl 7,10), Świątyni (1 Krl 5,31) lub jakiejś innej budowli, a nawet całych miast (Joz 6,26; 1 Krl 16,34; Iz 54,11)⁶⁹⁸. W rozdziale Za 4 nie chodzi koniecznie o położenie kamienia węgielnego, gdyż skądinąd wiadomo, że nie uczynił tego Zorobabel (Ezd 5,16), ale o jego przyczynek do rozpoczęcia budowy⁶⁹⁹. Pojęcie to ma wskazywać na początek i stanowić przeciwieństwo zapowiadanego końca budowy. Zorobabel zakończy z sukcesem to, co rozpoczął⁷⁰⁰.

A. Petitjean zwraca uwagę na wyrażenie יְדִי זְרוּבָבֶל, które ma sugerować królewską godność Zorobabela, gdyż w krajach ościennych król brał symboliczny udział w budowie świątyń, nierzadko też spotyka się wypowiedzi mówiące o rękach króla, które zakładały daną świątynię⁷⁰¹. B. Halpern opiera swoją interpretację niemal wyłącznie na analogiach bliskowschodnich, podsumowuje wszelkie wcześniejsze próby doszukiwania się ościennych (najczęściej babilońskich) podobieństw i dochodzi wręcz do wniosku, że w 4,8-10a Zorobabel otrzymuje godność królewską⁷⁰². Jednakże wszelkie porównania religijnohistoryczne mogą być jedynie przypuszczeniami, nie dają się natomiast poprzeć zasadnymi argumentami. Paralele bliskowschodnie zgromadzone przez egzegetów pochodzą z różnych okresów, trudno dostrzec tu bezpośrednią zależność. Z pewnością rozpoczęciu i zakończeniu budowy Świątyni w Jerozolimie towarzyszyły różnorodne obrzędy, jednak nie wiadomo wiele więcej niż przekazują nam Księgi Starego Testamentu. Wyrocznie skierowane do Zorobabela w Za 4 wydają się wedle wszelkiego prawdopodobieństwa traktować o zakończeniu budowy sanktuarium. Wymienienie Zorobabela w wyroczni nie musi od razu narzucać „monarchistycznego rozumienia”, jeżeli weźmie się pod uwagę, że

⁶⁹⁷ K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, s. 129nn.

⁶⁹⁸ W. H. Schmidt, 70, s. 736n.

⁶⁹⁹ Dzięki temu zyskuje się kolejny argument potwierdzający, że w określeniu הָאֶבֶן הראשון nie chodzi o „pierwszy kamień”.

⁷⁰⁰ D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah. A Commentary*, s. 243.

⁷⁰¹ A. Petitjean, dz. cyt., s. 229n.

⁷⁰² B. Halpern, *The Ritual Background of Zechariah's Temple Song*, CBQ 40 (1978), s. 167-190.

udział Zorobabela w rozpoczęciu budowy jest faktem historycznym, zaś przyznanie się do jej zakończenia wiąże się z nim chociażby z powodu pełnionej przezeń funkcji, aczkolwiek przyznać trzeba, że postać Zorobabela zajmuje w wyroczni zaszczytne miejsce.

B. Halpern w w. 10 dostrzega idee związane z monarchią⁷⁰³. Czasownik **גָּדַל** oznacza „gardzić”, „lekceważyć”⁷⁰⁴. Użyty jest on w wypowiedzi o Saulu, który musiał znosić lekceważenie i szyderstwa (1 Sm 10,27; 2 Krn 13,7). B. Halpern twierdzi, że zawiera on motyw wspólny dla tradycji królewskiej. Podczas powołania Saula przyszły król czyni wzmiankę o swojej małości (1 Sm 9,21). Dawid był „najmniejszym” spośród synów Jesaja (1 Sm 16,11-12; 17,13-14) i sam poniżał się podczas wprowadzania arki do Jerozolimy (1 Sm 6,22). Salomon natomiast podczas swojej koronacji zwraca uwagę na swoją małość (1 Krl 3,7-9)⁷⁰⁵. Argument ten wydaje się być jednak trochę na wyrost. W wyroczniach czasownik **גָּדַל** nie odnosi się do Zorobabela, ale do początków odbudowy. Natomiast schemat wyboru i wywyższenia tego, co małe, jest o wiele szerszy i zawiera się w ogólniejszej tradycji przeciwstawiającej czyny i drogi Boga czy nom człowieka. Motyw wyboru tego, co małe i niepozorne, spotyka się także w teologii deuteronomistycznej (np. Sdz 11,1nn; 1 Sm 1-2). Wyrocznie 6ab-10a zbudowane są na zasadzie przeciwieństw. W w. 6 przeciwstawione są sobie siła Boga i siła człowieka, w w. 7 wielka góra staje się równiną, w w. 9 mowa jest o początku i końcu budowy Świątyni, a w w. 10 lekceważenie z powodu marności obecnej sytuacji zestawione jest z obietnicą wspaniałej przyszłości, kiedy Świątynia zostanie odbudowana. Treści zawarte w wyroczniach nie narzucają w sposób konieczny interpretacji, która nakazywałaby doszukiwać się w Zorobabelu oczekiwanego króla, jednak też nie wykluczają jej. Pojęcie **שָׂמַח** (które było już omawiane) odpowiada stosunkowo dokładnie polskim określeniom „cieszyć się”, „radować się”⁷⁰⁶. Używane może być w kulcie na określenie uroczystości świątecznych (3 Mż 23,40; 5 Mż 12,12.18; 14,26; 16,11; 27,7; 1 Sm 11,15; Ps 68,4)⁷⁰⁷. W Za 4,10 nie można wykluczyć aspektu kultowego, lecz nie on jest dominujący. Radość jest spowodowana zapewne działaniem JHWH. Nie można też negować elementu „eschatologicznego”: zakończenie budowy Świątyni ma

⁷⁰³ Tamże, s. 181n.

⁷⁰⁴ Zob. E. A. Marten, **גָּדַל**, TWOT, t.1, s. 213n.

⁷⁰⁵ B. Halpern, dz. cyt., s. 182.

⁷⁰⁶ E. Ruprecht, **שָׂמַח**, THAT, t.1., dz. cyt., s. 828-835.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 831-835.

być z pewnością wprowadzeniem w nowy etap historii ludu Bożego, charakteryzujący się radością, jednak przede wszystkim radość ma być szczerą, spontaniczną reakcją na fakt dokończenia budowy. Werset ten pozwala dostrzec wartość i wagę, jaką przywiązywano do sanktuarium.

3.3.7.1. Podsumowanie

Wizja z rozdziału 4 jest (wspólnie z wizją poprzednią) centralną i najważniejszą w całym kompleksie wizji Księgi Zachariasza. Prorok ujrzał złoty świecznik będący świątynnym symbolem Boga, obrazującym jego obecność, przy czym wiele wskazuje na to, że autor nawiązał tutaj do tradycji świecznika z 2 Mż 25, świadomie użył jednak nowych terminów. Drzewa oliwne oraz olej kojarzą się przede wszystkim z błogosławieństwem i obfitością. Ich znaczenie zostało skontrastowane z wcześniejszymi prorockimi zapowiedziami kary. Dlatego możliwe jest oddanie idei anulowania kary ludu⁷⁰⁸. Określenie „synowie oleju” odnosiło się pierwotnie do Judy i Izraela. Jednakże w obu drzewkach możemy widzieć także reprezentantów władzy świeckiej i kapłańskiej. Tak w każdym razie rozumiał wizję redaktor wprowadzający wyrocznie. Władcę świeckiego utożsamiał on z Zorobabelem. W obu tych przypadkach autor wskazuje na mające nadejść Boże szczęście. Dopiero wówczas pojawia się w tym miejscu myśl o diarchii. Jest to z pewnością *novum*. W okresie przedwygnaniowym najważniejszym reprezentantem narodu był król – „syn Boży” (Ps 2,7). Kapłan natomiast był mu podporządkowany. Zachariaszowy program wskazuje jednak na wzrost roli kapłaństwa w okresie powygnaniowym, dokonujący się kosztem wyobrażeń i oczekiwań związanych ze świeckim monarchą.

Odpowiedź anioła interpretującego (*angelus interpretes*) na pierwsze pytanie proroka dotyczy oczu Boga, które „przepatrują całą ziemię”. Jest to obraz Bożej czuwającej obecności i jego wszechwiedzy. Ma on jednak za zadanie zwrócić uwagę na Bożą czynną, praktycznie realizowaną moc. Bóg i jego czyn stanowią podstawę i uzasadnienie dla tego, o czym dalej mówi wizja. Bóg jest jedynym gwarantem nowej struktury gminy, tylko on może zagwarantować i zagwarantuje, że będzie ona właściwie reprezentowana.

Fragment 6a-10aß został wprowadzony do wizji wtórnie, podobnie jak w. 12. Dwie wyrocznie skierowane do Zorobabela mówią o dokończeniu budowy

⁷⁰⁸ H. Delkurt, dz. cyt., s. 224.

Świątyni jerozolimskiej. Wyrocznia pierwsza (6ab-7) nie jest krytyką Zorobabela, lecz obietnicą. W nawiązaniu do starych tradycji wojen JHWH, w przeciwstawieniu sobie mocy ludzkiej i mocy samego Boga tkwi zapowiedź rychłej Bożej interwencji, która ma na celu dokończenie budowy. Słowo to wyraża także myśl, iż żadne ludzkie siły, sojusze czy pakt, prócz siły Bożej, nie są w stanie zagwarantować sukcesu. Boża moc zmiecie wszelkie przeszkody i unieszkodliwi zamierzenia wrogów. W. 7a w sposób ogólny i mało konkretny zapowiada usunięcie przeszkód na drodze Zorobabela. Owo unicestwienie przeszkód dzięki Bożej interwencji ma na celu umieszczenie „szczytowego kamienia”, czyli zakończenie budowy. Wyrocznia druga zawarta w w. 9-10a traktuje także o dokończeniu budowy i o radości, którą wzbudzi ten fakt. Jest kwestią wątpliwą, by wyrocznie odzwierciedlały praktyki kultowe, paralelne do zwyczajów ludów ościennych. Przy tym istotne jest, że Zorobabel spełnia tu funkcję, która była zarezerwowana dla króla. Król fundował i rozpoczynał budowę świątyni. Chociaż obie wyrocznie traktują o odbudowie Świątyni, nie oznacza to, że tylko do tego sprowadzona jest rola Zorobabela. Ogromny nacisk położony został na jego osobę, co podkreśla jego godność i chociaż nie mówi się o tym wprost, nie wyklucza to wcale możliwości traktowania Zorobabela jako przyszłego władcy.

Co wyraża zaś w. 12? Drzewa oliwne zaopatrują świecznik, podtrzymują światło. Nie chodzi tu wyłącznie o wyrażenie myśli o udziale obu osób - kapłana i króla - w boskiej sferze. Ważny jest też aspekt zaopatrywania świecznika. Pierwotnie świecznik symbolizował Boga. Dla redaktora wprowadzającego w. 12 świecznik musiał oznaczać już sanktuarium jerozolimskie. Zaopatrywanie świecznika w olej to nic innego jak przyczynienie się obu postaci do dzieła odbudowy Świątyni, co jest potwierdzane przez treść wtórnie dodanych wyroczni skierowanych do Zorobabela. Obiecują one zakończenie budowy. Najprawdopodobniej wyrocznie wprowadzono do wizji w tym samym czasie co w. 12. Jeżeli pierwotnie chodziło o Judę i Izrael skupione wokół swojego Boga, to w przypadku zmiany pojmowania obrazu i odniesienia go do przedstawicieli narodu – Jozuego i Zorobabela – wydaje się również rzeczą zrozumiałą, że w interpretacji świecznika nastąpiło przesunięcie akcentów. Zaczął się on w większym stopniu kojarzyć ze Świątynią, dzięki czemu logiczne wydaje się wprowadzenie w. 12, który traktuje o przyczynieniu się obu postaci do dzieła odbudowy.

3.3.8. Oczyszczenie Izraela i bliskość zbawienia według wizji od szóstej do ósmej. Za 5,1-6,8

Po centralnej wizji Księgi Zachariasza 1-8 znajdującej się w czwartym rozdziale następują dwie wizje zapisane w rozdziale piątym. Są to wizja zwoju księgi (Za 5,1-4) i wizja dzbana (Za 5,5-11). Wizje te zapowiadają oczyszczenie Izraela, które ma być przygotowaniem do odnowy kraju i ludu.

Obrazem pierwszej wizji (w. 1-2) jest wielki zwój lecący w powietrzu, ale statyczny, podobnie jak w pozostałych wizjach. Zwój został zawieszony w powietrzu, co pokazuje, że obraz nie jest rzeczywisty, a wizja dotyczy świata nadprzyrodzonego. Potwierdzać to może także rozmiar zwoju wynoszący dwadzieścia na dziesięć łokci. Nie zostało wyjaśnione w sposób satysfakcjonujący, dlaczego zwój posiada takie właśnie rozmiary. O ile - jak pisze R. Lux - starożytne zwoje mogły mieć około dwadzieścia łokci długości, to nie były z pewnością szerokie na dziesięć. Dlatego zastanawiano się nad symboliką liczb. Najczęściej odnosi się je do rozmiarów Świątyni⁷⁰⁹. Według 1 Krl 6,3 takie właśnie rozmiary miał przedsionek Świątyni, natomiast według 6,23-26 tej wielkości były cheruby znajdujące się w miejscu najświętszym. C. L. Meyers i E. M. Meyers wysuwają przypuszczenie, że odniesienie do przedsionka świątynnego może wskazywać na funkcję sądowniczą, która była tam sprawowana, chociaż nie istnieje żaden dowód na to, że w Świątyni przed wygnaniem sprawowane były sądy⁷¹⁰. Oryginalną teorię wysuwa R. Lux, wedle którego wymiary zwoju odnoszą się raczej do Ag 2,16, gdzie pojawiają się liczebniki dziesięć i dwadzieścia⁷¹¹. W ten sposób kłótwa, o której tam mowa, miałyby odnosić się do złodziei, którzy prowadziliby swoją przestępczą działalność w trudnej ekonomicznie sytuacji ludu. Jednakże Księga Zachariasza nie odnosi się w wizjach do tekstów Księgi Aggeusza, a Świątynia była dla autora perykopy tak istotna, że odniesienie liczb do wymiarów Świątyni wydaje się być najlepszym wytłumaczeniem, chociaż trzeba przyznać, że pewności w tym względzie mieć nie można. Łatwiej jest zrozumieć, dlaczego obrazem wizji jest zwój. Otóż wydaje się, że zapisana jest na nim treść kłótwy. Mniej prawdopodobne jest, że mamy tu aluzję do zwoju

⁷⁰⁹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 64. Interpretacje takie znajdują się już w komentarzach Davida Kimchi i M. Lutra (R. Lux, dz. cyt., s. 394).

⁷¹⁰ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 280.

⁷¹¹ R. Lux, dz. cyt., s. 395.

prawa, chociaż tradycja prawna Starego Testamentu zna połączenie przykazań z klątwą za ich nieprzestrzeganie (5 Mż 27-29)⁷¹².

Charakterystyczne dla objaśnienia wizji jest to, że wymieniane są tylko dwa rodzaje występków: kradzież i krzywoprzysięstwo na imię JHWH. Oba przestępstwa zostały zakazane w Dekalogu (2 Mż 20,15; 20,7). Interesujące jest, dlaczego akurat te dwa zostały wybrane. H. G. Reventlow pisze, że akurat te przestępstwa były najtrudniejsze do wykrycia i powodowały najpoważniejsze negatywne skutki społeczne⁷¹³. Niewykluczone jest też, że mamy tu do czynienia z synekdochą *pars pro toto* i w istocie chodzi o przywołanie całego Dekalogu. Biblijne odwołania do Dekalogu wymieniają najczęściej tylko wybrane z niego przykazania (np. Oz 4,1-2, gdzie pojawiają się dwa rdzenie występujące także w wizji Ozeasza אלה וגב i אלה וגב czy też Jr 7,9, gdzie z kolei pojawiają się pojęcia אלה וגב i אלה וגב)⁷¹⁴. Podobnie fragment należący do Kodeksu Świętości w 3 Mż 19,11-12, który odnosi się do Dekalogu, wymienia wprost kilka przykazań, ale pierwsze z nich to אלה וגב, zaś ostatnie brzmi אלה וגב. Najprawdopodobniej więc Księga Zachariasza odnosi się tu do Dekalogu. Oczywiście przykazania Dekalogu nie były oderwane od rzeczywistości. Dotyczyły one jak najbardziej funkcjonowania ówczesnej wspólnoty. Niniejsza wizja byłaby więc jedyną w Księdze Zachariasza, która mogłaby odzwierciedlać nieciekawą sytuację judzkiej wspólnoty, o czym swoją drogą tak dobitnie traktuje Księga Aggeusza.

W. 3 informujący o skutkach klątwy jest wyjaśnieniem wizji dokonany przez anioła. Precyzuje on, że karą dla złodziei i krzywoprzysięzców będzie śmierć. Zaraz po nim w w. 4 wprowadzana jest zapowiadająca sąd wyrocznia JHWH wraz z formułą wyroczni. Według niej przekleństwo spaść ma na dom złodzieja i fałszywie przysięgającego na imię JHWH, skutkiem czego dom ma zostać zniszczony. Wypowiedź ta nawiązuje do stosowanych w starożytności na Bliskim Wschodzie kar znanych także Staremu Testamentowi (Dn 2,5; 3,29; Ezd 6,11), gdzie oprócz uśmiercania samego winowajcy burzono jego dom⁷¹⁵. Wydaje się więc, że realizacja klątwy ma polegać na wymierzeniu winowajcom kary w ramach ówczesnego systemu prawnego.

⁷¹² Zob. T. Tułodziecki, *dz. cyt.*, s. 283.

⁷¹³ H. G. Reventlow, *dz. cyt.*, s. 65.

⁷¹⁴ R. Lux, *dz. cyt.*, s. 399-400.

⁷¹⁵ H. G. Reventlow, *dz. cyt.*, s. 64. Por. R. Lux, *dz. cyt.*, s. 404-405.

Druga wizja znajduje się w w. 5-11. Jej forma jest bardziej rozbudowana. Obraz jest odsłaniany w dwóch częściach: 6-8 i 9-11. W pierwszej części obrazem wizji był dzban (hebr. אִיפָה), w którym znajdowała się kobieta⁷¹⁶. W w. 8 objaśniającym sens obrazu przedstawiona jest interpretacja, wedle której kobieta w dzbanie symbolizuje nieprawość (רָשָׁעָה). Wcześniej w w. 6 dzban miał oznaczać winę całego kraju⁷¹⁷. W drugiej części prorok ujrzał dwie kobiety ze skrzydłami podobnymi do skrzydeł bocianich, które uniosły dzban „między niebo i ziemię” (w. 9). W. 11 podaje wyjaśnienie drugiej części obrazu wizji, a zarazem ujawnia znaczenie całości: dzban z nieprawością ma zostać zabrany do „ziemi Szinear”, gdzie ma jej zostać zbudowany dom, w którym już ma pozostać. W wizji chodzi o usunięcie winy kraju. W ten sposób – w kanonicznej postaci księgi – zawiera ona realizację zapowiedzi z Za 3,10, traktującej o usunięciu winy kraju w bliższej, chociaż nieokreślonej dokładnie przyszłości. Jak zostało to już wspomniane w rozdziale poświęconym Za 3, pojęcie winy (עוֹן) oznacza cały proces: zarówno występki, spowodowaną przezeń winę jak i nieszczęście spotykające grzesznika. Pojęcie רָשָׁעָה/רָשָׁע ma podobne znaczenie⁷¹⁸. Jest ono bardzo ogólne, oznaczać bowiem może osoby popełniające najróżniejsze przestępstwa. Określenie to może również odnosić się do osoby, którą spotyka nieszczęście. Forma użyta w tekście רָשָׁע oznacza zaś występki, przestępstwo, które popełnia niegodziwiec רָשָׁע. Symbol winy i przestępstwa jest zarazem symbolem nieszczęścia kraju.

Dlaczego w wizji symbolem tym jest kobieta? Z całą pewnością nie należy tu szukać nawiązań do kuszenia mężczyzny przez kobietę w 1 Mż 3⁷¹⁹. Według

⁷¹⁶ אִיפָה to miara objętości (sypkich materiałów np. ziarna lub maki), ewentualnie dzban o tej pojemności, służący do odmierzania. W tym drugim znaczeniu rzeczownik występuje tylko w Za 5, w literaturze pozabiblijnej zaś w 4QOrda 1,2.13. Zob. znaczenie pojęcia w *Dictionary of Classical Hebrew*, red. D. J. A. Clines, t. 1, Sheffield 1993. Według T. Tułodzieckiego posłużenie się tym właśnie rzeczownikiem miało stanowić aluzję do nieprawości polegającej na fałszowaniu miar (dz. cyt., s. 242). Biblista powołuje się na Targum Onkelosa do Pięcioksięgu, jednak nie przytacza zeń żadnego fragmentu.

⁷¹⁷ Tekst Kodeksu Leningradzkiego w w. 6 posiada rzeczownik עֵינָם, który domaga się korekty na עֵינָם, zgodnie z innymi manuskryptami hebrajskimi oraz tłumaczeniami LXX i Peszitty. Lekcję Kodeksu Leningradzkiego można wytłumaczyć błędem polegającym na pomyleniu podobnych spółgłosek.

⁷¹⁸ Zob. רָשָׁע, THAT t. 2, s. 813-819.

⁷¹⁹ Tak. W. Rudolph, dz. cyt., s. 120.

H. Delkurta znajdują się tu nawiązania do starotestamentowej tradycji mądrościowej, gdzie zarówno pozytywne (np. mądrość), jak i negatywne cechy (np. *אִשֶּׁת כְּסִילִית*) personifikowane były pod postacią kobiety (Prz 1,20; 8,1; 9,1.13)⁷²⁰. Jeżeli weźmie się jeszcze pod uwagę, że w biblijnym języku hebrajskim pojęcia abstrakcyjne tworzone były najczęściej przy pomocy form fem., to symbol kobiety staje się zrozumiały. Zarazem nierzadko wskazuje się na bliskowschodnie paralele. Obraz posiada analogie w kulturze hetyckiej, gdzie występowały tzw. naczynia palhi, czyli rytualne dzbanki, w których umieszczano różnego rodzaju nieszczęścia, a samo naczynie przykrywano ołowianą pokrywą⁷²¹. Również postaci niebiańskich osób ze skrzydłami są typowymi motywami na starożytnych odwzorowaniach z Kanaanu⁷²². W związku z tym próbowano w kobiecie znajdującej się w dzbanie doszukiwać się jednej z bliskowschodnich bogiń⁷²³. Choć oczywiście wydaje się, że prorok mógł wykorzystywać znane powszechnie obrazy, to interpretacja dopatrująca się w kobiecie bogini jest mało prawdopodobna, ponieważ w wizjach nie występuje temat bałwochwalstwa. W wizjach poprzedniej i omawianej mowa jest natomiast o kradzieży, fałszywym przysięganiu oraz wszelkiego rodzaju nieprawościach i występkach. Dlatego też rozumiejąc wpływy wyobrażeń starożytnego Bliskiego Wschodu, najbardziej prawdopodobna wydaje się teoria H. Delkurta, tłumacząca posłużenie się kobietą personifikacją występkę i nieszczęścia biblijną tradycją mądrościową.

Dzban ma zostać przeniesiony do kraju Szinear, gdzie zbudowany będzie dla niego dom. Nazwa własna Szinear jest synonimem Mezopotamii (1 Mz 10,10; 11,2; 14,1.9; Jz 7,21; Iz 11,11; Dn 1,2) i najczęściej używana bywa w znaczeniu negatywnym⁷²⁴. Wizja ta odpowiada wyroczniom następującym po wizji trzeciej znajdującej się w 2,10-14, w których grozi się Babilonii oraz oczywiście po wizji drugiej, w której zawarta jest groźba kierowana do narodów wrogich ludowi Bożemu (Za 2,1-4). Z uwagi na fakt, że cykl wizji, jak wspomniano wyżej, odnosi się do Świątyni jerozolimskiej, można doszukiwać się w domu budowanym dla kobiety w dzbanie przeciwwagi do budowy Świątyni w Jerozolimie⁷²⁵. W Ez 8,3 znajdują się słowa *וַיֵּשֶׁב אֶתִּי יוֹם אֶחָד בְּיַד הָאֶרֶץ וַיִּבֶן הַשָּׁמַיִם*

⁷²⁰ H. Delkurt, dz. cyt., s. 269-270.

⁷²¹ R. Lux, dz. cyt., s. 424-425.

⁷²² Tamże.

⁷²³ Zob. przegląd teorii w R. Lux, dz. cyt., s. 432-440.

⁷²⁴ R. Lux, dz. cyt., s. 432-431.

⁷²⁵ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 67.

(por. Za 5,9). We fragmencie Księgi Ezechiela chodzi o bałwochwalstwo w Jerozolimie, natomiast wizja Księgi Zachariasza traktuje o wszelkiego rodzaju bezprawiu, a temat bałwochwalstwa nie jest wyrażony wprost. Zapewne więc nie ma tu nawiązania do treści wypowiedzi Ezechiela⁷²⁶. Podobnie niekiedy wskazuje się na podobieństwa do Jr 3,1-5⁷²⁷. W Jr 3,2 znajduje się pytanie הֲיִשָּׁחֵם, natomiast w całej perykopie Izrael przedstawiony jest jako niewierna żona. Niemniej jednak brakuje jest innych podobieństw, a problematyka obu tekstów jest całkowicie odmienna. Nie jest więc prawdopodobne, aby autor wizji nawiązywał w niej do tekstu z Księgi Jeremiasza.

Wizje szósta i siódma mówią o oczyszczeniu kraju. Wizja szósta, nawiązując do Dekalogu, zapowiada rozprawienie się z tymi, którzy łamią Boże przykazania. Jako przykład przywołano tu krzywoprzysięstwo i kradzież. Są to zbrodnie z jednej strony najtrudniejsze do wykrycia, a z drugiej bardzo szkodliwe społecznie, powodujące ogromne problemy w funkcjonowaniu wspólnoty. Wizja siódma stanowi niejako zwieńczenie procesu oczyszczenia. Jak według wizji szóstej usunięci będą złoczyńcy, tak według wizji siódmej usunięta ma zostać z kraju wszelkiego rodzaju nieprawość. Ma się to dokonać za sprawą boską, w sposób niezależny od człowieka. Dlatego że wina to zarazem negatywna konsekwencja popełnionego czynu, wizja odesłania dzbanu do Babilonii zapowiada więc nadchodzącą wkrótce odmianę losu kraju i jest warunkiem możliwości zrealizowania się zapowiedzi zawartych w cyklu wizji Księgi Zachariasza.

Ostatnia wizja księgi (Za 6,1-8) odpowiada wizji pierwszej, zapisanej w Za 1,8-13 (nie licząc wyroczni). Jak w przypadku pierwszej wizji tak i tu mamy do czynienia z wizją różnie umaszczonych koni. Jak w interpretacji pierwszej wizji padło stwierdzenie o spokoju całej ziemi, tak w ostatniej konie wyruszają w świat, aby umieścić ducha w ziemi północnej.

Wprowadzenie do wizji jest identyczne jak w Za 5,1, a obraz wizji (w. 1-3) - podobnie jak we wcześniejszych wizjach - jest statyczny. Otóż prorok zobaczył cztery rydwany zaprzężone w konie o różnych kolorach. Wyjaśnienie wizji znajduje się w w. 4-8 i ma ono typowy dla Księgi Protozachariasza dialogiczny charakter.

⁷²⁶ Związek treściowy między obiema perykopami widział J. Schnocks, *Eine intertextuelle Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtsbild und Sacharjas Frau in Efa*, BN 84 (1996), s. 59-63. Podaję za R. Lux, dz. cyt., s. 440-441.

⁷²⁷ R. Lux, dz. cyt., s. 443-444.

Rydwany znajdują się między dwiema górami z brązu. Najprawdopodobniej zastosowany został tutaj typowy dla starożytnego Bliskiego Wschodu motyw bramy niebios. Na odwzorowaniach mezopotamskich i egipskich przedstawiane było najczęściej bóstwo słoneczne między górami⁷²⁸. W odpowiedzi na pytanie o znaczenie obrazu anioł wyjaśnił, że są to cztery wiatry nieba (w. 5). Prorok wykorzystał tu starotestamentowy motyw, wedle którego wiatry są zastępem JHWH (Ps 68,8; por. Ps 148,8; Iz 66,15)⁷²⁹. Wizja przedstawia właśnie moment wyruszenia wozów. Dwa z nich mają się udać na północ, a jeden na południe. Jak pisze H. G. Reventlow, ową nierówność można wytłumaczyć tym, że dla proroka najprawdopodobniej istotny był tylko kraj północny, co potwierdza treść w. 8⁷³⁰. Z perspektywy Judei była to droga do Mezopotamii i dalej do Persji. Według w. 7 konie i rydwany wyruszają, aby okrążyć ziemię. W w. 8 pada stwierdzenie odnoszące się do koni, które udały się na północ: otóż umieściły one Ducha Bożego w krainie północy⁷³¹. Zauważyć można tu użycie innego znaczenia rzeczownika רוח. Duch Boży jest tożsamy z Bożą obecnością i mocą, z działaniem Boga⁷³². Wyrażenie הָיָה רִיחַ אֶת־יְהוָה może być rozumiane dwojako⁷³³. Po pierwsze jako uśmierzenie gniewu Bożego. W tym przypadku mogłoby chodzić o uśmierzenie Bożego gniewu wobec diaspory. Po drugie może chodzić o Bożą moc, która ma przewyciężyć wrogie ludowi imperia i siły w celu odnowy Izraela. Z tego powodu, że wizja druga grozi narodom, a wyrocznia 2,10-11 zawiera groźbę kierowaną do Babilonii oraz wezwanie do ucieczki z „ziemi północy”, to bardziej prawdopodobna jest teoria druga. Duch Boży będący Bożą

⁷²⁸ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 68. Odzwierciedlenia takie przedstawiane są w R. Lux, dz. cyt., s. 460-461.

⁷²⁹ Tamże.

⁷³⁰ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 68-69.

⁷³¹ Rzeczownik רוח sprawiał komentatorom wiele problemów. Jeśli werset jest mową anioła, to chodziłoby o jego ducha. Aparat krytyczny BHS sugeruje, że tekst powinien być zmieniony na רוח יהוה. Innymi propozycjami są albo rozumienie w. 8 jako mowy samego JHWH, albo utożsamienie w mniejszym lub większym stopniu anioła z Bogiem. Zapewne należy przyjąć, że w. 7-8 są mową JHWH, zrozumiała jest bowiem zapowiedź umieszczenia ducha JHWH w ziemi północnej, a motyw umieszczenia ducha anioła byłby niezrozumiały. Por. R. Lux, dz. cyt., s. 471.

⁷³² Zob. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 152-155.

⁷³³ Rzeczownik רוח może mieć w Starym Testamencie znaczenie gniewu: Sdz 8,3; Iz 25,4; 30,28; Prz 29,11; Hi 15,13 i inne. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 473.

mocą, kierującą się ku „ziemi północnej” ma zapewne zrealizować to, co zapowiadane jest w wizjach, „ziemia północna” jest zaś symbolem zniewolenia i obcej władzy. Ostatnia, ósma wizja przedstawia więc sytuację, w której Bóg już przystępuje do działania, wkracza do akcji. Odbiorca tekstu odnosi więc już wrażenie, że zapowiadane przez Boga zbawienie nastąpi lada chwila. W takiej sytuacji wydaje się rzeczą zrozumiałą, że następna jednostka przedstawia ceremonię koronacji.

3.3.9. Podsumowanie przesłania kompleksu wizji nocnych Księgi Zachariasza

Wizje nocne Księgi Zachariasza stanowią wielką obietnicę zbawienia i program odnowionego Izraela. Przedstawiają zarazem założenia mającego nadejść wnet zbawienia. W centrum całego kompleksu stała pierwotnie wizja rozdziału czwartego, przedstawiająca pod postacią świecznika i drzew oliwnych błogosławiony przez Boga i zjednoczony, składający się z części północnej i południowej Izrael. Wizje poprzedzające rozdział czwarty i dołączone do nich wyrocznie przedstawiać miały etapy nadchodzącego zbawienia. I tak traktowały one o zmianie Bożego nastawienia względem Izraela i końcu czasu jego zaginięcia, o Bożej decyzji podjęcia działań na rzecz własnego ludu (wizja pierwsza). Następnie Bóg miał pozbawić wrogie narody siły i zamieszkać w Jerozolimie, osobiście gwarantując jej bezpieczeństwo (wizje druga i trzecia). Po takiej zmianie sytuacji na świecie, w Judzie i w Jerozolimie w rozdziale czwartym zarysowany został obraz błogosławionego, zjednoczonego Izraela, pozostającego w bliskości Boga. Według wizji pierwszej, drugiej i czwartej (nie licząc wizji rozdziału trzeciego) zapowiadane jest ukształtowanie zbawionego Izraela, natomiast wizje następujące po wizji centralnej traktują o zachowaniu go w sprawiedliwości i w czystości. Pośród Bożego ludu nie będzie kradzieży i fałszywego przysięgania, jeśli natomiast zdarzy się, że one się pojawiają, to zostaną usunięte zgodnie z obowiązującym systemem prawnym (wizja Za 5,1-4). Wszelka nieprawość ma zostać wyeliminowana z kraju (wizja Za 5,6-11). Po przedstawieniu takich zapowiedzi zabezpieczających przyszłość i trwanie Izraela, wizja ostatnia prezentuje już początek, bliską inaugurację czasu zbawienia (Za 6,1-8).

Wizja rozdziału trzeciego została wprowadzona do kompleksu wtórnie. Akcentuje ona kwestię sprawowania kultu i zakłada, że to właściwie sprawowany

kult będzie pierwszym etapem, podstawą nadchodzącego zbawienia. Podobnie uzupełnienia w wizji centralnej rozdziału czwartego (wyrocznie kierowane do Zorobabela i w. 12) wskazują na fakt przesunięcia akcentu na Świątynię i kult, ponieważ drzewa oliwne zostały przez glosatora utożsamione z Zorobabelem i Jozuem. Uzupełnienia pochodzące od redakcji wywodzącej się z kronikarskiego *milieu* wprowadzają zaś warunek posłuszeństwa (Za 3,6-7).

3.4. Koronacja arcykapłana Jozuego. Za 6,9-15

Po cyklu wizji w Księdze Zachariasza znajduje się sprawozdanie z przeprowadzenia czynności symbolicznej, którą była koronacja arcykapłana Jozuego. Tłumaczenie tej perykopy przedstawia się następująco:

9. I stało się słowo JHWH do mnie mówiące:

10. *Weź od wygnańców, od Cheldaja i od Tobiasza, i od Jedai i przyjdiesz ty w dniu tym, i przyjdiesz do domu Jozjasza syna Sofoniasza, którzy przybyli z Babilonu*⁷³⁴. 11. *I weźmiesz srebro i złoto i uczynisz koronę, i włożysz na głowę Jozuego syna Jehosadaka, arcykapłana*⁷³⁵.

⁷³⁴ W zdaniu brakuje dopełnienia. Pierwszy wyraz wersetu to *inf. abs.* posiadający znaczenie trybu rozkazującego „weź”. Nie ma jednak mowy o tym, co ma być wzięte. BHS zamieszcza propozycję czytania zamiast נָחַם wyrazu נָחַם lub נִחַם. Tekst stałby się wówczas bardziej zrozumiały, jednak – jak słusznie zauważa redaktor BHQ – żadne świadectwa nie pozwalają na dokonanie tego rodzaju poprawki. W. Rudolph, kierując się częściowo lekcją LXX (τὰ ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας), tłumaczy „trzeba coś przynieść” (dz. cyt., s. 127), jednak wersję LXX trzeba uznać za próbę wyjaśnienia trudnego i sprawiającego problemy tekstu hebrajskiego. H. G. Mitchell próbuje czytać wiersz poprzez „weź spośród wygnania Chaldej, Tobiasza...” uważając, że mają być oni świadkami ceremonii koronacji (dz. cyt., s. 189). Jednak w tym przypadku tekst domagałby się jeszcze poważniejszych ingerencji, przed imionami postaci należałoby bowiem wstawić noty acc. TM jest w zasadzie popierany przez najważniejsze starożytne tłumaczenia, dlatego, mimo pewnej stylistycznej niedoskonałości, należy pozostać przy jego brzmieniu. Kolejny poważny problem dotyczy imion osób występujących w tekście. Istnieje duża rozbieżność pomiędzy w. 10. a 14. W zasadzie tylko imiona Tobiasza i Jedai spotyka się w wersji 14. Na pierwszym miejscu występuje tam Chelem, natomiast zamiast Jozjasza syna Sofoniasza mamy do czynienia z niejakim Chenem, synem Sofoniasza. LXX wydaje się tłumaczyć imiona (w. 10: *παρὰ τῶν χρησίων αὐτῆς καὶ παρὰ τῶν ἐπεγνώκτων*

αὐτὴν, podobnie w. 14: ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσιν καὶ τοῖς χρησίμοις αὐτῆς καὶ τοῖς ἐπεγνώκοσιν αὐτὴν καὶ εἰς χάριτα υἱοῦ Σοφονίου καὶ εἰς ψαλμὸν ἐν οἴκῳ κυρίου), odczytując najprawdopodobniej זררים zamiast זרריה. Nie wydaje się jednak, aby proponowała ona jakiś lepszy tekst od TM. Pozostałe tłumaczenia, jak np. Peszitta, Vulgata i Targumy posiadają tak jak tekst hebrajski imiona własne. A. B. Ehrlich zaznacza, że nie wiadomo, która opcja – w. 10 czy w. 14 – jest pierwotna (A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Leipzig 1912, s. 338). Peszitta jednak posiada w w. 14 takie imiona jak w w. 10. R. Hahnhart pisze, że przyczyną zmiany imienia Chaldejca na Chelema należy doszukiwać się w pomyleniu podobnych spółgłosek pisma starohebrajskiego, natomiast zamiana imienia Jozjasza na Chena dokonała się poprzez przekształcenie imienia własnego w apellativum (R. Hahnhart, dz. cyt., s. 412). Opinię tę podziela Rudolph, jednakże rozumie on słowo זרר nie jako imię własne, lecz jako formę rzeczownikową, którą tłumaczy poprzez słowo „życzliwość”. Takie postępowanie może nie wydawać się zasadne, ponieważ bardzo trudno byłoby zrozumieć, dlaczego mowa jest tylko o życzliwości syna Sofoniasza, z pominięciem innych wymienionych w tekście osób. Odmienny pogląd wyraża D. L. Petersen twierdząc, że w obu przypadkach są to te same osoby, różnica imion powinna zaś być objaśniana użyciem pseudonimów czy określeń zdrobniałych (*Haggai and Zechariah 1-8*, s. 278). A. Demsky powołuje się na akkadyjski tytuł *lahhinu* używany w tekstach neoasyryjskich, któremu ma podobno odpowiadać określenie זרר, odnoszące się do urzędnika dworu lub świątyni odpowiedzialnego za sprawy skarbu, w tym srebra i złota (A. Demsky, *The Temple Steward Josiah ben Zephaniah*, IEJ 31, 1981, s. 101-102). Jeżeli jednak należałoby traktować określenie זרר jako tytuł urzędnika, to brakowałoby przed wyrazem jeszcze noty dativi. Jej brak można co prawda tłumaczyć haplografią, ale cała hipoteza pozostaje tylko przypuszczeniem i zakłada ona niepoprawność TM. M. Butterworth przypuszcza, iż zmiana imion nie jest przypadkowa, nie wzięła się z żadnej pomyłki podczas kopiowania tekstu. W zmianie tej zawiera się istotna myśl. Imiona zmienione w w. 14 posiadają znaczenia związane z marzeniem (Ps 126,1), siłą i łaską (Za 4,7), co kontrastuje z w. 10 przywołującym na myśl niewolę (M. Buttenworth, *Structure and the Book of Zechariah*, Sheffield 1992, s. 147). Tak więc chodziłoby o oddanie idei zmiany na lepsze po dokonaniu koronacji.

Biorąc pod uwagę fakt, że niektóre imiona w w. 14 są takie same jak te w w. 10 (Tobiasz, Jedaja, Sofoniasz), wydaje się, że i pozostałe powinny być ujednolicone. Możliwe, że doszło do przekształcenia imienia Chaldejca ze względu na pomylenie spółgłosek alfabetu starohebrajskiego. Przyjąć też można, że w w. 14 nie wymienia się imienia syna Sofoniasza, a słowo זרר powinno być tłumaczone „dla łaskawości”, „ze względu na łaskę syna Sofoniasza”.

W w. 10 dwa razy występuje w tej samej formie czasownik ובראת. Powtórzenie brzmi niezręcznie, ale jest możliwe do zaakceptowania.

⁷³⁵ Problemy sprawia także wyraz עטרות w w. 11 i 14. LXX posiada formę pl., Peszitta ma formę sg., Targum zaś dokonuje interpretacji, używa bowiem określenia רב כליל.

12. *I powiesz do niego mówiąc:*

Tak mówi JHWH Zastępów:

Oto mąż, Latorośl imię jego i spod niego wyrośnie.

I zbuduje przybytek JHWH.

13. I on zbuduje przybytek JHWH, i on poniesie chwałę, i zasiądzie, i będzie rządził na tronie swoim.

*I będzie kapłan na tronie swoim, i rada pokoju będzie pomiędzy nimi dwoma*⁷³⁶.

Do tekstu i czasownika w sg. (w w. 14) zdaje się nie pasować forma pl. Dawniej proponowano dokonanie zmiany na formę sg. (np. A. B. Ehrlich, dz. cyt., s. 338). Obecnie próbuje się mimo wszystko odnosić formę TM do jednej korony. H. G. Reventlow sugeruje, że rzeczownik posiada archaiczną końcówkę pl. (dz. cyt., s. 72). Prawdopodobnie H. G. Reventlowowi chodzi o końcówkę fenicką. Można porównać formę חכמת w Prz 1,20; 9,1; 24,7 (W. A. M. Beuken dz. cyt., s. 275). W. A. M. Beuken powołuje się na opinię L. G. Rignella. Według niego występowanie formy pl. wyjaśnione może być tym, iż korona mogła składać się z kilku warstw (por. Hi 31,36 i Obj 19,12; zob. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 275. Podobnie uważa H. Rignell, dz. cyt., s. 223). Obecny tekst domaga się czytania w sg., wiele koron nie miałyby sensu. Forma pl. była jednak jednym z powodów, dla którego sugerowano, iż pierwotnie miało się do czynienia z koronacją i Jozuego, i Zorobabela. Sugeruje tak H. Ewald (*Die jüngsten Propheten des alten Bundes*, Göttingen 1868), chcąc widzieć po בראש וזרבלל słowa בראש, a w późniejszym czasie np. K. M. Beyse, (dz. cyt., s. 77-84). J. Wellhausen (dz. cyt., s.185) twierdził natomiast, że pierwotnie tekst traktował o koronacji samego Zorobabela). Najbardziej prawdopodobną pierwotną lekcją jest lekcja TM, która powinna być tłumaczona w sg. R. Hahnhart przypuszcza, że przyczyny utrwalenia takiej formy należy szukać w wyroczniach 9,12-15. Chodziło o koronowanie dwóch instancji: kapłana i króla, ale nie o to, żeby każdemu obiecywać jego własną koronę, ponieważ obaj w jednakowy sposób są dziedzicami tronu (R. Hahnhart, dz. cyt, s. 409). Niezależnie od tego, jaka jest przyczyna użycia formy pl., faktem jest, że w Biblii spotyka się identyczną formę tego samego wyrazu w odniesieniu do jednej korony (Hi 31,36). Odnoszenie tej formy do jednej korony stwarzałoby dodatkowe problemy w w. 14., który domagałby się dalszych ingerencji w TM. Należy więc opowiedzieć się za lekcją, która w jak najmniejszym stopniu odbiega od TM, czyli za formą pl. oznaczającą jednak jedną koronę.

⁷³⁶ LXX posiada słowa καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, niemniej jednak inne starożytne tłumaczenia potwierdzają TM. Wszelkie reguły krytyki tekstu wydają się wspierać lekcję hebrajską. Mimo to wielu egzegetów dokonywało poprawki za lekcją Septuaginty, przyjmując, że zawierała ona bardziej pierwotny tekst, natomiast zmiana miałaby być zamierzoną poprawką akcentującą pozycję Jozuego. Opowie-

14. A korona będzie dla Cheldaja i dla Tobiasza, i dla Jedai i ze względu na łaskę syna Sofoniasza pamiątką w Przybytku JHWH. 15. I z oddali przyjdą, i będą brać udział w budowie Przybytku JHWH.

I poznacie, że JHWH Zastępów posłał mnie do was. I stanie się, jeśli słuchać będziecie głosu JHWH Boga waszego.

Treściowy podział jednostki przedstawia się następująco:

9 Wprowadzenie - formuła pojawienia się słowa

10–11 Polecenie uczynienia korony i koronacji arcykapłana

10a Nakaz wzięcia od wygnania (Chaldej, Tobiasz i Jedaja)

10b Nakaz udania się do domu Jozjasza

11 Nakaz wzięcia srebra i złota i uczynienia korony

12-15 Słowa do Jozuego

12a Nakaz wygłoszenia mowy, formuła posłańca

12b-15 Mowa

12b-13 „Latorośl” i kapłan

12bα Przedstawienie „Latorośli”

12bβ - 13aα1 Podwójna zapowiedź zbudowania przybytku JHWH

13aα2 - 13a Chwała i władza „Latorośli” (zasiadanie na tronie)

13bα Kapłan na tronie

13bβ Pokój między obydwoma

14 Korona pamiątką w Świątyni

15a Udział „tych z daleka” w odbudowie Świątyni, formuła rozpoznania posłania prorockiego

15b Warunek – posłuszeństwo

W tekście znajdują się napięcia i elementy, które mogą nasuwać wątpliwości co do jednolitości jednostki. W. 10 w stosunku do w. 11 tworzy pewne napięcie. Dwa razy spotyka się sformułowanie „weź” (raz w formie inf., raz na-

dzenie się za lekcją Biblii greckiej związane było oczywiście z teorią o zamianie imion Zorobabela na Jozuego.

tomiast w pf. cons., posiadającym znaczenie trybu rozkazującego). W w. 10 brakuje dopełnienia bliższego. W. 10b_y wydaje się nie być na swoim miejscu, powinien przecież występować po 10a. Należy zadać więc pytanie, czy nie ma się tu do czynienia z głosem wyjaśniającą termin גילה. Występowanie podwójnego polecenia (w. 10 i 11) oraz brak dopełnienia w w. 10 mogą wskazywać na to, że chodzi o zaakcentowanie, zwrócenie większej uwagi na dary, czyli srebro i złoto.

W. 14 poprzez powtórzenia imion spełnia razem z w. 10 funkcję inkluzywną, wydaje się być zakończeniem jednostki. Sam w. 15 może być podzielony na dwie części, które nie za bardzo do siebie pasują. Według formuły rozpoznania posłannictwa prorockiego to, co jest obiecywane, musi się wypełnić. Prorok kładzie tu na szali swój autorytet. Zapowiedź będzie wypełniona, gdyż stanowi ona prawdziwe proroctwo. W. 15b natomiast wprowadza warunek realizacji obietnicy, którym jest posłuszeństwo. Fragment 15a posiada jednak podobną tematykę co wersety wcześniejsze: traktuje o odbudowie Świątyni. W. 15b zdaje się z kolei w ogóle nie pasować do wypowiedzianych wcześniej słów. Wydaje się on osłabiać znaczenie zapowiedzi przedstawianej przez czynność symboliczną. Sprawia wrażenie pewnej asekuracji. Uwarunkowanie obietnicy wydaje się odpowiadać kronikarskiemu etapowi redakcji (np. Za 3,6-7), dlatego należy uznać w. 15b za późniejszy dodatek.

Zastanawiający jest w tym fragmencie także stosunek treści wyroczni do czynności symbolicznej nakazanej prorokowi. Czy Latoroślą nazwany został Jozue, czy też ktoś inny? Wydaje się, że nie Jozue, ponieważ dopiero w w. 13b mowa jest o kapłanie zasiadającym na tronie obok Latorośli. Z drugiej strony właśnie ten fragment w stosunku do całości wyroczni zaskakuje, gdyż zawiera niespodziewaną zmianę tematu. W oczy rzucają się także dwie prawie identyczne wypowiedzi o odbudowie Świątyni (w. 12b_β i początek w. 13). Powtórzenie może być tłumaczone na dwa sposoby. Po pierwsze poprzez różne zaadresowanie wypowiedzi. Słowa wcześniejsze mogą być kierowane do Jozuego, od w. 13 natomiast – do jakiejś szerszej publiczności. Po drugie można zaobserwować w w. 10b_α zmianę podmiotu. Wyrastać spod Latorośli będzie ktoś inny, ktoś kto będzie budował przybytek.

Powyższe problemy D. L. Petersen chce rozwiązać w ten sposób, że traktuje wyrocznie z w. 12-13 jako późniejszy dodatek redakcyjny, umieszczony w podobnym celu jak wprowadzenie wyroczni w tekst wizji rozdziału 4. Celem tym

ma być ograniczenie roli Zorobabela⁷³⁷. Kwestię napięcia treściowego pomiędzy poleceniem koronowania Jozuego a wyrocznią o Latorośli próbuje się wyjaśniać – jak zostało to już wspomniane przy omawianiu problemów tekstowych – tym, że pierwotnie mieli być koronowani Jozue i Zorobabel, ewentualnie koronowanym był Zorobabel zamiast Jozuego. Przy czym w tym drugim przypadku bardziej prawdopodobne byłoby to, że wyrocznie uzupełniono o w. 13b traktujący o kapłanie. W przypadku przyjęcia koncepcji J. Wellhausena mówiącej o tym, że pierwotnie koronowany był Zorobabel, którego imię zastąpiono imieniem arcykapłana, rodzi się pytanie o sens przedstawiania Zorobabelowi jego samego w w. 12⁷³⁸. H. May twierdzi, że korona, która została zrobiona najpierw dla Zorobabela, pozostała następnie w Świątyni i była używana do koronacji arcykapłana⁷³⁹. Nierzadko wszelkie literackie nierówności wyjaśnia się koronacją symboliczną, zastępczą. Koronowany arcykapłan ma być gwarantem czy to przyszłej koronacji Zorobabela, czy też przyszłego władcy⁷⁴⁰. Nie ma żadnych dowodów, które pozwoliłyby przyjąć, że w miejscu Jozuego było wcześniej imię Zorobabela, ewentualnie, że mowa była o koronacji ich obu. Najlepiej potraktować wyrocznie jako integralne z całością jednostki. Wtórny jest tylko fragment 15b. Wypowiedź z w. 10by nie stanowi problemu, jeśli odniesie się ją do domu Jozjasza syna Sofoniasza. Zaś termin בית *bet* może mieć znaczenie kolektywne.

Gatunek jednostki można określić mianem sprawozdania z prorockiej czynności symbolicznej, do którego zaliczają się także 1 Krl 19,19-21; 22,11; 2 Krl

⁷³⁷ D. L. Petersen, *Haggai and Zecharia 1-8*, s. 273-278.

⁷³⁸ R. Hanhmart, dz. cyt., s. 409.

⁷³⁹ H. May, *The Key to the Interpretation of Zechariah's Visions*, JBL 57, 1938, s. 176.

⁷⁴⁰ Tak chce np. A. Jepsen, *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III*, ZAW 61 (1945-1948), s. 108. L. G. Rignell, s. 224, K. Seybold, *Die Königserwartung bei Haggai und Sacharja*, s. 251. J. G. Baldwin uważa, że w wyroczniach chodzi nie o Świątynię odbudowywaną po powrocie z niewoli, lecz o Świątynię eschatologiczną, czasu ostatecznego. Oczywiście trudno zgodzić się z takim wnioskiem, ponieważ Księga nigdzie indziej nie traktuje o eschatologicznej Świątyni. Nie ma też żadnych przesłanek ku temu, aby zakładać, że w Za 6,9-15 chodziło o inną świątynię niż np. w Za 4,6-10; Zob. J. G. Baldwin, *SEMAH as a technical Term in the Prophets*, VT 14 (1964), s. 95-97.

13,14-19; Jr 32,1-15; 51, 59-64; Ez 37,15-28 oraz Jr 28,10n⁷⁴¹. Charakterystyczne dla tego gatunku są następujące elementy:

1. polecenie przeprowadzenia czynności symbolicznej;
2. sprawozdanie z przeprowadzenia czynności symbolicznej;
3. wyjaśnienie czynności symbolicznej.

Cechy drugorzędne to:

4. informacje o naocznych świadkach;
5. obietnica JHWH zrealizowania tego, co jest symbolizowane;
6. wyrażenie stosunku czynności symbolicznej do tego, co ona symbolizuje.

Fragment w Księdze Zachariasza posiadałby tylko trzy elementy, z czego dwa połączone byłyby ze sobą:

1. polecenie przeprowadzenia danej czynności (w 9-11);
2. wyjaśnienie czynności i obietnica (12-15)⁷⁴².

Nierzadko polecenie wykonania czynności wprowadzane jest przez formułę pojawienia się słowa jak w w. 9⁷⁴³. Taką skróconą formę jak w Księdze Zachariasza (polecenie - wyjaśnienie), spotyka się także w wielu innych tekstach⁷⁴⁴. Prawie zawsze czynność symboliczna dokonywana jest wobec świadków, przy czym mogą oni być przywołani już w poleceniu wykonania czynności symbolicznej⁷⁴⁵.

Należy zastanowić się teraz nad *Sitz im Leben* gatunku. Czynności symbolicznych w znaczeniu szerszym dokonywano także poza środowiskami prorockimi. Stosowano je w kulcie (4 Mż 5,18), w sądzie (5 Mż 25,9n; 2 Sm 10,4n; 1 Krn 19,4n) i podczas wojny (Sdz 9,45). Jednakże opis czynności symbolicznej

⁷⁴¹ G. Fohrer, *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, ZAW 64 (1953), s. 103nn.

⁷⁴² Tamże, s. 110-111. G. Fohrer traktuje 10a, 11bb, 12b i 15b jako glosy, tak więc pierwotna jednostka odpowiadałaby formie w sposób następujący: polecenie (w. 9.10b-11) oraz znaczenie i obietnica (12a.13.15aα).

⁷⁴³ Formuły te występują w następujących tekstach odpowiadających gatunkowi: Jr 13,3; 43,8; Ez 12,1.17; 21,23; 24,1.15; 37,15.

⁷⁴⁴ Jr 16,1-4.5-7.8-9; 19,27.43.51; Ez 4,1-3; 5; 12,17-20; 21,11-12; 21.23-29; 24,1-14; 3,22-27; 37.

⁷⁴⁵ Np. Iz 7,8 (1).

wykonywanej przez proroka jest czymś szczególnym ze względu na charakterystyczne cechy morfokrytyczne, jak i na konkretny cel dokonywanej czynności. Otóż jest nim przedstawienie mającego nastąpić wydarzenia, będącego dziełem JHWH. W większości przypadków czynność symboliczna ma na celu zapowiadanie nieszczęścia, tylko w nielicznych zapowiada się przyszłe powodzenie (1 Krl 19,19-21; 22,11; 2 Krl 13,14-19; Jr 32,1-15; 51,59-64; Ez 37,15-28). Dlatego też można przyznać, że *Sitz im Leben* tego gatunku jest środowisko prorockie.

R. Hahnhart nie zgadza się z takim określeniem formy, twierdząc, że nie można mówić tu o opisie prorockiej czynności symbolicznej, bowiem nie ma symbolu, który miałby coś reprezentować⁷⁴⁶. Uważa on, że tekst posiada formę polecenia przeprowadzenia trzech czynności: wykonania korony, koronacji arcykapłana i udzielenia mu obietnicy oraz zachowania korony w Świątyni na pamiątkę. Chociaż rzeczywiście taka jest treść, to nie można mówić o tego rodzaju gatunku z punktu widzenia morfokrytyki. Jakkolwiek korona i koronacja oraz przechowanie korony w Świątyni posiadają wiele znaczeń, jednakże zawarte są one już w owych przedmiotach i czynnościach samych w sobie, nie domagają się jakiegoś specjalnego tłumaczenia⁷⁴⁷. Nie można zgodzić się z opinią R. Hahnharta, ponieważ również czynność przedstawiona w Za 6 nie może być właściwie zrozumiana bez części wyjaśniającej. Po poleceniu przeprowadzenia koronacji następują słowa, które nie odnoszą się do Jozuego, lecz do Latorośli. Przyjąć należy, że koronowany został Jozue, lecz nie w zastępstwie Zorobabela. Najprawdopodobniej jego koronacja ma charakter symboliczny. Będzie o tym jeszcze mowa w następnej części pracy.

Narzuca się także pytanie, czy koronacja dokonała się rzeczywiście, czy też była ona fikcją ujętą w formie pisemnej. W jednostce można znaleźć paralele z wizją z rozdziału 3, w której ma się do czynienia z opisem czynności symbolicznych, takich jak zmiana szat arcykapłana czy położenie kamienia przed Jozuem. Całość rozgrywa się tam na dworze JHWH, w rzeczywistości niebiańskiej, a nie ziemskiej. Brak opisu wykonania Bożego polecenia w Za 6,9-15

⁷⁴⁶ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 420.

⁷⁴⁷ R. Hahnhart podaje przykład symbolicznej czynności rozerwania płaszcza przez Achiasza z Szilo (1 Krl 11,29-33). Czynność sama w sobie nie byłaby zrozumiała, lecz domaga się ona wyjaśnienia, którym jest mający nastąpić podział królestwa, R. Hahnhart, dz. cyt., s. 420.

kierował niektórych egzegetów do stwierdzenia o fikcyjności wydarzenia⁷⁴⁸. Jednakże ów opis nie musi wcale występować tam, gdzie wykonanie polecenia jest zrozumiałe samo przez się⁷⁴⁹. Hahnhart optuje za realnością koronacji. Jest to według niego podsumowanie całego kompleksu wizji⁷⁵⁰. Sens zawarty w tekście 6,9-15 (prorok koronuje arcykapłana, któremu przedstawia się króla) odpowiada także przesłaniu wizji z rozdziału 3. Różnica polega na tym, że jest to czynność dokonana realnie, mająca na celu niejako „wypełnienie wizji”⁷⁵¹. Za realnością dokonania koronacji przemawia także przywołanie konkretnych świadków z babilońskiej niewoli. Trzeba przyznać również, że zdarzenia fikcyjne z wizji są dosyć niejasne, stosunkowo tajemnicze, natomiast tekst analizowanej jednostki jest prosty i oczywisty⁷⁵².

Początek wyroczni w w. 12 kojarzy się z formą wprowadzenia w urząd (por. Iz 42,1) ze względu na rozpoczęcie wypowiedzi od הנה i następujące po nim przedstawienie osoby. Jednakże w Za 6 brakuje istotnych cech tej formy. Nie ma tam charakterystycznego terminu עבר z sufiksem 1 os. sg., wskazującym na relację między Bogiem a osobą wprowadzaną w urząd ani określenia celu owego wprowadzenia. Z tych powodów jest rzeczą niemożliwą, aby autor jednostki nawiązywał do formy wprowadzenia w urząd.

Zgodnie z gatunkiem analizowanej jednostki JHWH przemawia do proroka osobiście i bezpośrednio, a nie przez pośrednika-aniola. Początek tekstu z formułą pojawienia się słowa wyraźnie odróżnia jednostkę od cyklu wizji nocnych⁷⁵³. Czasownik z w. 10 לקח w połączeniu z מן jest pojęciem kapłańskim dotyczącym ofiar (2 Mż 25,2n; 35,5; 4 Mż 7,5; 18,26-28; 3 Mż 7,34)⁷⁵⁴. Fragmenty 2 Mż 25,2; 35,5 posiadają następujące cechy: ofiarowane są złoto i srebro, ofiary wydają się być dobrowolne, dotyczą jakiegoś konkretnego, ważnego wydarzenia. Wspomnieć można o Ezd 1,4-6, według którego Cyrus wzywa do dobrowolnego wspierania srebrem i złotem Świątyni w Jerozolimie. Ezd 2,68-69 mówi o tym, iż naczelnicy rodów przekazywali na rzecz odbudowy dobro-

⁷⁴⁸ Np. K.- M. Beyse, dz. cyt., s. 39n.

⁷⁴⁹ G. Fohrer, dz. cyt., s. 131.

⁷⁵⁰ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 423n.

⁷⁵¹ Tamże, s. 419.423n.

⁷⁵² Tamże, s. 424.

⁷⁵³ R. Hahnhart, dz. cyt., s. 423.

⁷⁵⁴ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 71. C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 338.

wolne ofiary w srebrze, złocie i w szatach kapłańskich. To wszystko pozwala przypuszczać, że w Za 6,9-15 chodzi o dobrowolne ofiary wniesione na rzecz odbudowywanej Świątyni.

W Za 6,10 brakuje dopełnienia bliższego, rzeczy, która ma być wzięta. C. L. Meyers i E. M. Meyers twierdzą, że jest to zabieg zamierzony, chodzi bowiem o to, ażeby zwrócić szczególną uwagę na złoto i srebro, które pojawiają się w wersecie następnym⁷⁵⁵. Jeżeli nie ma się do czynienia z jakimiś niemożliwymi dzisiaj do zrekonstruowania zmianami w tekście, to można przypuszczać, że autorzy komentarza Anchor Bible mają rację. Termin גולה spotyka się na kartach Starego Testamentu 42 razy⁷⁵⁶. W sg. określać może całą społeczność wygnańców w niewoli (Est 2,6; Jr 29,1; Ez 1,1; 3,11.15), ewentualnie oznacza stan niewoli, bycie w niewoli (Jr 48,11; 49,3; 2 Krl 24,15.16; Ez 12,4), nie wydaje się natomiast, aby mógł opisywać poszczególne jednostki. Dlatego Targumy i Peszitta wyjaśniają tekst, wprowadzając słowo „synowie”, tak że tekst brzmi „od synów niewoli...”⁷⁵⁷. Z tego powodu rzeczą najbardziej prawdopodobną jest, że rzeczownik גולה dotyczy większej całości, grupy, natomiast osoby wymienione dalej to jej zawężenie i doprecyzowanie, a nie apozycja *sensu stricto*. Z drugiej strony powtórzenie partykuły מן świadczyć może o tym, że nie wszystkie wymienione z imienia osoby należą do wygnania⁷⁵⁸. Charakterystyczne jest, że wyraz הגולה oraz inne imiona poprzedzone zostały słówkiem מזה, za wyjątkiem pierwszego imienia – Cheldaja, do którego dodana została tylko partykuła מן. W ten sposób imię Cheldaj stoi w bliższym związku ze słowem הגולה niż imiona pozostałych osób, nawet, jeśli noszące je osoby wróciły z Babilonii, co stwierdza końcówka wersetu⁷⁵⁹. Dlatego odpowiadając na pytanie, czy są to ci, którzy powrócili z niewoli i są w jakiś sposób reprezentowani przez trzy wymienione osoby, czy też chodzi o dary przysłane przez babilońską diasporę, czy może o jedno i drugie, C. L. Meyers i E. M. Meyers opierają się na powyższych obserwacjach dotyczących użycia partykuły מן. Cheldaj może być delegatem babilońskich wygnańców, którzy jeszcze nie powrócili do kraju. Są to jednak przypuszczenia, nie mogą zostać one zweryfikowane, niemniej jednak

⁷⁵⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 338. Tak też, D. L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, s. 274.

⁷⁵⁶ C. Westermann, R. Albertz, גלה, THAT, t. 1, s. 419.

⁷⁵⁷ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 339.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 338.

⁷⁵⁹ Tamże, s. 339.

pozostają intrygujące. Zachowuje się bowiem właściwy sens terminu *גולה* i wyjaśnienia przy tym taką, a nie inną konstrukcję wersetu. Problemy, jakie stwarza pojęcie *גולה*, mogą tłumaczyć także istnienie części 10bγ. Wyjaśnienia domagała się kwestia, czy chodzi o osoby będące jeszcze na wygnaniu, czy też o te, które powróciły. Dlatego też o domu Jozjasza powiedziane jest, iż są to ci, którzy powrócili z Babilonii.

Imię *חלדי* nie jest spotykane w żadnym innym starotestamentowym tekście. Występują w nim najwyżej imiona podobnie brzmiące (*חלב* w 2 Sm 23,29; *חלד* w 1 Krm 27,15), które jednak nie mają nic wspólnego z osobą z Księgi Zachariasza. Zauważyć można tylko, że końcówka imienia „י” jest typowa dla imion hebrajskich czasu niewoli⁷⁶⁰. Imiona pozostałych dwóch osób, od których mają być wzięte kosztowności, znajdują się w biblijnym materiale wygnaniowo-powyganiowym. Imię *טוביה* spotykane jest w Ezd 2,60 i Ne 7,62, w których to wersetach mowa jest o niejakich synach Tobiasza, przybyłych do kraju razem z Zorobabelem, nie będących w stanie podać swojego rodowodu. O innym Tobiaszu, przeciwniku namiestnika prowincji Jehud z czasów Nehemiasza, mowa jest w Ne 2,10.19. Imię występuje także w źródłach pozabiblijnych: w listach z Lakisz z ok. 590 roku p.n.e., w papirusach Zenona z około 259 roku p.n.e., w pismach Józefa Flawiusza oraz w 1 i 2 Księdze Machabejskiej⁷⁶¹. Na tej podstawie wysuwa się niekiedy wniosek o istnieniu na przestrzeni kilkuset lat znaczącego rodu Tobiadów⁷⁶². Imię *ידעיה* spotyka się w Ne 2,36 i Ezd 7,39. Osoby z list w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza nie mogą być identyfikowane z postaciami z Za 6⁷⁶³, trudno też rzec, aby Tobiasz miał coś wspólnego z osobą uwiecznioną w listach z Lakisz. Imiona te były często spotykane w okresie powyganiowym, a na utożsamienie Tobiasza z Za 6 z postaciami z Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza brakuje dowodów. Imię *יאשיה* odnosi się w Biblii Hebrajskiej jeszcze do króla Jozjasza, inicjatora reformy religijnej. Imię ojca Jozjasza z Za 6 – *צפניה* spotyka się w wielu miejscach biblijnych⁷⁶⁴. Sofoniasz był kapłanem w ostatnich dniach królestwa judzkiego, straconym wraz z innymi dostojnikami przez króla babilońskiego w Rybli (Jr 52,27). Czy Jozjasz może być potomkiem

⁷⁶⁰ Tamże, s. 340.

⁷⁶¹ Nazywany jest on tam „ramieniem króla”, C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., .s. 340.

⁷⁶² Tamże, s. 229.

⁷⁶³ Tak chce R. Hahnhart, dz. cyt., s. 424.

⁷⁶⁴ 2 Krl 25,18nn; Jr 29,25.29; 37,3; Jr 52,24nn.

tej właśnie osoby? Nie wiadomo, czy rodzina Sofoniasza została deportowana do Babilonii. Nie jest to wykluczone. Jeżeli istniałoby jakieś pokrewieństwo, to raczej nie można by mówić o tym, że Jozjasz był jego synem, lecz raczej wnukiem. W rodzinach kapłańskich powszechne było nadawanie imion po dziadku⁷⁶⁵. Jednak teorie te pozostają tylko przypuszczeniami, w sposób dokładny nie można określić tożsamości Jozjasza syna Sofoniasza. Powtórzenie czasownika **בִּיא** wyraża najprawdopodobniej emfazę⁷⁶⁶. Nie jest to wyjątek w Starym Testamencie, podobne powtórzenia spotyka się częściej⁷⁶⁷.

Wyrażenie „w dniu tym” jest przez Rudolpha uważane za głosę, dlatego że nie ma żadnego konkretnego wskazania czasu⁷⁶⁸. Miała to być pierwotnie uwaga marginesowa, dotycząca w. 11b i wskazująca na to, że koronacja ma się dokonać „w tym samym dniu”. Następnie zaś wprowadzona została do 10b. Hipoteza ta wydaje się być jednak wątpliwa. Wyrażenie może mieć znaczenie eschatologiczne, jednakże w tym przypadku - według niektórych komentatorów - chodzi o wskazanie konkretnego momentu w czasie, którego obecnie nie jest się w stanie dokładnie sprecyzować (Ag 2,8)⁷⁶⁹. Sens może być jednakże głębszy. W „dniu tym” przyłączają się do JHWH narody (2,15), gładzona jest wina kraju (3,9-10). Można więc uznać, że mamy tu do czynienia przynajmniej z aluzją do wyobrażeń i oczekiwań związanych z tymi formułami w Księdze Zachariasza.

Z wziętego kruszcu prorok ma przygotować koronę. Termin **עֹטֶר** nie odnosi się nigdy do arcykapłańskiego nakrycia głowy⁷⁷⁰, tutaj zaś korona ma być umieszczona na głowie arcykapłana. Zastanawiające jest, że tekst nie zawiera słów **עַל רֶאֶשׁ**, a tylko **בְּרֶאֶשׁ**. Jest to wyrażenie nietypowe. W Biblii w połączeniu z czasownikiem **שִׁים** spotyka się prawie wyłącznie **עַל רֶאֶשׁ** (Ez 23,42; Za 3,5; 1 Mż 48,18; 2 Mż 29,6 itd.). A. S. van der Woude chce w wyrażeniu z Za 6,11b widzieć sens taki jak w wyrażeniu **לִפְנֵי**⁷⁷¹. Według niego arcykapłan nie byłby koronowany, chodziło tylko o wręczenie, powierzenie mu korony, która miała

⁷⁶⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 344-345.

⁷⁶⁶ Służy temu również zaimek osobowy 2 os. sg. masc. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 71; C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 343.

⁷⁶⁷ 1 Mż 37,10; 1 Sm 4,12n; 1 Krl 2,41-42; 2 Krl 4,32-33; 9,2; 10,21; Jr 46,20; Ez 7,6-7; 33,33; Hb 2,3; Dn 11,10; Ps 126,6. A. Petitjean, dz. cyt., s. 278.

⁷⁶⁸ W. Rudolph, dz. cyt., s. 127.

⁷⁶⁹ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 71. C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 344.

⁷⁷⁰ C. Schultz, **עֹטֶר**, Theological Wordbook of the Old Testament, t. 2, s. 662.

⁷⁷¹ A. S. Van der Woude, *Serubbabel und die messianischen...* s. 149-150.

być znakiem. A. S. van der Woude uważa, że tłumaczenie takie jest podpierane przez Za 3,8. Można tu znaleźć także pewne podobieństwo do akkadyjskiego wyrażenia *ina resi* o znaczeniu „przed”. Wyrażenie w Za 3,11b jest rzeczywiście nietypowe, nie można jednak przyjmować znaczenia, które stara się zaproponować van der Woude bez przytoczenia przekonujących dowodów. W Za 3,8 ma się do czynienia z zupełnie innym wyrażeniem, wydaje się więc, że fragment ten nie daje podstaw do tego rodzaju interpretacji. Użycie czasownika z przedimkiem **ב** w sensie „włożyć na głowę” jest rzadkie, lecz nie wyjątkowe dla Starego Testamentu. W znaczeniu tym spotyka się tę konstrukcję w Est 2,17.

Pojęcie **צמח** było już wyjaśniane. Słowa wyroczni odnosi się bardzo często do Zorobabela, ponieważ jemu przypadło zadanie odbudowy Świątyni (według wyroczni zawartych w wizji piątej Za 4,6ab-10a). Możliwe, że jest to aluzja do imienia Zorobabela („pęd Babilonu”). Bardzo ciekawe jest użycie czasownikowe **וּמִתְחַתִּי**. Sufiks pierwszego słowa odnosi się do Latorośli, podmiot czasownika może być natomiast nieokreślony⁷⁷². Dawid Kimchi widzi tu zapowiedź wzrostu znaczenia Zorobabela w porównaniu z jego obecną pozycją⁷⁷³. Raszi wydaje się dostrzegać w tym wyrażeniu stwierdzenie o pochodzeniu Zorobabela z królewskiego rodu⁷⁷⁴. J. Wellhausen twierdzi, że należy rozumieć to tak, iż Latorośl będzie założycielem dynastii⁷⁷⁵. F. Horst przypuszcza, że będzie on gwarantował urodzaj w kraju⁷⁷⁶. Rignell zauważa, że określenie **וּמִתְחַתִּי** odnosi się do miejsca⁷⁷⁷. W identycznej formie występuje ono w 2 Mż 10,23, gdzie posiada znaczenie konkretnego miejsca, w którym znajduje się dana osoba. Podobne znaczenie ma prawdopodobnie fragment Jr 38,9. Dlatego Rignell zgadza się z opinią D. E. Sellina twierdzącego, iż jest to z jednej strony nawiązanie do imienia Zorobabela, a z drugiej strony do zapowiedzi Jr 23,5n⁷⁷⁸. Pogląd ten bliski jest stanowisku Dawida Kimchi. Chodzi o zapowiedź wywyższenia Latorośli, wzrostu jego statusu na miejscu, pozycji, w której znajduje się obecnie. Taka interpretacja znajduje swoje potwierdzenie w kontekście. Ów wzrost, owo wywyższenie ma na celu przezwyciężenie problemów związanych

⁷⁷² Taki też sens oddają LXX i Vulgata.

⁷⁷³ **מִקְרָאוֹת גְּדוּלוֹת סֵפֶר תְּרֵי עֶשֶׂר**, dz. cyt., s. 268.

⁷⁷⁴ Tamże, s. 269. Raszi komentuje w sposób lakoniczny dwoma słowami: **מִזְרַע מְלֹכָה**.

⁷⁷⁵ J. Wellhausen, dz. cyt., s. 185.

⁷⁷⁶ F. Horst, dz. cyt., s. 231.223.

⁷⁷⁷ L. G. Rignell, dz. cyt., s. 226n.

⁷⁷⁸ D. E. Sellin, dz. cyt., s. 522. L. G. Rignell, dz. cyt., s. 227.

z odbudową Świątyni i z tego powodu ogłasza się, że Latorośl zbuduje Świątynię. Druga interpretacja możliwa również do przyjęcia to myśl o dynastii. W wypowiedziach z Księgi Jeremiasza, do których nawiązuje Księga Zachariasza, znajduje się jeden raz forma czasownikowa צמח w koniugacji hifil (Jr 33,15). Bóg sprawia, że Dawidowi rozkwita Latorośl. Sens całej perykopy wskazuje nie tylko na pojedynczego władcę, lecz także na dynastię. Można by więc przypuszczać, że i w Za 6 chodzić może o wskazanie na dynastię, którą zapoczątkować czy odnowić ma Latorośl⁷⁷⁹. W takim przypadku można przypuszczać, że podmiotem dla czasownika jest przyszły potomek Zorobabela. Na tej podstawie dałoby się wyjaśnić powtórzenie obietnicy o odbudowie Świątyni w 12bβ i 13a. W pierwszej wypowiedzi podmiotem jest potomek, w drugiej Latorośl. W tym przypadku pojawia się kolejny problem: czy Świątynię ma zbudować Latorośl, czy jego potomek? Można tę kwestię wyjaśnić, uznając 12bβ za głosę dodaną po tym, kiedy nadzieja odnosząca się do Latorośli nie została wypełniona. W tym przypadku trudno byłoby jednak zrozumieć, dlaczego ingerencja była tak nieznaczna. Dlatego - chociaż w tekście może chodzić o dynastię - wypowiedzi o budowie Świątyni należy odnieść do Latorośli, utożsamionego z Zorobabelem.

W. 13 rozpoczyna się powtórzeniem myśli z końca w. 12. Jest on jednakże skierowany już prawdopodobnie nie do Jozuego, lecz do szerszej publiczności. Charakterystyczne jest, że termin użyty na określenie Świątyni to היכל, a nie בית, jak ma to miejsce w Za 3,7 czy 4,9. Van der Woude twierdzi, że taki, a nie inny dobór słownictwa nie jest przypadkiem⁷⁸⁰. Zauważa on, iż nowa Świątynia czasów mesjańskich nazywana jest właśnie היכל (Tob 14,5; 1 Hen 90,28nn; 91,13; Jub 1,17; por. Mt 26,16 i paralelne). Dlatego nie może chodzić tu o Zorobabela i Świątynię, którą miał on odbudować, lecz o mesjasza i Świątynię czasu mesjańskiego. Niezależnie od tego, czy w Latorośli należy widzieć Zorobabela, czy nie, z całą pewnością należy rozumieć w określeniu היכל zwykłe sanktuarium jerozolimskie. Z tego, że literatura późniejsza preferowała określenie היכל w odniesieniu do nowego sanktuarium czasu ostatecznego, nie wynika, że Księga Zachariasza również w ten sposób używa tego terminu szczególnie, że w żaden sposób, w żadnym innym miejscu tego nie sugeruje. Rzeczownik היכל jest wielokrotnie używany w Biblii hebrajskiej na określenie sanktuarium w Jerozoli-

⁷⁷⁹ Podobnie uważają C. L. Meyers i E. M. Meyers, dz. cyt., s. 355-356.

⁷⁸⁰ A. S. Van der Woude, *Serubbabel und die messianischen...*, s. 151.

mie⁷⁸¹. Tradycja dotycząca Świątyni mesjańskiej jest zdecydowanie późniejsza. Wykorzystała ona jeden z biblijnych terminów odnoszących się do Świątyni.

Latorośl ma nieść chwałę (הוד). Rzeczownik ów oznacza „chwała”, „majestat”, „dostojęństwo” i jest używany w Starym Testamencie przede wszystkim w odniesieniu do króla (Jr 22,18; Ps 21,6; 45,4; Dn 11,21; 1 Krn 29,25) i Boga (Hab 3,3; Ps 8,2; 148, 13; Iz 30,30; Hi 37,22 itp.)⁷⁸². Majestat królewski wydaje się być darem godności i chwały JHWH (Jr 22,18; Ps 21,6; 45,4; Dn 11,21; 1 Krn 29,25, por. Syr 10,5)⁷⁸³. Określenie odnosi się jeszcze niekiedy do godności w ogóle i może być używane w odniesieniu do ludzi (4 Mż 27,20; Prz 5,9; Dn 10,8), narodu (Oz 14,7), zwierząt (Za 10,3; Hi 39,20) i roślin (Oz 14,7). Jednak w przypadku Za 6,13 chodzi z całą pewnością o majestat królewski. Czasownik ישב występuje często w połączeniu z terminem כסא, szczególnie w literaturze deuteronomistycznej (np. 1 Krl 1,13.17.20; 3,6; 8,20) i w Księdze Jeremiasza (13,13; 17,25; 22,2; 22,4), w których oznacza zasiadanie na tronie królewskim. Występuje we fragmencie Jr 35,15 mówiącym o Latorośli. Podobne wyobrażenia i tradycje wskazują na wspólne korzenie obu fragmentów. Także w Za 6,13ab chodzi z całą pewnością o sprawowanie władzy królewskiej. Interesujące jest wtrącenie czasownika ומשל, bowiem najczęściej po czasowniku ישב następują słowa „na tronie”. Z punktu widzenia gramatyki czasownik „i będzie rządził” powinien znajdować się po słowie כסא. Tekst hebrajski natomiast oddziałuje w ten sposób, że poprzez wtrącenie ומשל uwaga czytelnika skupia się na zapowiedzi, iż Latorośl będzie rządzić. Myśl ta została tutaj wyraźnie zaakcentowana.

Czasownik משל posiada znaczenie „władać”, „panować”⁷⁸⁴. Dotyczyć może władzy człowieka nad drugim człowiekiem (1Mż 3,16; 37,8; 2 Mż 21,8; 5 Mż 15,6; Joz 2,17), władzy człowieka nad stworzeniem (Ps 8,7), samokontroli (1 Mż 4,7; Ps 19,14; Prz 16,32), zarządzania i zawiadywania (1 Mż 24,2; Ps 105,21). Odnosi się także do władzy sprawowanej przez Boga (Iz 40,10; 63,19; Ps 22,29; 59,14; 66,7; 89,10; 103,19; 1 Krn 29,12; 2 Krn 20,6)⁷⁸⁵. W wielu przypadkach znaczenie tego terminu pokrywa się ze znaczeniem czasownika מלך

⁷⁸¹ Zob. 2 Krl 24, 13; 2 Krn 3,17; Jr 50,28; Ag 2,15.

⁷⁸² D. Vetter, הוד, THAT, dz. cyt., t. 1, s. 472-474.

⁷⁸³ Tamże, s. 473.

⁷⁸⁴ J. A. Soggin, משל, THAT, t.1, s. 930-933.

⁷⁸⁵ Tamże, s. 931-932.

⁷⁸⁶. Jest rzeczą charakterystyczną, że czasownik מָשַׁל użyty został tylko trzy razy w odniesieniu do królów z dynastii Dawida, w pozostałych przypadkach pojawia się czasownik מָלַךְ ⁷⁸⁷. C. L. Meyers i E. M. Meyers przypuszczają, iż jest tak dlatego, że królowie ci znacznie rozszerzyli zakres swojej władzy poza granice Judy. Tak więc pojęcie to wyrażałoby myśl o poddaniu konkretnych obszarów pod władzę danej osoby. Zauważyć można w tym przypadku paralełę z wypowiedziami o uniwersalnym panowaniu Boga nad wszystkimi królestwami (Iz 40,10; Ps 22,29; 59,14; 1 Krn 29,12). Jednakże J. A. Soggin doszukuje się innego powodu doboru tego czasownika. Zauważa on, że w Księdze Sędziów w dwóch miejscach występuje słowo מָשַׁל wtedy, gdy powinno być użyte מָלַךְ (Sdz 8,22n; 9,2) ⁷⁸⁸. Dochodzi on więc do wniosku, iż takie zastosowanie pojęcia odpowiadać musi myśli teologicznej Deuteronomisty, według której w czasach przedkrólewskich Izrael rządzony był teokratycznie, nie powinno być więc władców określanych mianem מָלַךְ. Możliwe jest także, że ten ostatni czasownik posiadał również negatywne konotacje, został w pewien sposób skompromitowany, gdyż instytucja królestwa rozwinęła się według Deuteronomisty w złym kierunku. Znamienne jest także to, iż w czasie wygnaniowo-powygnianiowym unika się stosowania rzeczownika מָלַךְ. Dlatego też w tekście Za 6,13 pojawiałby się termin posiadający jak najlepsze konotacje, odnoszący się do dobrych władców z dawnych czasów, do idealnego monarchy, którego obraz zarysowany jest w Psalmach, określający także sprawowanie władzy przez Boga. Użycie tego terminu w odniesieniu do owych trzech władców może być tłumaczone tym, że w późnym okresie rządy tych właśnie królów oceniane były pozytywnie. Salomon natomiast uchodził za budowniczego Świątyni.

W. 13a ma dużo wspólnego z wyrocznią Natana z 2 Sm 7,13 (por. 1 Krn 17,12) ⁷⁸⁹, która jest także cytowana w mowie Salomona podczas uroczystości poświęcenia Świątyni w 1 Krl 8,19 (2 Krn 6,9n). Podobne słownictwo spotyka się również w 1 Krl 5, 19 oraz 1 Krn 22,10. We wszystkich tych miejscach powtarza się zdanie **הוּא יְבַנֶּה בַּיִת**, przy czym w Za 6 Świątynia określona jest mianem **הַיֵּכָל**. Drugim powtarzającym się elementem jest rzeczownik **בָּנָא**, z tym że użyty może być on w różnych wariantach. W każdym razie jasne jest, że w. 13a

⁷⁸⁶ Tamże, s. 932.

⁷⁸⁷ Czasownik מָשַׁל odnosi się do Dawida, Salomona i Hiskiasza. Zob. C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 360.

⁷⁸⁸ J. A. Soggin, dz. cyt., s. 933.

⁷⁸⁹ Odpowiada mu fragment 1 Krn 17,12. Zob. W. A. M. Beuken, dz. cyt., s. 278-279.

uformowany został według starego, znanego cytatu. Bardziej dowolny jest wybór słów, ale dwa podstawowe elementy cytatu - Świątynia i tron - zostają całkowicie zachowane. Poselstwo zbawienia w Księdze Zachariasza 1-8 głosi, że stara przepowiednia Natana również po niewoli znajdzie swoje wypełnienie w tym, który jest Latoroślą, potomkiem Dawida⁷⁹⁰. Poprzez ową aluzję akcentuje się kontynuację Izraela powygnaniowego ze starym Izraelem. Użycie fragmentu wyroczni Natana jako cytatu tłumaczyć może także wprowadzenie wypowiedzi przez zaimkę osobowy ze spójnikiem וְהָיָה, będący pewnego rodzaju „cudzysłowem”⁷⁹¹. Jednocześnie zaimek ten przygotowuje wypowiedź o kapłanie.

W w. 13bα powiedziane jest, że również kapłan „będzie na tronie swoim”. Termin כִּסֵּא nie musi odnosić się wyłącznie do tronu królewskiego. Oznacza on „krzesło”, „stolec”. Znaczenie „tron” determinowane jest przez kontekst⁷⁹². Stwierdzenie, że kapłan będzie na tronie, nie musi oznaczać, że będzie on sprawował władzę królewską. W Starym Testamencie zasiadanie na tronie dotyczy również kapłanów (1 Sm 1,9; 4,13). Wyrażenie to może odnosić się do sprawowania urzędu. Jednakże paralelne zestawienie wypowiedzi w Za 6,13 wskazuje, że funkcja kapłana jest tak samo ważna jak funkcja króla. Jeden zasiada na tronie obok drugiego.

Między obydwoma reprezentantami ma być עֲצַת שְׁלוֹם. Pierwsze pojęcie posiada znaczenie „rada” oraz to, co z niej wynika, czyli „postanowienie” , „zamiar” (Ezd 10,8; Ps 14,6; 20,5; 1 Krn 12,20)⁷⁹³. Określenie עֲצַת związane jest także z terminologią mądrościową, Jr 18,18 pokazuje ścisły związek z terminem חֵכֶם⁷⁹⁴. Rzeczownik שְׁלוֹם charakterystyczny jest także dla ideologii królewskiej. Król miał wszak gwarantować pokój rozumiany zarówno jako stan szczęścia i pomyślności, jak i jako stan politycznego pokoju, czyli braku wojen (np. Ps 72)⁷⁹⁵. Jakie może być znaczenie owych pojęć w Za 6,13? Dawniej często wysuwano wniosek, iż pomiędzy Zorobabelem a Jozuem musiały istnieć nieporo-

⁷⁹⁰ Tamże, s. 280.

⁷⁹¹ Tamże, s. 281.

⁷⁹² Znaczenie tronu królewskiego dotyczy zdecydowanie mniejszej liczby miejsc występowania rzeczownika w Biblii Hebrajskiej. J. N. Oswalt, כִּסֵּא, *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 1, s. 448-449.

⁷⁹³ H.-P. Stähli, יָעַץ, *THAT*, t. 1, s. 748-783.

⁷⁹⁴ Tamże, s. 751.

⁷⁹⁵ Zob. A. P. Kluczyński, „*Księżę Pokoju*” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu*, Warszawa 2012, s. 6-62.176-189.

zumienia i konflikty⁷⁹⁶. Jednakże zapowiedź istnienia „rady pokoju” wcale tego nie implikuje. Związek obu pojęć ze sprawowaniem władzy zdaje się wskazywać na to, iż chodzi o coś więcej niż pokojowe odnoszenie się obu postaci do siebie nawzajem. Może chodzić o to, że obaj będą odpowiedzialni za sprawowanie władzy i to takiej, którą cechuje pokój.

Termin זכרון tłumaczy się najczęściej jako „pamiętka”. Spotyka się go w Starym Testamencie 24 razy wyłącznie w pismach z okresu wygnaniowo-powygnianiowego⁷⁹⁷. Niekiedy występuje on paralelnie do אָמָה (2 Mż 13,9; Jz 4,6n) i posiada znaczenie znaku mającego coś przypominać⁷⁹⁸. Termin używany jest (szczególnie w tradycji kapłańskiej) w odniesieniu do kultu na określenie znaku mającego przypominać urzeczywistnianą i uaktualnianą przeszłość⁷⁹⁹. W Za 6,14 chodzi jednak o pamiętkę, czyli upamiętnienie ofiary darczyńców i przede wszystkim koronacji, chodzi o pamięć o tym wydarzeniu. Dlatego wydaje się, że najbardziej analogiczne użycie rzeczownika זכרון spotkać można w 2 Mż 28,12.29; 30,16; 39,7; 4 Mż 10,10, natomiast największe podobieństwo zawarte jest zapewne w 4 Mż 31,54, gdyż tam pamiętką miał być dar złożony ze złota. Korona ma znajdować się w Świątyni. Wypowiedź przypomina fragment z Miszny Middot III,8, w którym powiedziane zostało, że na belkowaniu przedścionka przymocowane były złote łańcuchy, po których wchodzili młodzi kapłani i oglądali korony⁸⁰⁰. L. G. Rignell przytacza także przykład pewnej fenickiej inskrypcji z kolonii sydońskiej na Pireusie, pochodzącej z okresu przed 95 r. przed Chr. Zawiera ona wypowiedź o zdeponowaniu w Świątyni korony na pamiętkę niejakiego Szemabaala ben Magona, za jego zasługi przy budowie sanktuarium. Korona określona jest tam dokładnie tym słowem, co w Za 6,9-15.

W. 14 traktowany był nierzadko jako kontynuacja polecenia skierowanego do proroka w w. 10-12. Z uwagi na fakt, że uzupełnienie polecenia jest niespotykane w Starym Testamencie, niekiedy traktuje się w. 14 jako późniejszą glossę⁸⁰¹. W istocie jednak nie ma tam ani polecenia skierowanego do proroka, ani do darczyńców. Werset jest stwierdzeniem, że korona znajduje się w Świątyni i

⁷⁹⁶ J. Wellhausen, dz. cyt., s. 185; K. Marti, s. 421; D. E. Sellin, s. 523.

⁷⁹⁷ W. Schotroff, זכר, THAT, t. 1, dz. cyt., s. 509.

⁷⁹⁸ Tamże, s. 512.

⁷⁹⁹ Tamże, s. 517.

⁸⁰⁰ L. G. Rignell, dz. cyt., s. 236.

⁸⁰¹ Tak uważa K. Marti, s. 231; H. G. Mitchell, s. 421.

stanowi pamiątkę owych czterech mężczyzn, ponieważ są oni symbolami tych, którzy przynoszą skarby do Jerozolimy (Ag 2,7n; Iz 60,5-17). Nie można więc traktować wersetu jako glosy, gdyż nie chodzi tu o uzupełnienie polecenia. Dlatego też dalej następuje wypowiedź w. 15. Określenie רחוק występuje w pismach prorockich w zapowiedziach wyraźnej zmiany losu Izraela⁸⁰². W przypadku zapowiedzi nieszczęścia mowa jest wielokrotnie o nieszczęściu przychodzącym z daleka (Iz 5,26; 10,3; Jr 4,16; 5,15; Hb 1,8). Taki motyw występuje w mowie zawierającej przekleństwa (5 Mż 28,49). W stosunku do Izraela skierowana zostaje groźba udania się daleko poza kraj (Iz 6,12; Jr 8,19; Jr 27,10; Jo 4,6). Jednakże motyw ten spotykany jest także w prorockich zapowiedziach szczęścia, których znaczenie jest zupełnie przeciwstawne, a mianowicie Bóg sprowadza z daleka szczęście, zbawienie dla ludu czy też wybawiciela (Iz 46,11; Jr 31,3). Niemniej jednak najczęściej w zapowiedziach zbawienia mowa jest o sprowadzeniu z powrotem ludu Bożego z oddali (Iz 43,6; 49,12; 60,4.9.; Jr 30,10; 46,27). H. G. Reventlow sugeruje, że w tym przypadku może chodzić również o narody, dlatego że termin ten może odnosić się w sensie pozytywnym do pogan (Iz 49,1; 5 Mż 13,8) oraz że w literaturze powygnaniowej nierzadko przewija się myśl o udziale narodów w społeczności z Bogiem, przyłączeniu się wielu narodów do Boga (Za 2,15; 8,20-23; Ag 2,6-9)⁸⁰³. Kontekst jednostki, szczególnie w. 14 każe myśleć najprawdopodobniej o diasporze, niemniej jednak nie należy wykluczać jakiegos udziału narodów. Wskazywać na to może następująca dalej formuła rozpoznania posłannictwa prorockiego. Na pierwszym miejscu spotyka się myśl o wspomózeniu odbudowy. Dalej następuje formuła rozpoznania posłannictwa prorockiego, którą spotyka się jeszcze w kluczowych miejscach księgi: w tekstach zapowiadających sąd nad narodami (2,13), w wersecie przepowiadającym przyłączenie się narodów do JHWH (2,15) oraz w wyroczni dotyczącej Zorobabela, a zapowiadającej dokończenie odbudowy Świątyni (4,9). Formuły te mogą wskazywać na pewien schemat: JHWH dokonuje sądu nad narodami, wiele narodów przyłącza się do Niego, Świątynia zostaje odbudowana. Obietnica zostaje powtórzona w Za 6,15a, jednocześnie jednak przekazuje nowe treści, a mianowicie, że z oddali przyjdą ludzie, aby brać udział w budowie przybytku. Jest to bezsprzecznie diaspora judejska, jednakże łącznie z narodami. Przyjście z daleka i udział w budowie są równoznaczne ze zbliżeniem się, z przyłączeniem się do JHWH.

⁸⁰² J. Kühlewein, רחוק, THAT, t. 1, s. 770.

⁸⁰³ H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 73.

Formuła $\text{וְהָיָה אִם־שָׁמַעְתִּים תִּשְׁמְעוּן בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם}$ przypomina język i teologię Deuteronomium. Podobna formuła wprowadza obiecywane w Księdze Deuteronomium błogosławieństwa (5 Mż 28,1), w ujęciu negatywnym natomiast - przekleństwa (5 Mż 28,15)⁸⁰⁴. W Pięcioksięgu spotyka się również szereg innych fragmentów, w których występuje podobna, jeśli nie identyczna fraza (2 Mż 15,26; 3 Mż 26,14; 5 Mż 11,13). Dotyczy ona teologii przymierza. Dochowanie przymierza, posłuszeństwo ma przynieść określone dobra materialne. Podobne nawiązanie do teologii przymierza znajduje się w Ag 1,12, gdzie posłuszeństwo głosowi Boga prowadzi do podjęcia odbudowy Świątyni i ma zaowocować błogosławieństwem (2,18n). W Za 6,15 znaleźć można przekształcenie koncepcji Księgi Aggeusza. Posłuszeństwo ludu ma zaowocować tym, że Świątynia zostanie odbudowana i wcielona zostanie w życie idea dwuwładzy⁸⁰⁵. Warunek ten wydaje się pozostawać w napięciu do całości jednostki (w. 9-15a). Wyrocznie proroka są obietnicami, czynność symboliczna jest znakiem mającej nastąpić realizacji obietnic. W. 15 uwiarygadnia zrealizowanie się obietnicy przez formułę rozpoznania posłannictwa prorockiego. Dlatego też formuła nawiązująca do teologii przymierza, ale stawiająca wszystko pod warunkiem posłuszeństwa wydaje się być nie na miejscu. Znajdujemy więc kolejne potwierdzenie tezy, że w. 15b jest późniejszym dodatkiem.

Jakie znaczenie ma koronacja arcykapłana? Trudno jest zaakceptować dziewiętnastowieczne koncepcje głoszące, iż w pierwotnym kształcie jednostki mowa była o koronacji Jozuego i Zorobabela. Teza ta jest całkowicie niemożliwa do weryfikacji. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o koronację symboliczną. W przeciwnym przypadku trudno wytłumaczyć, dlaczego korona miałaby zostać na pamiątkę w Świątyni. Również trudne do przyjęcia jest, że w ówczesnych warunkach politycznych, w obecności perskich oddziałów okupacyjnych możliwe było przeprowadzenie koronacji potomka dynastii Dawidowej⁸⁰⁶. Koronacja arcykapłana jest zapowiedzią nastania dwuwładzy króla i kapłana. Nie wydaje się, aby Jozue został koronowany w zastępstwie Zorobabela.

Zapowiedź zbudowania Świątyni przez Latorośl pozwala na wyznaczenie *terminus ad quem* powstania jednostki. Jest to rok 515, czyli data zakończenia

⁸⁰⁴ Por. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 73.

⁸⁰⁵ C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 366.

⁸⁰⁶ Zob. K. Koch, *Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart 1988, s. 167.

budowy Świątyni. P. R. Ackroyd sugerował, że koronacja miała miejsce jeszcze przed przybyciem Zorobabela do Jerozolimy⁸⁰⁷. W ten sposób wyjaśnia on problematykę koronowania Jozuego, a nie Zorobabela. Jednakże za takim datowaniem koronacji nie przemawiają żadne poważne argumenty. Krytyka literacka wskazuje na to, iż fragment nie należał pierwotnie do kompleksu wizji i został dodany wtórnie. Oczywiście nie świadczy to o późniejszym powstaniu, lecz paralela wyroczni 6,12-13 z wyroczniami Za 4,6aß-10a wydaje się wskazywać na ich późniejsze pochodzenie niż pierwotny kompleks siedmiu wizji. Przeciwnie opinii Ackroyda przemawiają także słowa z Ne 12,4.16, wedle których Iddo (ojciec lub dziadek proroka) i Zachariasz przybyli do Jerozolimy razem z Zorobabelem. P. R. Ackroyd rozwiązuje ten problem w taki sposób, że zakłada, iż ceremonia mogła mieć miejsce w Babilonii. O ile jednak można rozwiązać problem glosy z 6,10bγ, datując ją na czas zdecydowanie późniejszy, już po powrocie z wygnania, to i tak istniałaby pewna niezgodność z w. 14, który w takim przypadku musiałby zostać potraktowany jako dodatek⁸⁰⁸. Teorię P. R. Ackroyda należy więc uznać za nieprawdopodobną.

3.4.3. Podsumowanie

Jednostka rozpoczyna się formułą pojawienia się słowa (w. 9), co jest typowe dla jej formy czynności symbolicznej. W. 10 i 11 zawierają polecenie przeprowadzenia czynności symbolicznej. Prorok ma wziąć złoto i srebro od przedstawicieli wygnańców, udać się do domu Jozjasza syna Sofoniasza, sporządzić koronę i włożyć ją na głowę arcykapłana Jozuego. Występujące w poleceniu (w. 10) określenie „w dniu tym” wyznacza zapewne określony czas, w którym czynność ma być wykonana. Jednak fakt, iż w innych miejscach księgi słowa te posiadają głębsze znaczenie⁸⁰⁹, nadaje tej czynności szczególną wartość i znaczenie. W. 12a jest wprowadzeniem do wyroczni. Zaczynają się one przedstawieniem Jozuemu Latorośli i obietnicą jego wywyższenia, polegającego na zrealizowaniu zadania odbudowy Świątyni, otrzymaniu królewskiej godności i chwały, zasiadaniu na tronie i sprawowaniu władzy (w.12-13a). W. 13ba traktuje natomiast o arcykapłanie, który też ma zasiadać na tronie, by sprawować

⁸⁰⁷ P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 198nn.

⁸⁰⁸ A. S. Van der Woude, *Serubbabel und die messianischen Erwartungen...*, s. 149.

⁸⁰⁹ Za 2,15; 3,9-10.

swój urząd. Przy czym termin użyty na określenie panowania i władania zdaje się mieć jak najlepsze konotacje, odnosi się bowiem do dobrych władców z dawnych czasów i przypomina obraz idealnego władcy zarysowany w Psalmach. Panowanie króla odpowiadać będzie niejako władzy Boga. Jego pozycja ma być równa pozycji arcykapłana. Nie jest on mu w żaden sposób podporządkowany. Wydaje się, że do obu należą prerogatywy władzy, w. 13b β mówi bowiem o mającej panować między nimi „radzie pokoju”. Korona, która posłużyła koronowaniu arcykapłana, ma zostać złożona w Świątyni jako „pamiątka” wydarzenia i upamiętnienie ofiary darczyńców. Możliwe, że symbolizują oni tych, którzy przynoszą skarby do Jerozolimy. Na takie rozumienie wskazywać może również wypowiedź z 15a α mówiąca o przyjsciu ludzi z daleka w celu wzięcia udziału w odbudowie Świątyni. Słowa te odnosić się mogą do Izraelitów, jak i do pogan. Udział w budowie, bycie blisko, sugerować może zbliżenie się do Boga (por. Za 2,15, w którym to fragmencie znajduje się także formuła rozpoznania prorockiego). W. 15b posiada wiele cech wspólnych z tradycjami Deuteronomium i nawiązuje do teologii przymierza. Jest to późniejsza glosa pozostająca w pewnym napięciu do wymowy całości, a w szczególności do poprzedzającej ją formuły rozpoznania posłannictwa prorockiego. Fragment ten uzależnia zrealizowanie się obietnic od posłuszeństwa ludu.

Należy zwrócić jednak uwagę na to, że wyrocznie wydają się traktować o diarchii, mówią o władzy króla oraz kapłana, chociaż więcej miejsca poświęcono królowi. W wyroczniach nie pojawiają się imiona ani Jozuego, ani Zorobabela. Tak więc jak istnieje problem polegający na utożsamieniu Zorobabela z Latoroślą, tak też nie wiadomo, czy można utożsamić Jozuego z kapłanem. Wydaje się, że wyrocznie w swoim sensie nie odbiegają od wymowy wizji rozdziału czwartego, zinterpretowanej przez wyrocznie włączone wtórnie (6a α -10b). Również one zawierają program podwójnej reprezentacji wspólnoty. Koronacja Jozuego nie wydaje się być symbolem koronacji Zorobabela, nie chodzi też o koronację Jozuego, lecz o znak, symbol zrealizowania się idei dwuwładzy. Dotyczy to nie tylko rządów Latorośli, ale zasiadania obydwu na tronie, sprawowania „rady pokoju”. Rzuca się w oczy także fakt, że akcentowana jest tutaj przede wszystkim odbudowa Świątyni, zapowiedź jej zbudowania przez Latorośl jest bowiem powtórzona. Jak zauważył R. Lux, treść jednostki stoi w sprzeczności do wypowiedzi Deuteroizajasza, który przynosił królewskie prerogatywy na obcego władcę – Cyrusa (Iz 44,28; 45,1), czy wcześniejszych słów Jeremiasza, nazywającego Nabuchodonozora sługą JHWH (עבד, Jr 27,6;

43,10)⁸¹⁰. Za to występuje zgodność z prawami królewskimi w Księdze Deuteronomium (5 Mż 17,14-20), gdzie czytamy, że istnieje zalecenie, aby królem ustanowić kogoś spośród „twoich braci”, czyli Izraelitę.

Jednostka zawiera zapowiedź restauracji Izraela przedstawianą przez symboliczną czynność koronowania arcykapłana, polegającą na odnowieniu kultu, przywróceniu monarchii i zaistnieniu pokojowej władzy dwóch reprezentantów narodu – kapłana i króla.

3.5. Końcowe wyrocznie zbawienia

Rozdziały Za 7-8 zawierają różnego rodzaju wyrocznie prorockie. W rozdziale siódmym i w części rozdziału ósmego poruszana jest kwestia dni postnych, a także historii i przyczyn nieszczęścia, które spadło na lud (7,1-14; 8,18-19)⁸¹¹. Rozdział ósmy (za wyjątkiem wspomnianego wyżej fragmentu 8,18-19) składa się natomiast z kilku wyroczni zapowiadających zbawienie. Jest on otwierany formułą pojawienia się słowa. Wyrocznie prorockie zapowiadające zbawienie wprowadzane są natomiast przez formuły posłańca, które znajdują się w w. 2, 3, 4, 6, 7, 9, 14, 20, 21. Między innymi dlatego nierzadko rozdział ten dzielony jest na niewielkie jednostki znajdujące się w 8,2; 3; 4-5; 6; 7-8; 9-13; 14-17; 18-19; 20-22⁸¹². Jednakże wówczas wyrocznia z 8,2 mówiłaby bardzo ogólnie o gorliwości JHWH, natomiast nic o jej konsekwencjach. Podobnie w. 3 zapowiadający powrót Boga do Jerozolimy nie miałby rozwinięcia. Z tego powodu wydaje się, że należałoby dłuższe fragmenty potraktować jako koherentną jednostkę⁸¹³. W takim przypadku należałoby podzielić rozdział na następujące części:

⁸¹⁰ R. Lux, dz. cyt., s. 513.

⁸¹¹ T. Tułodziński zwraca uwagę na podobieństwa między Za 7 a kazaniem lewickim Za 1 (T. Tułodziński, dz. cyt., s. 120nn). Oczywistym jest, że prorok, pierwotny autor Księgi Zachariasza 1-8, nie mógł się wzorować na kazaniu lewickim, dlatego też aranżacja wyroczni może być przypisana późniejszemu redaktorowi.

⁸¹² Tak np. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 78-85.

⁸¹³ R. Lux wysuwa przypuszczenie, że wyrocznie były pierwotnie wygłaszane ustnie przez proroka, a formuły posłańca służyły rytmicznej przekazu (R. Lux, dz. cyt., s. 604).

- 8,1 Wprowadzenie
- 2-8 Powrót Boga na Syjon i jego skutki
- 9-13 Z przekleństwa w błogosławieństwo
- 14-17 Pouczenia
- 18-19 Odpowiedź dotycząca postu
- 20-23 Lud Boży i narody

Jak pokaże to zamieszczona niżej analiza, wyrocznie Za 8 nawiązują do różnych tematów poruszanych we wcześniejszych rozdziałach⁸¹⁴.

3.5.1. Zapowiedź powrotu Boga na Syjon. Za 8,1-8

Tłumaczenie pierwszej jednostki rozdziału ósmego wraz z wprowadzającym w. 1 przedstawia się w sposób następujący:

8,1. I stało się słowo JHWH mówiące:

2. Tak mówi JHWH Zastępów:

Żywię w kwestii Syjonu wielki zapal i gniewem wielkim pałam z jego powodu.

3. Tak mówi JHWH:

Wracam na Syjon i zamieszkam w środku Jerozolimy.

I będzie się nazywać Jerozolima miastem wiernym, a góra JHWH Zastępów górą świętą.

4. Tak mówi JHWH Zastępów:

⁸¹⁴ T. Tułodziecki pisze o konkluzyjnym charakterze rozdziału i omawia nawiązania do wcześniejszych fragmentów Księgi Zachariasza. Zob. T. Tułodziecki, dz. cyt., s. 125-134. E. Assis uważa, że wyrocznie rozdziału ósmego – mimo że luźno ze sobą związane – przedstawiają razem program odnowy Izraela. Traktują one najpierw o powrocie Boga na Syjon i jego konsekwencjach – powodzeniu i bezpieczeństwie miasta. Następnie znajduje się w nich rozwinięcie teologii odkupienia, zapowiedź „wyratowania” ludu z diaspory, odnowy relacji ludu z Bogiem, przypomnienie grzesznej przeszłości pełniące funkcję ostrzeżenia (stąd potem wezwanie do właściwego postępowania) i w końcu – jako dopełnienie – uznanie roli Boga i Jerozolimy przez narody. Zob. E. Assis, *המבנה של זכריה ח ומשמעותו*, w: *זר רימונים מוקדשים מחקרים*, w: *המבנה של זכריה ח ומשמעותו*, red. M. Avioz, E. Assis, Y. Shemesh, Atlanta 2013, s. 274-284.

Jeszcze będą siedzieć staruszkowie i staruszki na ulicach Jerozolimy i każdy (będzie miał) laskę w rękę z powodu (swoich) licznych dni.

5. A ulice miasta będą wypełnione chłopcami i dziewczętami bawiącymi się na jej ulicach.

6. Tak mówi JHWH Zastępów:

Gdyż (jeśli) będzie to za cudowne w oczach reszty tego ludu i w dniach tych.

(Czy) również w moich oczach będzie to za cudowne? – wyrocznia JHWH Zastępów⁸¹⁵.

7. Tak mówi JHWH Zastępów:

Oto ja ratuję swój lud z ziemi wschodniej i z ziemi zachodzącego słońca.

8. I przywiodę was, i będą mieszkać w środku Jerozolimy, i będą mi ludem, a ja będę ich Bogiem w prawdzie i sprawiedliwości.

Treściowy podział fragmentu przedstawia się następująco:

1 Wprowadzenie – formuła pojawienia się słowa

2 Formuła posłańca + gorliwość JHWH o Syjon

3-5 Powrót JHWH na Syjon

3a Formuła posłańca + powrót JHWH na Syjon

3b-5 Konsekwencje powrotu JHWH

3b Nowe nazwy Jerozolimy i Syjonu (miasto wierne i góra święta)

4 Formuła posłańca + staruszkowie na ulicach miasta – zapowiedź sędziwego wieku mieszkańców

5 Ulice pełne bawiących się dzieci

6 Formuła posłańca + pytanie o cudowność zapowiadanych wydarzeń

7-8 Ratunek z diaspory

7 Formuła posłańca + zapowiedź wyratowania ludu ze wschodu i zachodu

8 Przyprowadzenie (ludu) i zamieszkanie w Jerozolimie + formuła przymierza

⁸¹⁵ W jednym manuskrypcie z Qumran (4 QXII^e) partykuła ׀a poprzedzona jest przez ׀n pytajne. Podobnie – jako pytanie – oddają ostatni człon wersetu tłumaczenia LXX i Vulgaty. Niemniej jednak należy opowiedzieć się za lekcją TM ze względu na przeważającą liczbę świadectw zewnętrznych. TM jest zrozumiały i sensowny.

W. 1 stanowiący wprowadzenie zawiera jedyną w jednostce formułę pojawienia się słowa. Same wyrocznie rozpoczynają się w w. 2 stwierdzającym, że uczuciem, którym JHWH darzy Syjon, jest zazdrość (hebr. קנאה), ale także gniew (hebr. חמה). Pierwsze pojęcie oznacza „żarliwość”, „gorliwość”, „zapał”, „zazdrość”, natomiast czasownik קנא ma znaczenie „pałać”, „żyć żarliwością”, „być zazdrosnym”⁸¹⁶. W większości przypadków „zazdrość” w Biblii hebrajskiej odnosi się do Boga, jest wręcz jego przymiotem. Bóg nazywany jest אל קנאה (2 Mż 20,5; 34,14; 5 Mż 5,9), a sam przymiotnik występuje paralelnie względem przymiotnika קדוש w Joz 24,19. Częściej w Starym Testamencie Bóg zwraca się w swojej gorliwości przeciwko grzesznemu ludowi, ale również gorliwość Boga może go prowadzić do działania na rzecz swojego ludu⁸¹⁷. W przypadku wypowiedzi z Księgi Zachariasza istotne jest, że chodzi wprawdzie o troskę o Syjon, a dopiero w dalszej kolejności o lud⁸¹⁸. Tak więc predykat Boga dotyczący jego gorliwości wiązany jest tu z Syjonem. Fragment ten nawiązuje do klasycznej teologii Syjonu, wedle której Bóg związany był ze Świątynią i z miastem Jerozolimą. Tak jak według wielu tekstów biblijnych Syjon miał być przez Boga wybrany (Za 1,17; Ps 78,68; 132,13), tak w tym przypadku Boże związanie z Syjonem jest wręcz zakotwiczone w naturze Boga. Z tego powodu też Bóg pała gniewem na narody krzywdzące Syjon i Jerozolimę⁸¹⁹. Pojęcie חמה posiada znaczenie wielkiego, zapalczego gniewu⁸²⁰. Według wielu tekstów biblijnych gniew Boży wybuchał przeciwko Izraelowi z powodu złamania przymierza i przykazań (2 Krl 22,13; Jr 4,4; 6,11; 7,20; Ez 5,15; 6,12; 7,8)⁸²¹. Tym razem po katastrofie, która spotkała lud Boży i Syjon, gniew Boży kieruje się przeciwko narodom. Mamy więc do czynienia ze zmianą adresata Bożego gniewu, z odwróceniem klątwy. Lakoniczna zapowiedź z w. 2 przekazuje zatem dwie myśli. Po pierwsze zapowiada odwrócenie klątwy i zmianę

⁸¹⁶ Zob. znaczenie w G. Sauer, קנאה, THAT, t. 2, s. 647-650.

⁸¹⁷ Tamże, s. 647.

⁸¹⁸ Chociaż oczywiście pojęcie Syjonu może oznaczać zarówno miejsce, miasto, jak i jego mieszkańców (Iz 3,16-17; 4,4; Jr 14,19; Tr 4,2; Ps 69,36).

⁸¹⁹ Nie jest to wyartykułowane wprost, ale w ten sposób należy rozumieć zdanie חמה לְהַקְנִיחַ, gdzie ostatni wyraz powinien mieć znaczenie „z jego (Syjonu) powodu”. Zob. H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 78;

⁸²⁰ Zob. znaczenie w *Wilhelm Gesenius hebräisches...*, dz. cyt., s. 363-364.

⁸²¹ R. Lux, dz. cyt., s. 608.

losu ludu, a po drugie uzasadnia to Bożym przywiązaniem do Syjonu zakorzenionym wręcz w naturze Boga, w jego „żarliwości”.

W. 3-4 zapowiadają powrót JHWH do Jerozolimy, a także przedstawiają pozytywne konsekwencje tego powrotu. W. 3a zapowiada powrót JHWH na Syjon. Temat ten pojawiał się już w Księdze Protozachariasza w sposób pośredni, np. w zapowiedzi wzniesienia domu dla JHWH (Za 1,16), ale powrót Boga zapowiadany był wprost w wyroczniach z rozdziału drugiego (Za 2,14-17). Podobnie jak w tym ostatnim przypadku, również i w rozdziale ósmym znajduje się nawiązanie do starotestamentowych wyobrażeń o bóstwie opuszczającym swoją świątynię i powracającym do niej, w którym to przypadku powrót miał skutkować powrotem i błogosławieństwem⁸²². Powrót zapowiadany jest za pomocą pf. praes., co ma przekonywać o bliskiej realizacji zapowiedzi. Jak zauważa R. Lux, mowa o powrocie JHWH i zamieszkaniu pośród Jerozolimy jest zapowiedzią końca doświadczania nieobecności Boga⁸²³.

Określenie Jerozolimy mianem „miasta wiernego” (hebr. עִיר־אֵמֶת) przypomina Iz 1,21.26, gdzie znajduje się najpierw skarga, że „miejscowość wierna” (קִרְיָה נְאֻמָּה) stała się nierządnicą z powodu panującego tam bezprawia (w. 21). W przyszłości natomiast ten tytuł ma zostać miastu przywrócony. Stanie się to wtedy, gdy miastu przywróceniu zostaną sędziowie i doradcy „jak na początku”. Rozdział pierwszy Księgi Izajasza ostatecznie uformowany został w czasach wygnaniowych, a zapowiedź z 1,26 pochodzi najprawdopodobniej z okresu wygnaniowo-powygnaniowego⁸²⁴. Najprawdopodobniej fragmenty są ze sobą powiązane, zwłaszcza, że określenie miasta za pomocą wyrazu zbudowanego na rdzeniu אָמַן występuje tylko w tych dwóch fragmentach biblijnych⁸²⁵. Oba teksty nawiązują do teologii Syjonu, której podwaliny mogą być nawet kananejskie, ale trudno powiedzieć, czy należały do niej określenia budowane na rdzeniu אָמַן⁸²⁶. Nazwanie Jerozolimy miastem wiernym przywodzi na myśl miasto,

⁸²² Por. podrozdział 3.3.4.2.

⁸²³ R. Lux, dz. cyt., s. 610.

⁸²⁴ Inaczej uważa H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 1-12*, Neukirchen-Vluyn 1980, s. 58.65-67. Wedle komentatora od Izajasza pochodzą w. 21-26, a w. 27-28 są późniejsze. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że i zapowiedź zbawienia Jerozolimy należy do późniejszego redaktora.

⁸²⁵ W Iz 28,16 znajduje się stwierdzenie o położeniu na Syjonie kamienia. W wypowiedzi tej pojawia się imię własne צִיּוֹן oraz ptp. hif. od czasownika אָמַן.

⁸²⁶ Możliwe, że w przedizraelskiej Jerozolimie czczono bóstwo o imieniu Sedek. Osoby związane z Jerozolimą nierzadko noszą imiona teoforyczne związane tym imieniem

w którym panuje szeroko rozumiana sprawiedliwość i błogosławieństwo, z tym że – jeśli weźmiemy pod uwagę wypowiedzi z pierwszego rozdziału Księgi Izajasza – owa wierność w większym stopniu charakteryzuje postawę ludu w przeciwieństwie do następnej części wersetu mówiącej o Syjonie⁸²⁷.

Druga część wersetu zapowiada nazwanie góry JHWH świętą górą. Świętość Syjonu wynikała nie ze szczególnego charakteru miejsca, ale z faktu Bożego wyboru i jego obecności w tym miejscu. Nazwa „góra święta” implikuje więc Bożą obecność i stanowi konsekwencję powrotu JHWH na Syjon. Zapewne rację ma H. G. Reventlow, który pisze, że to powrót JHWH na Syjon skutkuje przemianą miasta – w tym mieszkańców – oraz świętością góry Bożej. Wiązanie Syjonu ze świętością jest typowe dla teologii Syjonu i częste w Starym Testamencie (np. Iz 27,13; 48,2; 52,1; Jr 31,23).

W. 4-5 mówią o konsekwencjach powrotu Boga dla Jerozolimy. Według Starego Testamentu długie życie, osiągnięcie podeszłego wieku było znakiem błogosławieństwa (1 Mż 35,29; 50,22-26; Hi 42,16; Iz 53,10). Duża liczba starszych osób wskazuje także na bezpieczne życie w obrębie miasta. Również dzieci są błogosławieństwem (Ps 127,3; Hi 53,10) i gwarantują przyszłość ludu. Obraz rysowany przez zapowiedź mówi zarazem o pewnej beztrosce. Starszowie siedzący na ulicy i bawiące się dzieci robią to, co powinni, żyjąc szczęśliwym życiem: ani głód nie zmusza ich do pracy i żebrania, ani wojna do szukania schronienia i ucieczki. Krótka wypowiedź o osobach starszych i dzieciach zapowiada więc mające nadejść wszechstronne błogosławieństwo dla Jerozolimy.

W. 6 rozpoczyna się formułą posłańca, po której padają słowa o cudowności zapowiadanych wydarzeń w oczach reszty ludu i w oczach Bożych. Kończy się on formułą wyroczni, co jest pewną cezurą. W. 6 podsumowuje więc wypowiedź z wersetów wcześniejszych. Najprawdopodobniej zdanie jest pytaniem i stanowi odpowiedź na niewiarę Judejczyków współczesnych prorokowi. Przymiotnik נִלְאָה oznacza „cudowny”, „nadzwyczajny” i „niemożliwy”, coś, co trudno pojąć i sobie wyobrazić⁸²⁸. Jeżeli zapowiadana przyszłość wydaje się ludowi niemożliwa, nie musi wynikać z tego, że Bóg nie jest w stanie zrealizować swo-

(np. Melchisedek, Sadok, Adonisedek, zob. Ps 110; 1 Mż 14,18-19; 2 Sm 8,17; 1 Krl 1,7-8,34). W judzkiej adaptacji miasto zaczęto łączyć ze sprawiedliwością. Zob. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, s. 290.

⁸²⁷ K. Elliger, dz. cyt., s. 139;

⁸²⁸ R. Lux, dz. cyt., s. 616. Zob. także znaczenie w *Wilhelm Gesenius Hebräisches...*, s. 1051-1052.

ich obietnic. W wersecie mówi się o reszcie ludu. Termin שארית jest rzadki w Księdze Zachariasza 1-8, występuje w niej bowiem tylko w 8,6 i dwa razy w 8,11. W Księdze Aggeusza rzeczownik pojawia się we wtórnych wersetach, charakterystycznych dla tak zwanej redakcji kronikarskiej (Ag 1,12.14; 2,2). Niewykluczone więc, że i tutaj w. 6 jest wtórny.

Kolejny nowy temat pojawia się w w. 7-8. Jest to zapowiedź sprowadzenia ludu z niewoli. W wyroczniach Za 2,10-11 znajduje się wezwanie do ucieczki z Mezopotamii i przybycia na Syjon. W wyroczniach 8,7-8 osobą, która sprowadza, „ratuje” lud z diaspory, jest sam Bóg. Czasownik יָשַׁע ma znaczenie „ratować”, „wyzwalać” i dotyczyć może ratunku z różnego rodzaju nieszczęść. Zawsze odnosi się do konkretnego, widzialnego wybawienia i bardzo często określa tak działanie Boga wobec Izraela⁸²⁹. W literaturze prorockiej wyrażana jest myśl, że jedyną osobą, która może prawdziwie pomóc jest JHWH (Jr 2,27-28; 8,20; Iz 45,17.20.22; 46,7)⁸³⁰. Sprowadzenie ludu z niewoli rozumiane jest jako wybawienie. Ciekawe, że czasownik יָשַׁע tylko raz (w formie ptp. hif.) występuje jako określenie wyprowadzenia ludu z Egiptu (Oz 13,4). Dlatego też nie wydaje się, abyśmy w tym stwierdzeniu mieli do czynienia z nawiązaniem do wyjścia z Egiptu. Raczej zapowiadane jest Boże zbawienie, sprowadzenie ludu do Jerozolimy, ponieważ Bóg też będzie w niej mieszkał. Zwrot בתוך ירושלם występuje w Za 8,3 i 8,8 pełniąc funkcję inkluzji. Powrotowi JHWH na Syjon odpowiadać będzie sprowadzenie ludu z diaspory do Jerozolimy. Wyrażenie z w. 7 מִצָּרָיִם מִצָּרָיִם מִצָּרָיִם występuje zarówno w Starym Testamencie (Ml 1,11; Ps 50,1; 113,3), jak i w kulturach ludów ościennych i w ościennych językach. W Biblii hebrajskiej chodzi o władzę Boga nad całym światem i nad wszystkimi narodami. Podobnie też w innych bliskowschodnich kulturach wyrażenie miało podkreślać władzę konkretnych bóstw lub ludzi nad całym światem⁸³¹. Posłużenie się tym wyrażeniem nie tylko ma wskazać na kraje, w których może znajdować się judejska diaspora, ale także wyrażać ideę mocno obecną w kompleksie wizji, wedle której cały świat jest poddany Bogu. Jednostka zamykana jest przez formułę przymierza, potwierdzającą istnienie relacji między Bogiem a ludem. Formuła ta została jednak uzupełniona stwierdzeniem, wedle którego owa relacja będzie istniała „w prawdzie i sprawiedliwości” (hebr. באמת ובצדקה). Zapewne znajduje się tu znowu nawiązanie do w. 3, w którym to Jerozolima

⁸²⁹ Zob. znaczenie w F. Stolz, יָשַׁע, THAT, t. 1, s. 785-790.

⁸³⁰ Tamże, s. 788-789.

⁸³¹ R. Lux, dz. cyt., s. 620.

określona została mianem עיר־האמת. Podobnie jak w przypadku słów בתוך ירושלים mamy tu do czynienia z inkluzją. Jednakże zarazem obecna jest idea łącząca przymierze ze Świątynią⁸³². W kontekście wypowiedzi Księgi Zachariasza relacja przymierza między Izraelem a Bogiem opierać się ma na zamieszkiwaniu w ziemi: ludu, który został wyratowany z diaspory i Boga w swojej Świątyni w Jerozolimie. Idea ta bliska jest teologii dokumentu kapłańskiego (3 Mż 26,11-12; Ez 37,26-27)⁸³³.

3.5.1.1. Podsumowanie

Jednostka zapowiada wszechstronne zbawienie Izraela wynikające z Bożego związku z Syjonem. Klątwa, która dotykała Izraela, ma zostać odwrócona, Boży gniew, który dotykał wcześniej Izrael, spadnie zaś na narody gnębiące Boży lud. Przyszłe zbawienie uzasadniane jest Bożą gorliwością, jest wręcz zakorzenione w jego naturze i w Bożym przywiązaniu do Syjonu. Z tego powodu Bóg powróci na Syjon, co skutkować będzie przemianą miasta, doświadczaniem Bożej obecności i świętością Syjonu. Konsekwencje dla samego miasta będą bardzo znaczące – życie w mieście będzie bezpieczne, beztrioskie, obfite i długie (w. 4-5). Fragment kończy się nawiązaniem do początku jednostki, a konkretnie do zapowiedzi powrotu JHWH na Syjon. Kolejną konsekwencją powrotu Boga na Syjon będzie zbawienie ludu, polegające na sprowadzeniu go do Jerozolimy. Zapowiedź ta podkreśla wszechmoc Boga i jego władzę nad całym światem. Po tym czynie Boga za pomocą formuły przymierza zapowiadane jest przymierze Boga i Izraela, zaś mowa o prawdzie i sprawiedliwości łączy w sobie tradycje Syjonu, ideę błogosławieństwa i oczywiście wierności ludu wobec Boga.

⁸³² Możliwe, że również z tego powodu autor posłużył się rzeczownikiem צדקה, jeżeli imię Jerozolimy w w. 3 nawiązuje do Iz 1,21.26 i do teologii Syjonu jako takiej. W Iz 1,26 w odniesieniu do Jerozolimy pojawia się słowo צדק, należące do tradycji Syjonu.

⁸³³ Tamże, s. 621.

3.5.2. Z przekleństwa w błogosławieństwo. Za 8,9-13

Tłumaczenie kolejnej perykopy przedstawia się następująco:

9. Tak mówi JHWH Zastępów:

*Wzmocnijcie swoje ręce słuchający w dniach tych
słów tych z ust proroków,*

*którzy (byli) w dniu, (w którym) został położony fundament domu JHWH Zastępów, Przybytek, aby został odbudowany*⁸³⁴.

10. *Gdyż przed tymi dniami*

*zarobków człowieka nie było i zarobków bydła nie było,
a wychodzący i przychodzący nie mieli spokoju od nieprzyjaciela,
ponieważ posłałem każdego człowieka przeciwko jego bliźniemu*⁸³⁵.

11. *A teraz nie jak w dniach wcześniejszych ja do resztki tego ludu*
– wyrocznia JHWH Zastępów.

12. *Ponieważ nasienie pokoju, winorośl wyda swój owoc,
a ziemia wyda swój plon, a niebo wyda rosę.*

I przekażę reszcie tego ludu w dziedzictwo to wszystko.

13. *I stanie się, że jak byliście przekleństwem pośród narodów,
domu Judy i domu Izraela,
tak wybawię was i będziecie błogosławieństwem.*

Nie bójcie się! Wzmocnijcie wasze ręce!

Perykopa ma logiczną budowę. Po wezwaniu w w. 9, nazwaniu adresatów i wskazaniu na moment odbudowy Świątyni następuje wspomnienie czasów

⁸³⁴ W aparacie krytycznym BHS znajduje się przypuszczenie, że 9bβ został wprowadzony wtórnie, a to z tego powodu, że w tej części wersetu pojawia się sg. ביום, kiedy w części 9a znajduje się pl. בימים האלה. Niemniej jednak wszelkie wersje potwierdzają TM, dlatego też kwestię wtórności 9bβ należy omówić, zajmując się krytyką literacką i historią redakcji.

⁸³⁵ TM posiada formę וְאֵלֶיךָ, tymczasem kontekst wskazuje na czas przeszły. Dlatego też należy czytać spółgłoski z punktacją impf. cons. Zauważyć trzeba, że lekcja ta nie domaga się ingerencji w tekst spółgłoskowy.

uprzedniej udręki (w. 10) po to, by zaraz wskazać na odmianę losu. Dlatego też w w. 11-12 znajdują się zapowiedzi błogosławieństwa. W. 13 stanowi podsumowanie, zapowiada bowiem zmianę z przeszłego przekleństwa w błogosławieństwo, kończy się zaś dwoma wezwaniami: „nie bój się” i wezwaniem identycznym jak na początku w. 9, odnoszącym się do wzmocnienia rąk.

Treściowy podział fragmentu przedstawia się następująco:

9a-bα Formuła posłańca + wezwanie do wzmocnienia rąk i wskazanie na adresatów

9bβ Wypowiedź o prorokach i dniu odbudowy Przybytku

10 Wypowiedź o czasach przeszłych

11-12 Zapowiedzi zbawienia

11 Zmiana stosunku JHWH do ludu

12a Zapowiedź obfitości w kraju

12b Wzięcie w posiadanie reszty ludu

13a Z przekleństwa w błogosławieństwo – adresatami dom Judy i dom Izraela

13b Wezwanie „nie bójcie się” i wezwanie do wzmocnienia rąk

Charakter jednostki pokazuje, że jest ona wtórnie wprowadzona w obecne miejsce przez późnego redaktora⁸³⁶. W oczy rzuca się charakterystyczne dla Księgi Aggeusza przeciwstawienie niedoli przed rozpoczęciem odbudowy Świątyni z czasem obecnym (Ag 2,15-19), powołanie się na zwiastowanie proroków, jak w tzw. kazaniu lewickim Za 1,3-6, chociaż w innym sensie, mowa o resztkach ludu, jak w późnym, kronikarskim obramowaniu Księgi Aggeusza (Ag 1,14; 2,1). Widać więc, że autor perykopy spogląda już na szerszy kontekst nie tylko Księgi Zachariasza 1-8, ale i sąsiadującej z nią Księgi Aggeusza⁸³⁷.

Zapowiedź zawiera elementy formalne charakterystyczne dla zapowiedzi zbawienia (Heilsweissagung). Zawiera ona formułę posłańca, w w. 10 znajduje

⁸³⁶ W. Rudolph, dz. cyt., s. 148-149; H. G. Reventlow, dz. cyt., s. 8; R. Lux, dz. cyt., s. 631-632.

⁸³⁷ R. Lux podaje wspólne pojęcia dla analizowanej jednostki i Księgi Aggeusza (dz. cyt., s. 631). Są to: חֶזֶק (Ag 2,4), יוֹם יִסַּד בֵּית־יְהוָה (Ag 2,18), הֵיכַל (Ag 2,18), לְהַבְנוֹת (Ag 1,2), שָׁכַר (Ag 1,6), אֲדָמָה וּבְהֵמָה (Ag 1,11), שְׁלוֹמִים (2,9), שְׂאֵרֵית הָעָם (Ag 1,12.14; 2,2), זֶרַע (1,6; 2,19), גֶּפֶן (2,19), יְבוּלָה (1,10), טֵל (1,10), אֶל־תִּירָאוּ (2,5).

się naszkicowanie sytuacji, następnie zapowiedź zbawienia przepowiadająca zmianę stosunku Boga do ludu. Nie występują w niej imiesłowy, ale jest ona zdaniem rzeczownikowym. Konkretna obietnica błogosławieństwa, odpowiadająca dodatkowej charakterystyce z zapowiedzi zbawienia wprowadzana jest przez כִּי (w. 12-13). Oczywiście zaobserwować można też odstępstwa od formy, jednostka zaczyna się bowiem i kończy wezwaniem do wzmocnienia rąk, czyli tzw. formułą zachęty (Ermutigungsformel). Zawiera ona także wezwanie „nie bójcie się”, charakterystyczne dla wyroczni zbawienia.

Formuła zachęty występuje w Starym Testamencie często, np. 1 Sm 23,16; 30,6; Iz 35,3; Jr 23,14. Zamiast lub obok czasownika קָמָה może wystąpić także czasownik יָמָא. Apel „wzmocnijcie ręce” stanowi ogólne wezwanie do zaufania Bogu. Autor posłużył się tą formułą pod wpływem Księgi Aggeusza (Ag 2,4). Adresatami wypowiedzi są ci, którzy słuchają słów proroków „w dniach tych”. Późniejszy autor wypowiedzi kieruje więc słowa do fikcyjnego adresata, żyjącego w czasach odbudowy Świątyni („położenia fundamentu domu JHWH Zastępów”). Charakterystyczne jest, że autor mówi o „prorokach” w liczbie mnogiej. Oznacza to, że bierze pod uwagę istnienie i zwiastowanie Aggeusza⁸³⁸. W. 10a wskazuje na niedolę o charakterze rolnym, czyli inaczej na brak plonu, ponieważ mówi się w nim o braku „zarobku” zarówno dla człowieka, jak i dla zwierzęcia. Jak już wspomniano, werset ten nawiązuje do zawartego w Księdze Aggeusza przeciwstawienia marnych warunków z czasów sprzed początków odbudowy i obietnicy błogosławieństwa mającego nastąpić od momentu rozpoczęcia odbudowy (Ag 1,5-11; 2,15-17). Bardziej zaskakująca jest wypowiedź w. 10b o niepokojach o charakterze militarnym. Sformułowanie mówiące o wyjściu i przyjsciu przypomina zapowiedzi przekleństwa z 5 Mż 28,19, gdzie odnosi się do niepowodzeń w pracy na roli⁸³⁹. Trudno stwierdzić, czy mówiąc o zagrożeniu i braku pokoju autor miał na myśli jakieś konkretne konflikty, jak np. walki o schedę po Kambyzesie I. Bardziej prawdopodobne jest, że pragnął w sposób ogólny opisać stan kłótwy, posługując się nawiązaniami do tekstów biblijnych, w tym do Deuteronomisty. Na powiązanie z kronikarskim środowi-

⁸³⁸ R. Lux pisze, że Za 8,9 jest werselem złożonym z Ag 2,18, Za 1,16i 4,9, ponieważ w wersetach tych pojawia się podobne słownictwo. Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 633. Raczej mało prawdopodobne jest, aby autor nawiązywał tu do wypowiedzi Za 7,3, jak chce M. J. Boda (*The Book of Zechariah*, s. 494), kontekst bowiem zdaje się mówić o stosunku do zwiastowania prorockiego, a nie do konkretnego pouczenia.

⁸³⁹ R. Lux, dz. cyt., s. 634.

skiem autora perykopy wskazuje związek z 2 Krn 15,5, w którym to wersecie pojawia się bardzo podobnie brzmiące sformułowanie, a mianowicie אֵין שְׁלוֹם לְיוֹצֵא וְלָבֵא פִי⁸⁴⁰. W 2 Księdze Kronik chodzi o stan „przekleństwa” z powodu odejścia od Pana. Słowa Kronikarza są również mową prorocką, zawierającą wezwanie ukształtowane jako formuła zachęty (2 Krn 15,7). Zapewne autorzy obu tekstów mieli na uwadze wspomniane wyżej klątwy z Księgi Powtórzonego Prawa.

W w. 11-12 znajdują się zapowiedzi zbawienia. Werset rozpoczyna się od słowa ועתה, które już wskazuje na zmianę i przeciwstawienie dawnej sytuacji nowej, a dalsza część wersetu traktuje o tym wprost, przeciwstawiając sytuację przeszłą czasowi obecnemu, wykorzystując sformułowanie שארית העם pojawiające się w Księdze Aggeusza (Ag 1,12.14; 2,2). W. 12 wprowadza już konkretne zapowiedzi zbawienia. Należy do nich po pierwsze obfitość plonu, a po drugie objęcie w posiadanie reszty ludu przez JHWH. Jak zaznacza R. Lux, w krajach starożytnego Bliskiego Wschodu powszechne było oczekiwanie, że odbudowa świątyni danego bóstwa przyczyni się do dobrobytu w kraju⁸⁴¹. Prorok mówi wprawdzie o nasieniu pokoju (hebr. זרע השלום). W ten sposób nawiązuje zarówno do zarysowanej wcześniej sytuacji biedy, jak i do stwierdzenia w w. 10 o braku pokoju. Wkrótce ma nadejść czas pokoju, który będzie się charakteryzował nastaniem dobrobytu. Kolejne słowa rozwijają więc ten temat. I tak mowa jest o owocu winorośli. Winorośl była nie tylko bardzo ważną rośliną uprawną, dającą luksusowy produkt. Ważniejsze jest, że – jak pisze R. Lux - winnice i winorośl są w zwiastowaniu prorockim symbolami zapowiadanego szczęścia (Iz 27,2; Oz 14,8; Am 9,14; Mi 4,4)⁸⁴². Wyrażenie to może też nawiązywać do Za 3,10, czyli do zapowiedzi stanu szczęścia i dobrobytu, który miał zapanować po zgładzeniu winy całego kraju. Charakterystyczne jest to, że we wtórnej wizji rozdziału trzeciego obraz pomyślności dotyczy także dobrych relacji pomiędzy ludźmi, co odpowiadać może także określeniu שלום w pierwszej części wersetu⁸⁴³. Następ-

⁸⁴⁰ M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 495.

⁸⁴¹ R. Lux, dz. cyt., s. 635-636. Komentator podaje przykład inskrypcji z Babilonu króla Assarhadona.

⁸⁴² Tamże, s. 637.

⁸⁴³ R. Hahnhart uważa, że pojęcie שלום odnosi się do odnowienia zniszczonej natury, a rzeczownik זרע oznacza stworzenie ludu na nowo i że należy rozumieć go w kontekście obietnic danych praojcom (1 Mz 12,7; 13,15; 15,18). Zob. R. Hahnhart, dz. cyt.,

ne zdanie mówi o plonie ziemi. Pojęcie, które zostało tam użyte (יבול), może odnosić się do wszelkiego rodzaju plonów⁸⁴⁴. W ten sposób odmieniona zostaje sytuacja szkicowana w w. 10. Podobnie jak wypowiedź o winorośli, obfitość plonu przepowiadana jest w prorockich zapowiedziach szczęścia (Ez 34,27)⁸⁴⁵. Również w tym przypadku autor nawiązuje do Ag 1,10. Obfity plon ziemi jest zaś znakiem błogosławieństwa w Księdze Powtórzonego Prawa (5 Mż 28,4.20). Wypowiedź o rosie nieba jest także nawiązaniem do Ag 1,10.

Wypowiedź z 8,12b nawiązuje do Za 2,16, gdzie znajdujemy słowa וְנָתַל יְהוָה אֶת-יְהוּדָה תְּלִיָּו. W 5 Mż 32,9 znajduje się informacja o tym, że „Jakub jest miarą jego dziedzictwa” (hebr. וַיִּצְקֶב יַעֲקֹב מִקְּבֵל נַחֲלָתוֹ). Zarówno Izrael, jak i ziemia są dziedzictwem JHWH i należą do niego (5 Mż 12,10; 19,3), dlatego też Bóg udziela ludowi bogactwa ziemi (2 Mż 15,17; 3 Mż 25,23; Ps 39,13; 78,54)⁸⁴⁶. W. 13 stanowi podsumowanie. Przeciwwstawia on przeszłość zapowiadanej przyszłości. W minionych czasach dom Judy i dom Izraela były kłętą dla narodów, ale w przyszłości mają być po dokonaniu wybawienia błogosławieństwem. Pojęcie kłętwy (hebr. קללה) jest tu przeciwstawione błogosławieństwu (hebr. ברכה) i najprawdopodobniej w takim właśnie znaczeniu należy je rozumieć, przy czym stoi za nim aktywność Boga, ponieważ w całej perykopie chodzi o zmianę stosunku Boga do ludu. Bóg może przeklinać ludzi i ich błogosławić, co wpływa na ich los (por. Ps 37,22; 1 Mż 8,21)⁸⁴⁷. Zapewne za tym wyobrażeniem stoją deuteronomiczne wypowiedzi o przekleństwie, które może spaść na lud w przypadku nieposłuszeństwa (5 Mż 27-30)⁸⁴⁸. W. 13 wykazuje zależność od Księgi Jeremiasza, a zwłaszcza od Jr 26,6, w którym to wersecie czytamy, że w przypadku niezachowywania przykazań Bóg postąpi z Jerozolimą tak, że stanie się ona przekleństwem wśród narodów⁸⁴⁹. Takie fragmenty jak Jr 24,9; 25,18;

s. 536. Najbliższy kontekst zdaje się jednak wskazywać na błogosławieństwo natury i urodzaju.

⁸⁴⁴ H. Hoffner, יבול, TWAT, t. 3, s. 392-393.

⁸⁴⁵ R. Lux, dz. cyt., s. 638.

⁸⁴⁶ Tamże, s. 639.

⁸⁴⁷ C. A. Keller, קלל, THAT t. 2, s. 646.

⁸⁴⁸ Tamże. Rdzeń קלל nie występuje co prawda w rozdziałach 27-30, traktujących o błogosławieństwie i przekleństwie mających dotknąć Izraela w zależności od jego posłuszeństwa, ale znajduje się w 5 Mż 11,26, który przedstawia mechanizm błogosławieństwa i kłętwy w Księdze Deuteronomium.

⁸⁴⁹ Rozdział 26 przeszedł przez redakcję deuteronomistyczną, ale w. 6 najprawdopodobniej pochodzi od proroka. Jest on w każdym razie przeddeuteronomistyczny.

42,18; 44.8.12.22 wskazują na to, że wyrażenie „przekleństwo pośród narodów” oznacza nie tyle coś, co sprowadza nieszczęście na narody, ale raczej stanowi przykład nieszczęścia, hańby i klęski oraz powód do szyderstwa⁸⁵⁰. Dlatego też najprawdopodobniej - analogicznie, na zasadzie przeciwstawienia - należy rozumieć błogosławieństwo wśród narodów jako przykład dla narodów. Błogosławieństwo wśród narodów jest więc raczej wezwaniem dla nich do błogosławienia Izraelowi ze względu na szczęśliwy los, jaki staje się ich udziałem⁸⁵¹. Rację ma R. Lux, widzący w zapowiedzi zbawienia nawiązanie do 8,7-8, w którym to fragmencie mowa jest o wybawieniu z diaspor⁸⁵². Zapowiedź Za 8,13 rozszerza w tym przypadku zakres zbawczego działania Boga. Izrael będzie zbawiony nie tylko w rozproszeniu, nie tylko zostanie uwolniony spod panowania narodów poza ziemią Izraela, ale także wyzwolony zostanie u siebie w kraju. Dlatego też należy zapewne wybawienie, o którym mówi w. 13, rozumieć w kontekście relacji między Izraelem a narodami. Perykopa zakończona jest dwoma wezwaniem. Najpierw wezwaniem „nie bójcie się”, a następnie pełniącym funkcję inkluzyjną wezwaniem ufności „wzmocnijcie swoje ręce”. Pierwsza formuła została najprawdopodobniej zapożyczona z Ag 2,5. Jest ona charakterystyczna dla kapłańskiej wyroczni zbawienia prorockich zapowiedzi ubranych w tę właśnie formę (np. Iz 43,1.5; 2 Krn 20.15)⁸⁵³. Nierzadko obie formuły występują razem (5 Mz 31,6; Jz 10,25).

3.5.2.1. Podsumowanie

Perykopa nie pochodzi od proroka, jest ona stosunkowo późna. Znajduje się w niej zapowiedź całkowitej zmiany statusu Izraela ze względu na zmianę postawy Boga wobec ludu. Jednostka zapowiada bardzo radykalną zmianę, a mianowicie nastanie dobrobytu w kraju i błogosławieństwa, które mają być widoczne dla narodów. Momentem przełomu jest tu podjęcie dzieła odbudowy

Zob. A. Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 40-60.

⁸⁵⁰ R. Lux, dz. cyt., s. 639.

⁸⁵¹ Por. M. J. Boda, dz. cyt. s. 498.

⁸⁵² R. Lux, dz. cyt., s. 640.

⁸⁵³ O gatunku wyroczni zbawienia zob. J. Sławik, *Egzegeza Starego Testamentu...*, s. 87-90.

Świątyni. Perykopa jest zarazem wezwaniem do zaufania i działania, czyli do odbudowy Świątyni. Dlatego że pochodzi ona od późnego redaktora, który brał pod uwagę zarówno treść poselstwa Księgi Aggeusza, jak i Księgi Zachariasza, wezwanie to musi być traktowane jako wezwanie do troski o Świątynię i kult. Charakterystyczna jest też zapowiedź bardziej przyjaznych stosunków Izraela z narodami. W ten sposób przygotowuje ona czytelnika na zakończenie Księgi Protozachariasza będące wypowiedzią o narodach. Autor zapowiedzi przewiduje zbawienie dla całego ludu Bożego, w jednostce jest bowiem mowa zarówno o „domu Judy”, jak i o „domu Izraela”. Perspektywa autora wykracza więc poza Jerozolimę i Judę.

3.5.3. Ostatnie pouczenia. Za 8,14-17

W Za 8,14-17 znajduje się wezwanie do właściwego postępowania. Również ono nie pochodzi od proroka, ale najprawdopodobniej od redaktora kronikarskiego. Tłumaczenie tego fragmentu przedstawia się w sposób następujący:

14. Gdyż tak mówi JHWH Zastępów:

Jak zamierzałem czynić wam zło, kiedy rozgniewali mnie wasi ojcowie – mówi JHWH Zastępów – i nie litowałem się, 15. Tak zwróciłem się (do was), zamierzam w dniach tych czynić dobro Jerozolimie i domowi Judy.

Nie bójcie się!

16. *To są rzeczy, które będziecie czynić:*

Mówcie prawdę każdy o swoim bliźnim, prawdziwie i sprawiedliwie (w) pokoju sąǳcie w waszych bramach.

17. *Krzywdy swojego bliźniego nie zamierzajcie w waszym sercu*

i kłamliwej przysięgi nie miłujcie, ponieważ wszystkiego tego nienawidzę – wyrocznia JHWH.

Powyższy fragment nawiązuje do tzw. kazania lewickiego z Za 1,2-6. W obu tekstach mowa jest o ojcach Judejczyków, w obu mówi się o gniewie Bożym na ojców, w obu występuje formuła „nie bójcie się”, w obu także przeciwstawione jest Boże karzące działanie z przeszłości odmiennemu jego działaniu w przyszłości, wreszcie oba teksty zawierają także wezwanie do ludu. Jak w przypadku Za 1,3 było to wezwanie do nawrócenia, tak w Za 8,16-17 znajdujemy wezwanie do właściwego postępowania. W końcu w obu tekstach pojawia

się czasownik זָמַם mówiący o Bożych zamiarach (1,6; 8,14-15), w obu pojawia się też czasownik שׁוּב (w. 1,3.6; 8,15).

Treściowy podział jednostki przedstawia się następująco:

14-15 Zmiana Bożego nastawienia do ludu

14a Wprowadzenie - formuła posłańca

14b Boży zamiar czynienia zła ludowi i brak litości z powodu rozgniewania przez ojców w przeszłości

15 Boże zwrócenie się do ludu i zamiar czynienia dobra Jerozolimie i Judzie + formuła „nie bój się”

16-17 Wezwanie do właściwego postępowania

16a Wprowadzenie – zachęta do czynienia określonych rzeczy

16b α Nakaz mówienia prawdy o bliźnim – pouczenie ogólne

16b β Nakaz sprawiedliwych sądów – pouczenie szczegółowe

17a α Zakaz zamiaru krzywdzenia bliźniego – zakaz ogólny

17a β Zakaz fałszywego przysięgania – zakaz szczegółowy

17b Uzasadnienie – odczuwanie nienawiści wobec takiego postępowania + formuła wyroczni

Jednostka rozpoczyna się od spójnika וַי i formuły posłańca. Następnie znajduje się zapowiedź czynienia dobra Jerozolimie i Judzie poprzedzona przeciwstawieniem przeszłości, w której Bóg czynił zło ludowi zakończona formułą „nie bójcie się”. Kolejne dwa wersety zawierają pouczenia wprowadzone przez wezwanie „to są rzeczy, które będziecie czynić”, zakończone formułą wyroczni, wieńczącą zwykle wypowiedzi prorockie. Niektórzy egzegeci stoją na stanowisku, wedle którego fragment składał się z dwóch pierwotnie niezależnych jednostek, z których jedna znajdować się miała w w. 14-15, druga zaś w w. 16-17⁸⁵⁴. Trudno potwierdzić to w sposób definitywny. W przypadku wątpliwości lepiej jest przyjąć, że jednostka jest jednolita, a zapowiedź czynienia dobra ludowi przez Boga stanowi motywację do właściwego postępowania. Również powiązanie z kazaniem lewickim z pierwszego rozdziału księgi wskazywałoby raczej na pierwotne połączenie obu grup wersetów.

⁸⁵⁴ Np. K. Elliger, dz. cyt., s. 129-130; C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 429; M. J. Boda, dz. cyt., s. 501-508.

W. 14 rozpoczyna się formułą posłańca, po której następuje mowa Boga. W wersecie tym wypowiada się on o przeszłości. Z powodu rozniewiania Boga przez ojców Judejczyków zamierzał on czynić im zło. Charakterystyczne jest to, że występuje tu idea kary za winę przodków na potomkach. Niewykluczone, że – podobnie jak w rozdziale pierwszym księgi – takie poglądy mogły się pojawiać w okresie powygnaniowym. Jest to pokłosie myśli deuteronomistycznej, wedle której zło nagromadzone przez pokolenia miało siłę oddziaływania również w przyszłości⁸⁵⁵. Interesujące jest, że autor nie polemizuje z istnieniem takiej zasady Bożej sprawiedliwości, wręcz przeciwnie: mówi on, że Bóg zamierzał czynić zło i nie litował się. Zapowiedź przyszłego błogosławieństwa uzasadniana jest zatem zmianą zdania przez Boga. Czasownik שׁוּב może mieć znaczenie przysłówkowe „znów”, ale także może oznaczać „zwrócić się” do czegoś lub kogoś⁸⁵⁶. Bóg więc zmienił postawę w stosunku do swojego ludu. Obecnie („w dniach tych”) zamierza czynić dobro Jerozolimie i Judzie. Czasownik זָמַם ma znaczenie dogłębnego przemyślenia sprawy przed podjęciem działania, tak więc obietnica czynienia dobra ma charakter solennego zapewnienia⁸⁵⁷. Występowanie czasowników זָמַם, נָחַם oraz שׁוּב w mowie Boga o jego stosunku do ludu świadczy o nawiązaniu do Jr 4,28, w którym to wersecie Bóg zapewnia, że nie zmieni zdania i kraj zostanie spustoszony. Autor wyroczeni nawiązuje więc do najdobitniejszych zapewnien o nadejściu kary sprzed wygnania i przedstawia zapowiedź przeciwną. W jednostce nie ma więc polemiki z deuteronomistycznym rozumieniem sprawiedliwości ani z prorockimi zapowiedziami kary. Wskazuje się raczej na fakt, że czas kary i odrzucenia minął, nastaje zaś czas zbawienia. Werset kończy się formułą „nie bójcie się” charakterystyczną dla wyroczeni zbawienia.

⁸⁵⁵ Dobrym przykładem jest 2 Krl 23,26-27. Według tego fragmentu panowanie sprawiedliwego króla Jozjasza nie mogło odwrócić przygotowanego przez Boga sądu ani ugasić jego gniewu z powodu występków jego dziadka, króla Manassesza. Odminną koncepcję przedstawia kronikarskie dzieło historyczne. Według Kronikarza każde pokolenie, które nawraca się do Boga, otrzymuje możliwość osiągnięcia błogosławieństwa. Zob. A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, s. 230-234. Również Księga Ezechiela polemizuje z poglądem o dziedzczeniu winy (Ez 3,20-21; Ez 18).

⁸⁵⁶ Zob. *Wilhelm Gesenius hebräisches...*, s. 1328.

⁸⁵⁷ R. Lux, dz. cyt., s. 648.

W w. 16-17 znajduje się wezwanie do sprawiedliwego postępowania. Zaczyna się ono od wskazania na rzeczy, które lud ma czynić. Wezwanie to przypomina wypowiedzi z 2 Mż 24,3, kiedy to w odpowiedzi na ogłoszenie Bożych przykazań lud zapewnia, że będzie czynił wszystkie „słowa, które powiedział JHWH”, a także 5 Mż 1,28, gdzie Mojżesz przypomina, że „nakazał wszystkie rzeczy, które będziecie czynić”⁸⁵⁸. Oczywiście połączenie rdzeni דבר i עשה jest w Biblii hebrajskiej bardzo częste i występuje w różnych kontekstach treściowych, niemniej jednak wydaje się, że w. 16a faktycznie nawiązuje do tradycji nadania Prawa i zobowiązania ludu do jego zachowania, a to z tego powodu, że zaraz po wprowadzeniu następują przykazania ujęte w formie pozytywnej i negatywnej. Rzeczownik דבר oznaczać może zarówno „rzecz”, „wydarzenie” – jak zostało to ujęte w tłumaczeniu, jak i „słowo”, ale w sensie sprawczym, aktywnym, jako coś co się dzieje i bliskie jest wydarzeniu⁸⁵⁹. Tak więc słowo i czyn są w owym pojęciu połączone⁸⁶⁰. Następujący po wprowadzeniu nakaz mówienia prawdy o bliźnim jest najprawdopodobniej nawiązaniem do Jr 9,4, ponieważ tylko w tym miejscu Biblii (oprócz omawianego wersetu Księgi Zachariasza) występują razem słowa: דבר, אמת i רע. Fragment Księgi Jeremiasza stanowi oskarżenie ludu, będące prorockim uzasadnieniem zapowiadanego nieszczęścia. Nawiązując do wypowiedzi Jeremiasza, autor przedstawia przeciwną zależność. Jak w dawniejszych czasach z powodu złego postępowania lud spotkały sąd i kara, tak teraz z powodu Bożego zmiłowania się nad ludem jest on zobowiązany do właściwego postępowania. Wezwanie do mówienia prawdy o bliźnim ma charakter ogólny, stanowi podstawę do zachowania właściwych relacji w obrębie wspólnoty. W. 16bβ stanowi jego wyjaśnienie. Chodzi o ustanowienie i utrzymywanie właściwego porządku prawnego. Wezwanie to przywodzi na myśl napomnienia z Za 7,9, gdzie również znajduje się nakaz wydawania sprawiedliwych wyroków (hebr. מִשְׁפָּט אֶתְּ אֶחָד וְשֵׁנִי). Sformułowanie משפט שלום występuje w Biblii tylko w Za 8,16, jednakże w Księdze Zachariasza 1-8 kilkakrotnie mówi się o pokoju. Najpierw w interpretacji czynności symbolicznej w 6,13 znajduje się zapowiedź, wedle której między kapłanem a Latoroślą będzie panować „rada pokoju”, następnie w 8,10 wspomina się przeszły czas pozbawiony błogosławieństwa jako okres bez pokoju, a jeszcze dalej w 8,12 mówi się o „ziarnie pokoju”, czyli o czasie prosperity w okresie błogosławień-

⁸⁵⁸ Zob. tamże, s. 651.

⁸⁵⁹ Zob. znaczenie w G. Gerleman, דבר, THAT t. 1, s. 437-438.

⁸⁶⁰ Zob. R. Lux, dz. cyt., s. 652.

stwa charakteryzującym się pokojem. W końcu w następnej perykopie w Za 8,19 znajduje się wezwanie do miłowania „prawdy i pokoju”, w którym występują te same pojęcia, jak w Za 8,16. Oczywiście jest, że Księga Zachariasza zarówno zapowiadała pokój, jak i wzywała lud do postępowania, które by ten pokój generowało. W omawianym wersecie chodzi zapewne o aspekt relacyjny. Pokój to przede wszystkim sprawiedliwe i pokojowe relacje między ludźmi. Wezwanie do sprawowania sądów pokoju to inaczej troska o sprawiedliwe relacje w obrębie wspólnoty. R. Lux zwraca uwagę na występowanie pojęcia *אמת ובצדקה* w zapowiedzi zbawienia w Za 8,3 oraz na rozszerzoną przez słowa formułę przymierza w Za 8,8 i wysuwa wniosek o podkreśleniu przez autora zależności pomiędzy wiernością Boga a wiernością ludu⁸⁶¹. Na Boży czyn zbawczy i jego wierność lud powinien odpowiedzieć wiernością i sprawiedliwością w swoim postępowaniu.

W. 17 zawiera dwa zakazy. Pierwszy to zakaz miłowania krzywdy bliźniego w sercu. Pojęcie *רעה* oznacza „zło”, „nieszczęście”, ale w wymiarze bardziej praktycznym niż abstrakcyjnym, dlatego w w. 17 wyraz przetłumaczony został jako „krzywda”⁸⁶². Serce człowieka zaś to przede wszystkim organ intelektu i woli⁸⁶³. Pierwszy zakaz w. 17 zabrania więc zarówno planowania krzywdy bliźnich, jak i urzeczywistniania tych planów. Drugi zakaz znajdujący się w w. 17aβ zabrania konkretnej praktyki, a mianowicie fałszywego przysięgania. Fałszywa przysięga była w starożytności czymś szczególnie niebezpiecznym dla porządku społecznego, ponieważ sądownictwo opierało się głównie na zeznaniach. Z tego powodu w Starym Testamencie wielokrotnie zwraca się uwagę na przestępstwo fałszywej przysięgi (3 Mż 5,22.24; 4 Mż 30,3; Jr 5,2; 7,9). Zakaz fałszywego świadczenia znajduje się także w przykazaniach Dekalogu (2 Mż 20,16; 5 Mż 5,20). Jak zaznacza M. J. Boda, rzeczownik *שקר* często określa prawne dysfunkcje⁸⁶⁴. W Księdze Zachariasza 1-8 pojęcie to występuje w wizji traktującej o klątwie, która ma spaść na fałszywie przysięgających (Za 5,4), widać więc, że autor jednostki brał pod uwagę kompleks wizji proroka. Przykazania z w. 16 i 17 dotyczą kwestii sprawiedliwych sądów i relacji w obrębie wspólnoty.

W. 17b stanowi uzasadnienie zakazów. Jest nim wskazanie ukształtowane jako mowa JHWH, że nienawidzi on powyższego postępowania. W. 17 zawiera

⁸⁶¹ R. Lux, dz. cyt., s. 653.

⁸⁶² H. J. Stoebe, *לע*, THAT t. 2, s. 797-798.

⁸⁶³ Zob. znaczenie w H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, s. 77-90.

⁸⁶⁴ M. J. Boda, *The Book of Zechariah*, s. 507.

przeciwstawienie potencjalnej miłości kłamliwego postępowania - Bożej nienawiści do niewłaściwego postępowania ludu. Niewłaściwe działanie ludu godzące we właściwe funkcjonowanie wspólnoty natrafia na Bożą nienawiść. Jak zauważył R. Lux, według tekstów Starego Testamentu nienawiść Boga dotyczy najczęściej nie ludzi, ale ich postępowania (np. 5 Mż 12,31; 16,22; Ps 5,6; Iz 1,14; 61,8 i inne)⁸⁶⁵. Pojęcie nienawiści (rdzeń שנא) odnosi się nie tyle do uczucia, ale przede wszystkim wyraża się w działaniu⁸⁶⁶. Tak więc informacja o nienawiści Boga staje się realną groźbą: w przypadku niewłaściwego postępowania należy liczyć się z gwałtowną i konsekwentną reakcją Boga.

3.5.3.1. Podsumowanie

Fragment Za 8,14-17 poprzez nawiązanie do Za 1,2-6 stanowi zamknięcie księgi. Pierwsza część jednostki nawiązuje do deuteronomistycznej teologii sprawiedliwości i prorockich zapowiedzi nieszczęścia i przekonuje, że czas kary i Bożego gniewu minął, należy do przeszłości. Obecnie i w przyszłości Bóg będzie wyświadczał Jerozolimie i Judzie dobro. Konsekwencją Bożego zwrócenia się do ludu i dobra, które on wyświadcza, jest zobowiązanie ludu do właściwego postępowania (w. 16-17) w sposób przypominający nadanie przykazań na Synaju. Przykazania, które zostały wybrane, dotyczą kwestii sprawiedliwości w sądzie, prawdziwych zeznań i przysiąg, czyli ważnego aspektu porządku społecznego. Boże zbawienie powinno więc prowadzić do zbawczego działania ludu. Uzasadnienie wezwania to wskazanie na fakt, że Bóg nienawidzi niesprawiedliwego postępowania. Przestrzeganie przykazań pełni więc funkcję strażnika Bożego zbawienia. We fragmencie do głosu dochodzi idea naśladowania Boga.

⁸⁶⁵ R. Lux, dz. cyt., s. 654. Mowa o nienawiści JHWH do „świadcstwa kłamliwego” i „języka kłamliwego” występuje w Prz 6,16-19. Trzeba przyznać, że są także w Starym Testamencie wypowiedzi mówiące o Bożej nienawiści do niektórych osób np. Jr 12,8; Oz 9,15; Mal 1,3.

⁸⁶⁶ Co prawda rdzeń שנא może przyjmować stosunkowo łagodne znaczenie „nie lubić”, „unikać czegoś” (Prz 11,15; 19,7; 25,17), ale również dotyczy praktycznego działania, a nie tylko samego uczucia. Zob. E. Jenni, שנא, THAT t. 2, s. 835.

3.5.4. Boże zbawienie a narody. Za 8,20-23

Pierwsza część Księgi Zachariasza zwieńczona jest wypowiedzią o narodach w Za 8,20-23. Cykl wizji zapowiadał poskromienie narodów, ostatnia perykopa mówi o pielgrzymce narodów do Jerozolimy.

Oto tłumaczenie fragmentu:

20. Tak mówi JHWH Zastępów:

*Jeszcze (będzie czas, że) przyjdą ludy i mieszkańcy miast licznych*⁸⁶⁷.

21. *I będą szli mieszkańcy jeden do drugiego, mówiąc:*

*Pójdźmyże, aby oddać hołd przed oblicze JHWH,
szukać JHWH Zastępów. Chcę pójść i ja.*

22. *I przyjdą ludy liczne i narody potężne*

szukać JHWH Zastępów w Jerozolimie, aby oddać hołd przed oblicze JHWH.

23. Tak mówi JHWH Zastępów:

W dniach tych (stanie się), że chwyci dziesięciu ludzi ze wszystkich języków narodów i chwycą skraj szaty męża judejskiego, mówiąc:

Pójdziemy z wami, ponieważ słyszeliśmy (że) Bóg (jest) z wami.

⁸⁶⁷ W w. 20 problemy sprawiało rozpoczęcie mowy niezależnej słowami עַד אֲשֶׁר. Vulgata odczytuje pierwszy wyraz jako עַד. Niemniej jednak wydaje się, że TM nie domaga się korekty. Zaimek względny אֲשֶׁר może wskazywać na czas danej czynności, o której mówi się dalej, ewentualnie może mieć znaczenie „ten”, „ten, który” w sg. lub pl., zwłaszcza kiedy znajduje się na początku zdania. Zob. znaczenie zaimka względnego w *Dictionary of Classical Hebrew*, red. D. J. A. Clines, t. 1, Sheffield 1993. Dlatego że zdanie rozpoczyna się od partykuły עַד, powyższe tłumaczenie oddaje aspekt czasowy, odnosząc je do przyszłości. Podobnie R. Lux, dz. cyt., s. 668; R. Hahnert, dz. cyt., s. 546-547.

C. L. Meyers, E. M. Meyers (dz. cyt., s. 437) tłumaczą wyrażenie יְשֻׁבֵי עָרִים jako „przywódcy miast”, opierając się na tych biblijnych kontekstach użycia czasownika יָשַׁב, w których chodzi o zasiadanie na tronie. Według komentatorów w tym miejscu ptp. jest idiomem oznaczającym właśnie sprawowanie rządów. Tłumaczenie to jest jednak mało przekonujące. Po pierwsze dlatego, że *nomen regens* połączony został z rzeczownikiem o znaczeniu „miasta”. Dlatego że w w. 22 mówi się o ludach i narodach, oczekiwać należałoby mowy o przywódcach narodów. Po drugie z tego powodu, że w innych miejscach Biblii, gdzie ptp. יוֹשְׁבֵי יְשֻׁבֵי łączy się z rzeczownikiem עָרִים, chodzi o mieszkańców, a nie o przywódców.

Powyższy fragment dzieli się na dwie części. Pierwsza zawiera się w w. 20-22, druga zaś w w. 23. Obie wprowadzane są przez formułę posłańca. Część pierwsza dotyczy tematu pielgrzymki narodów do Jerozolimy, druga zaś również traktuje o pielgrzymce, ale przede wszystkim dotyczy przyszłego stosunku narodów do Judejczyków.

Treściowy podział perykopy przedstawia się w sposób następujący:

20-22 Pielgrzymka narodów do Jerozolimy

20a Formuła posłańca

20b Zapowiedź nadejścia licznych narodów

21 Pielgrzymka narodów – wprowadzenie + wypowiedź narodów w mowie niezależnej

22 Podsumowanie – pielgrzymka licznych narodów do Jerozolimy

23 Stosunek narodów do Judejczyków

23aα Formuła posłańca

23aβ-bα Chwycenie szaty Judejczyka przez narody

23aβ-b Cytat z wypowiedzi narodów – pragnienie pielgrzymowania z Judejczykami + uzasadnienie: Bóg jest z Judejczykami

W. 20-22 są najprawdopodobniej jednolite, a znajdujące się w nich powtórzenia tłumaczyć należy poetyckim stylem fragmentu⁸⁶⁸. Nie jest natomiast wykluczone, że w. 23 funkcjonował jako niezależna wypowiedź. Chociaż zawarty jest w nim także motyw pielgrzymki narodów, to jednak znajduje się tam także ważne uzupełnienie, dotyczące relacji narodów wobec Judejczyków.

W. 20 rozpoczyna się od formuły posłańca, po której następuje wskazanie na bliżej nieokreśloną przyszłość (עד אשר). W dalszej kolejności pojawia się zapowiedź pielgrzymki ludów i „licznych mieszkańców”. Charakterystyczne jest, że nie-Judejczyków określono za pomocą rzeczownika עם, który to termin najczęściej odnoszony jest do ludu Bożego. Inaczej ma się sprawa ze słownictwem Tritozachariasza, w którego tekstach narody nazywane są tak, jak w Za 8,20-22. Nie wydaje się jednak, aby taki dobór słownictwa świadczył o pragnieniu podkreślenia szczególnego statusu narodów, a to z tego względu, że w trzeciej części Księgi Zachariasza w Za 12,2-3 i 14,12 rzeczownik עם wystę-

⁸⁶⁸ Czasownik חלה występuje w w. 21 i 22, czasownik הלך występuje trzykrotnie w w. 21, czasownik בוא w w. 20 i 22, wyrażenie את־יהוה צבאות w w. 21 i 22.

puje w zdecydowanie negatywnym kontekście. Paralelnie do pojęcia עמים stoi wyrażenie ירשבי ערים רבות, co oznacza, że owi mieszkańcy miast są cudzoziemcami. Trudno jest wytłumaczyć, dlaczego autor posłużył się tym właśnie określeniem. Pojęcie ירשבי ערים występuje w Biblii hebrajskiej jeszcze w 5 Mż 13,14 i Ez 39,9. W pierwszym przypadku odnosi się ono do miast Izraela, ale w kontekście bałwochwalstwa. W drugim przypadku jest podobnie: chodzi o miasta Izraela, ale perykopa traktuje o eschatologicznej wojnie z Gogiem, po zakończeniu której chwała Boża ukazuje się wśród narodów. Czyżby więc autor ostatniej perykopy Księgi Protozachariasza uczynił aluzję do kreślonego przez Księgę Ezechiela scenariusza ostatecznej wojny? Oznaczać by to mogło, że chociaż nie wyraził tego wprost, to sugerował, że nawrócenie się narodów nastąpi po ataku narodów i wojnie, jak to jest w Za 14.

W w. 21 po wprowadzeniu następuje mowa niezależna, będąca cytatem z wypowiedzi mieszkańców miast. Figura etymologiczna (נלכה הלוך) podkreśla ich determinację w pielgrzymce do Jerozolimy. Czasownik חלה ma znaczenie „oddać hołd”, „uspokoić”, „błagać”. Jeżeli chodzi o czynność ludzi wobec Boga, to najczęściej dotyczy ona uśmierzenia Bożego gniewu lub zapewnienia sobie jego przychylności (2 Mż 32,11; 1 Krl 13,6; 2 Krl 13,4; Jr 26,19; Za 7,2). W Za 7,2 czasownik określać może błagania typowe dla uroczystości żałobnych. W Za 8,21 posłużenie się tym czasownikiem potwierdza rozpoznanie przez narody mocy i realności JHWH. Dlatego też mieszkańcy miast starają się zapewnić sobie przychylność Boga Izraela. Kolejny czasownik określający czynności i zamiary narodów to בקש. Posiada on znaczenie „szukać”, „badać”, „sprawdzać”⁸⁶⁹. Czasownik ten może występować w kontekście kultowym w stosunkowo szerokich znaczeniach (2 Mż 33,7; 2 Krn 20,4; 2 Sm 21,1; Ps 24,6; 27,8; 105,4), ale może także określać właściwą pobożność, nawrócenie czy też bojaźń Bożą⁸⁷⁰. Najczęściej jednak w przypadku kontekstu kultowego chodzi o konkretną czynność szukania pouczenia i wskazówek od Boga przekazywanych przez kapłanów⁸⁷¹. Tak więc mowa o narodach, które szukają JHWH w Jerozolimie, oznacza oczywiście partycypację w kulcie świątynnym, ale także prawdziwą pobożność pielgrzymów. Najprawdopodobniej oba czasowniki חלה i בקש otrzymują tu bliskie sobie znaczenia. W końcówce w. 21 następuje zaskakująca zmiana mowy niezależnej 1 os. pl. na 1 os. sg. Jak zaznacza R. Lux, chodzi o

⁸⁶⁹ Zob. znaczenie w G. Gerleman, בקש, THAT t. 1, s. 333-336.

⁸⁷⁰ Tamże, s. 335.

⁸⁷¹ R. Lux, dz. cyt., s. 673. C. L. Meyers, E. M. Meyers, dz. cyt., s. 438.

intensyfikację wypowiedzi⁸⁷². Nie tylko nastąpi decyzja grup o udaniu się do Jerozolimy, ale także jednostki samodzielnie będą podejmować decyzję o pielgrzymce. W. 22 podsumowuje zapowiedź pielgrzymki narodów. W pielgrzymce do Jerozolimy będą brać udział liczne ludy i potężne narody. R. Lux zaznacza, że przymiotniki występujące w tym wersecie (עצום i גדול) w Biblii hebrajskiej określają często naród Izraela lub inne ludy (1 Mż 12,2; 5 Mż 26,5; 4,38; 7,1 i inne). Następnie powtórzone (choć w odwrotnej kolejności) zostają czasowniki, użyte w w. 21, dotyczące celu pielgrzymki, a mianowicie בקש i חלה. W. 20-22 ukazują nawrócenie się narodów do JHWH, polegające na uznaniu jego mocy, które skutkować będzie autentycznym pragnieniem spotkania z JHWH, oddawaniem mu czci w Jerozolimie i poszukiwaniem u Niego - jako prawdziwego i działającego Boga - wyroczni i pouczeń kapłańskich.

Motyw pielgrzymki narodów do Jerozolimy pojawia się kilkakrotnie w Biblii hebrajskiej, szczególnie w Księdze Izajasza (Iz 2,2-5; 60; 66,18-22). Należy zauważyć, że narody nie stają się tu częścią ludu Bożego, nie dochodzi bowiem do zatarcia granic między Izraelem a narodami jak w Iz 66,21 czy Iz 19,18-25. Narody rozpoznają Boga Izraela, jego obecność pośród Judejczyków i z tego powodu zapragną pielgrzymki do Jerozolimy. Bliską paralełę można dostrzec właśnie w Iz 60. Nie jest wykluczone, że autor rozwija myśl z Za 2,15. W drugim rozdziale księgi znajduje się informacja, że wiele narodów przyłączy się do JHWH i że staną się one jego ludem. Perykopa zamykająca Za 1-8 może więc korygować i wyjaśniać enigmatyczną myśl z rozdziału drugiego.

W. 23 określa stosunek narodów do Judejczyków. Znajdujący się tam rzeźbaczownik כנף (o dosłownym znaczeniu „skrzydło”) oznacza w tym przypadku rąbek ubrania, płaszcz, róg chusty czy szalu (4 Mż 15,38; 5 Mż 22,12; 23,1 itp.). Zapewne rację ma R. Lux, że nie należy dopatrywać się tu aluzji do fragmentu 4 Mż 15,38, zawierającego nakaz doczepienia do kraju płaszcz frędzli, mających przypominać o Bożych przykazaniach⁸⁷³. Prawdopodobnie należy widzieć w tym obrazie symbol pokory i podporządkowania się, jak w przypadku gestu Saula chwytającego się rąbka szaty Samuela (1 Sm 15,27)⁸⁷⁴. Obraz ten pokazuje więc, że narody zaakceptują rolę Judejczyków polegającą na pośredniczeniu Boga, a stosunek do nich będzie charakteryzował się uniżeniem i pokorą. Uznanie przez narody Boga Izraela skutkować będzie rozwiązaniem

⁸⁷² R. Lux, dz. cyt., s. 673.

⁸⁷³ Tamże, s. 677.

⁸⁷⁴ Tamże.

problemu, z którym Izrael borykał się w okresie powygnaniowym, a mianowicie kwestii ucisku doświadczanego ze strony narodów. Poszukiwanie przez narody Boga doprowadzi do pokornego stosunku narodów do Judejczyków. Uzasadnienie pielgrzymki podawane przez narody, a mianowicie bycie Boga z jednostką lub ludem oznacza jego wsparcie skutkujące powodzeniem, odwróceniem złego losu lub ochroną (אלהים עמכם np. 1 Mż 21,22; 48,21; 2 Mż 18,19; 1 Sm 10,7; 1 Krn 17,2). Również osoby nie będące Izraelitami są w stanie rozpoznać obecność Boga pośród członków ludu Bożego⁸⁷⁵. W ten sposób werset zwraca również uwagę na pośredniczącą rolę, jaką dla narodów będą pełnić Judejczycy.

3.5.4.1. Podsumowanie

Ostatnia perykopa Księgi Zachariasza 1-8 traktuje o włączeniu narodów do społeczności z JHWH za pomocą motywu pielgrzymki narodów do Jerozolimy. Wypowiedź narodów w mowie niezależnej wskazuje na autentyczność ich nawrócenia się do Boga Judejczyków. Zachowane zostało tu natomiast rozróżnienie między narodami a Izraelem. Między innymi z tego powodu konieczne stało się wprowadzenie w. 23, który wyjaśnia, jaka będzie w czasie zbawienia relacja między Izraelem a narodami. Otóż narody nie będą przejawiać już wrogości w stosunku do Izraela, ale uznają swoje podporządkowanie się, motywując to obecnością Boga pośród Judejczyków. Nie chodzi więc tylko o uznanie przez narody JHWH, Boga Izraela, ono przecież nie musi skutkować pozytywnym stosunkiem do ludu Bożego, ale właśnie także o zmianę nastawienia narodów do Izraela.

3.6. Obietnice zbawienia Izraela w Księdze Zachariasza 1-8

Księga Zachariasza 1-8 jest wielkim dziełem zapowiadającym Izraelowi odnowienie i ratunek. Można jednak zauważyć różnice pomiędzy poszczególnymi częściami księgi w kwestii sposobu, w jaki wyobrażano sobie nadejście zbawienia i jego kształt.

⁸⁷⁵ Tamże, s. 678.

Najstarszą częścią księgi był korpus siedmiu wizji bez wtórnie dodanej wizji oczyszczenia arcykapłana Jozuego (Za 3). Pierwsze trzy wizje ukazywały zmianę nastawienia Boga do ludu oraz przejście z czasu klątwy i nieszczęścia w czas zbawienia, czego konsekwencją będzie powrót Boga do Jerozolimy i jego zamieszkanie na Syjonie. Boża obecność skutkować będzie bezpieczeństwem Jerozolimy. Dlatego że na przeszkodzie stoją obce potęgi, w wizjach (a konkretnie w wizji drugiej) znajduje się zapowiedź upadku mocy narodów. Centralna wizja z rozdziału 4 przedstawiała zbawiony Izrael, składający się z części północnej i południowej, które po śmierci Salomona rozpadły się na dwa królestwa. Ostatnie trzy wizje odpowiadały na pytanie o zachowanie i przetrwanie zbawionego Izraela w przyszłości. Otóż lud ma zostać oczyszczony z wszelkiej nieprawości (wizje Za 5,1-4 i 5,6-11). Ostatnia wizja kompleksu wskazywała na bliskie przystąpienie Boga do działania i realizacji programu zbawienia. Obietnice były nieuwarunkowane, wszelka aktywność leżała po stronie Boga. W okresie późniejszym wprowadzono tematy – obecne również wcześniej, ale w mniejszym stopniu - związane ze Świątynią i odnową kultu. I tak z tego powodu wprowadzono w rozdziale czwartym wyrocznie o Zorobabelu, traktujące o odbudowaniu przezeń Świątyni, a jak pokazuje wtórnie wprowadzony w. 12, drzewa oliwne zostały utożsamione z Zorobabelem i Jozuem, a więc z ówczesnymi przywódcami wspólnoty, który przyczynili się do odbudowy jerozolimskiego sanktuarium. Wprowadzona wtórnie wyrocznia rozdziału trzeciego traktuje inaugurację kultu jako pierwszy etap i warunek nadchodzącego zbawienia, darowania winy i pomyślności całego kraju.

W Za 6,9-15 znajduje się sprawozdanie z przeprowadzenia czynności symbolicznej - koronacji arcykapłana Jozuego. Koronacja jest zapowiedzią objęcia władzy przez króla i zaistnienia diarchii. Restauracja kultu jest więc pierwszym etapem odnowy Izraela. Podobnie wyrocznie włączone wtórnie do wizji rozdziału 3 zapowiadają nadejście władcy.

Wyrocznie prorockie zapisane w rozdziale ósmym mają charakter podsumowujący. Zapowiadają one wszechstronne zbawienie wynikające z powrotu Boga na Syjon. Narody mają zostać poskromione, a Jerozolima cieszyć się będzie wszechstronnym błogosławieństwem (Za 8,1-8). Do tego dochodzi nieobecny wcześniej temat sprowadzenia ludu z diaspyry. Wyrocznie Za 8,9-13 pochodzą od wspólnego redaktora Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8 i mają za zadanie pokazać odmianę losu ludu od momentu rozpoczęcia odbudowy Świątyni. Redakcja wywodząca się ze środowiska kronikarskiego, odpowiadająca m.in. za kazanie lewickie otwierające księgę (Za 1,3-6) i za jeden z końcowych

fragmentów Za 8,14-17, zwraca uwagę na odpowiedzialność ludu i możliwość uzyskania szczęścia i błogosławieństwa przez lud jako konsekwencję posłuszeństwa i wierności. Redaktor kronikarski stawia nacisk na posłuszeństwo – szczególnie, ale oczywiście nie wyłącznie w aspekcie kultowym – jako warunek zrealizowania się obietnic zawartych w Księdze Zachariasza 1-8. Dlatego też redaktor kronikarski wprowadza glosy takie jak Za 6-7 czy 6,15b, traktujące wprost o posłuszeństwie. Zarazem dla kronikarskiego redaktora oczywiste jest, że Izrael już żyje w czasach zbawienia, bliski jest on koncepcji eschatologii zrealizowanej.

Księga kończy się obietnicą przyłączenia się narodów do JHWH, co będzie skutkować pozytywnym i pokornym stosunkiem narodów wobec Izraelitów.

4. Zapowiedzi zbawienia w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8

Księgi Aggeusza i Zachariasza przedstawiają wielość tematów dotyczących przyszłości ludu Bożego. Jednym z głównych tematów obu ksiąg jest Świątynia, jej odbudowa i znaczenie. Nie jesteśmy w stanie dotrzeć do motywacji obu proroków, dla których odbudowa była tak istotna. Ważną rolę mogły odgrywać tu motywy polityczne i społeczne. Świątynia stać się miała instytucją cementującą wspólnotę Judejczyków, mogła mieć też znaczenie wykraczające daleko poza Jerozolimę. Księgi Aggeusza i Zachariasza posługiwały się przede wszystkim argumentacją religijną. Prorok Aggeusz w odbudowie dostrzegał powinność ludu i wolę Boga, który chciał zamieszkać w Świątyni w Jerozolimie. Stąd też podział na czas nieszczęścia i czas błogosławieństwa, który miał się zacząć wraz z początkiem odbudowy jerozolimskiej Świątyni. Przekleństwo i błogosławieństwo miało się wyrażać przede wszystkim w kwestii materialnego powodzenia. Księga Aggeusza odzwierciedla więc rzeczywiste problemy, z którymi musiała zmagać się gmina powygnaniowa. Świątynia była ważna dla Aggeusza ze względu na obecność w niej Boga (Ag 1,8; 2,7). Nie chodziło więc o Świątynię jako taką czy też o czyn ludzki, ale o zmieniającą świat Bożą obecność. Prorok obiecywał, że napelnienie Świątyni Bożą chwałą będzie miało dla ludu zbawcze konsekwencje. Odbudowa Świątyni i wynikające stąd błogosławieństwo miały być dopiero pierwszym etapem odnowy Izraela. Drugim etapem miała być zmiana układu sił na świecie, pozbawienie wrogich narodów mocy, przez co stworzona zostałaby przestrzeń, w której władzę mógłby objąć Zorobabel, a w ten sposób Izrael mógłby odbudować swoje niezależne od obcych krajów państwo. Nie da się więc oczekiwać odzwierciedlonych w Księdze Aggeusza oddzielić od kwestii politycznego losu ludu Bożego.

Świątynia jest też istotnym tematem w najstarszej części Za 1-8, czyli w kompleksie wizji, który nie zawierał pierwotnie wizji rozdziału 3. Niemniej jednak należy zwrócić uwagę na fakt, że nie mówi się o niej wprost, co może nie powinno dziwić ze względu na symboliczny charakter wizji. Wizja pierwsza (Za 1,7-13) nawiązuje do bliskowschodniego wyobrażenia bramy niebios, które obecne było w teologii starożytnych świątyń. Wizja centralna Za 4 przedstawiała cały Izrael skoncentrowany na Bogu, który przedstawiany był przez kojarzący się ze Świątynią świecznik. Mniej prawdopodobne jest, by druga wizja Księgi Zachariasza - przedstawiająca kowali - w sposób bezpośredni nawiązywała

do Świątyni. Wizja trzecia wpisuje się natomiast całkowicie w teologię Syjonu. Ze względu na Świątynię Jerozolima staje się miejscem zamieszkania Boga i dzięki temu będzie prosperować, a jej bezpieczeństwo gwarantować będzie sama obecność Boga. W związku z tym Jerozolima i cały lud zostaną oczyszczone i zachowane przed grzechem i niesprawiedliwością (Za 5). Teologia Syjonu dochodzi do głosu w wyroczniach dołączonych do wizji pierwszej, gdzie mowa jest o Bożym przywiązaniu do Syjonu (Za 1,16), a dalej w wyroczniach następujących po wizji drugiej znajduje się zapowiedź powrotu Boga na Syjon (Za 2,14). Wyrocznie zawierają deuteronomiczne koncepcje o wyborze miejsca kultu (Za 2,16), nazwanie zaś ziemi świętą także bazuje na teologii świątynnej. Wyrocznie rozdziału drugiego kończą się też kultowym wezwaniem. To wszystko pokazuje, że dla Księgi Zachariasza Świątynia i jej odbudowa były kluczowe, przy czym autor podkreślał przede wszystkim motyw powrotu Boga do Jerozolimy i Bożej w niej obecności. Wyrocznie skierowane do Zorobabela wprowadzone do rozdziału czwartego (6aβ-10a) i w. 12 wskazują na to, że obraz świecznika odczytany został jako symbol Świątyni. Wspomniane wyżej wyrocznie pokazują, że Księga Zachariasza – podobnie jak Księga Aggeusza – wzywała do odbudowy Świątyni, a także wiązała dzieło odbudowy z Zorobabelem i Jozuem. Potwierdzają też prawdziwość stwierdzenia zawartego w Ezd 5,1-2. Zarazem – jak pokazuje to symboliczna koronacja arcykapłana Jozuego Za 6,9-15 i wizja Za 3 – odbudowa Świątyni miała stanowić początek okresu zbawienia, niejako pierwszy etap wszechstronnego błogosławieństwa. Można tu również zauważyć podobieństwa do treści Księgi Aggeusza, wedle której odbudowa miała być pierwszym etapem Bożego zbawienia. Księga Aggeusza podkreślała znaczenie teofanii Boga. W Księdze Zachariasza 1-8 nawiązania do teofanii są mniej dobitne, pojawiają się natomiast w Za 2,17. Późniejszy redaktor dopasowywał treści Księgi Zachariasza 1-8 do Księgi Aggeusza, tak że i Księga Protozachariasza posiada fragment, wedle którego momentem przejścia od przekleństwa do czasu błogosławieństwa był dzień rozpoczęcia odbudowy Świątyni (Za 8,9-13), a błogosławieństwo miało mieć charakter materialny – bardzo wymierny dla ówczesnych Judejczyków. Podkreślić trzeba, że w obu księgach Świątynia w Jerozolimie i jej odbudowa miała być pierwszym etapem do osiągnięcia pełni zbawienia.

Jak ma wyglądać błogosławieństwo zapowiadane przez obie księgi? Księga Aggeusza wskazuje przede wszystkim na kwestię powodzenia materialnego. Zauważyć trzeba jednak, że autor musiał przekonać do dzieła odbudowy lud, a ten zmagął się wszak z rzeczywistymi problemami niedostatku i nieurodzaju. Księga Aggeusza zawiera nadzieję na teofanią ingerencję JHWH, po której

przewyciężona miałyby zostać wrogość narodów (Ag 2,7). Pierwsza teofania odwraca więc porządek rzeczy: jak narody wcześniej grabiły Jerozolimę i Świątynię, tak w przyszłości bogactwa narodów będą do niej spływać. Druga teofania ingerencja byłaby konsekwencją wcześniejszej. Narody zostaną pozbawione mocy i w konsekwencji władzę będzie mógł objąć Zorobabel (Ag 2,20-23). Według Księgi Aggeusza błogosławieństwo Judy i Jerozolimy nie będzie tylko kwestią lokalną, ale dotyczyć będzie całego świata. Dzięki Bożej ingerencji zmieniony zostanie porządek tego świata. Księga Aggeusza nie opisywała szczegółowo tego, co ma się wydarzyć, ale upadek mocy narodów miał się dokonać w sposób gwałtowny, najprawdopodobniej militarny. Księga nie starała się wyznaczyć czasu mającego nadejść zbawienia. Początek odbudowy Świątyni był w niej tylko początkiem błogosławieństwa. Powtórzyć należy, że wypowiedzi o teofanijnej interwencji Boga najprawdopodobniej pochodzą od proroka. Nie wydaje się, aby pochodziły one z okresu późniejszego, bliskiego Za 12 i 14, ze względu na różnice koncepcji, słownictwa i oczywiście przywoływanie w Ag 2,20-23 imienia Zorobabela.

W cyklu wizji nocnych Księgi Zachariasza zapowiadane zbawienie nie zostało przedstawione zbyt konkretnie. Również według cyklu wizji zbawienie ma mieć charakter polityczny. Wizja centralna przedstawia zbawiony Izrael, błogosławiony przez Boga, składający się z dwóch części: południowej i północnej. W ten sposób czas zbawczy będzie niejako przywróceniem dawnej wspaniałości z okresu przed rozpadem królestwa. Wizja druga (Za 2,20-17) przedstawia rozwiązanie problemu wrogich narodów, które stały na przeszkodzie odbudowaniu Izraela. Wizja kolejna (Za 2,5-9) zapewnia o Bożej ochronie Jerozolimy. Dwie wizje następujące po wizji z rozdziału czwartego przedstawiają oczyszczenie Izraela. Oznacza to, że sam Bóg będzie dbał o sprawiedliwość w obrębie wspólnoty, co stanie się gwarancją tego, że Izrael nie odstąpi od Boga w przyszłości. W przyszłości więc Izraela nie spotka nieszczęście. Również dla Księgi Protozachariasza kluczowa jest obecność Boga i jego powrót do Jerozolimy, na Syjon. Wyrocznie dodane wtórnie do kompleksu wizji intensyfikują i wzmacniają ich poselstwo. Obiecują one dobrobyt (Za 1,17) i błogosławieństwo od JHWH. Wyrocznie wieńczące księgę, znajdujące się w Za 8 zawierają obietnicę sprowadzenia ludu z diaspy (Za 8,7-8), ale najważniejsze jest to, że warunki życia w Jerozolimie mają być wspaniałe i beztrudne. Życie uwolnione zostanie od głodu i wojen, a naród będzie miał przed sobą dobrą przyszłość (Za 8,4-5). Do tego ostatnia perykopa Księgi Protozachariasza zapowiada zmianę stosunku narodów do Judejczyków, wynikającą z rozpoznania przez nich Boga Izraela (Za 8,20-23). Narody będą same okazywały postawę podporządkowania.

Dodana wtórnie wizja z rozdziału trzeciego kładzie nacisk na kwestie znaczenia kultu świątynnego. Jego odnowa i funkcjonowanie ma być gwarantem najpierw nadejścia Latorośli, czyli króla, a więc odbudowania państwowości, a po drugie – o czym traktuje Za 3,10 – usunięcia winy całego kraju i - co za tym idzie - nastania czasu pomyślności i błogosławieństwa. Podobnie symboliczna koronacja arcykapłana Jozuego oznacza oczekiwanie i zapowiedź odnowienia królestwa. W tej kwestii Księga Zachariasza wyraża podobne oczekiwania jak Księga Aggeusza, wedle której odnowienie kultu miało być tylko pierwszym etapem Bożej zbawczej działalności, skutkującej na drugim etapie objęciem władzy przez Zorobabela. Widać też pewną różnicę pomiędzy księgami. Otóż Księga Zachariasza 1-8 nigdzie nie wymienia imienia perskiego namiestnika w kontekście sprawowania władzy królewskiej, lecz posługuje się określeniem „Latorośl”. Najprawdopodobniej autorowi chodziło tu o Zorobabela, posłużenie się jednak tajemniczym określeniem pozwoliło zachować aktualność zapowiedzi nadejścia króla, jako że wieki później, po czasach Zorobabela oczekiwano na nadejście Latorośli. Określeniem tym nazwany został np. Jezus (gr. ἀνατολή Łk 1,78). Jak można było zauważyć, obie księgi podkreślają rolę Bożego mieszkania w Jerozolimie pośród ludu, co związane jest oczywiście z teologią świątynną.

Kronikarska redakcja obu ksiąg przesuwając akcent na posłuszeństwo ludu i rolę przywódców wspólnoty – Zorobabela i arcykapłana Jozuego. Oznacza to, że autor chciałby widzieć Izraela funkcjonującego w określonych strukturach, w których istotną, jeśli nie najistotniejszą rolę odgrywają kapłaństwo i Świątynia. Z tego też powodu lud powinien dbać o czystość kultu. Dlatego redakcja ta była odpowiedzialna za przearanżowanie materiału w Księdze Aggeusza i umieszczenie wystąpienia o błogosławieństwie po wyroczni o „nieczystym ludzie”. W ten sposób błogosławieństwo staje się zależne od czystości kultowej, szczególnie, jeśli pod pojęciem owego nieczystego ludu redaktor widział przedstawicieli religii samarytańskiej. Kronikarskie uzupełnienia w Za 1-8, czyli tzw. kazanie lewickie będące wprowadzeniem (Za 1,3-6) czy też jedna z perykop na końcu Księgi Protozachariasza (Za 8,14-17) wskazują na aktualność możliwości otrzymania od Boga dóbr zbawczych pod warunkiem właściwego postępowania. Redakcja kronikarska stara się, aby Księgi Aggeusza i Zachariasza 1-8 były wielkim wezwaniem skierowanym do czytelników dotyczącym właściwego postępowania i wierności kultowej. Kronikarski redaktor spogląda na tragedię upadku królestwa Judy i zniszczenie Świątyni w Jerozolimie jako na coś należącego wyłącznie do przeszłości. Obecnie lud nie jest obciążony przekleństwem przeszłości, a od jego postawy zależy jego własny los, Bóg bowiem pragnie

ludowi błogosławić. W Księdze Aggeusza pojawia się pojęcie resztki (np. Ag 1,12.14). Są to ci, którzy doświadczyli już sądu i z których powstaje nowy, błogosławiony lud.

Jak zapowiadane zbawienie było uzasadniane w Księgach Aggeusza i Zachariasza? W Księdze Aggeusza uzasadnienie jest stosunkowo skąpe. Bóg przedstawiony został jako ten, który pragnie, aby jego Świątynia była odbudowana i doprowadza lud do podjęcia dzieła odbudowy m.in. poprzez posłanie proroka Aggeusza. Istotne jest, że brak Świątyni jest kojarzony z czasem nieszczęścia, wezwanie więc do jej odbudowy, które stanowi inicjatywę Boga, było wyrazem jego troski o dobrobyt ludu. Idąc dalej tym tokiem myślenia, nie chodziło więc tylko o samą Świątynię, ale i o odbudowę państwowości Izraela (Za 2,20-23). Zorobabel został nazwany wybranym, co nawiązuje do dawnej ideologii królewskiej, wedle której król był reprezentantem Boga na ziemi. Kronikarski redaktor Księgi Aggeusza wskazuje także na wyjście z Egiptu jako podstawę mającego nastąpić błogosławieństwa ludu i wynikającą z tego faktu permanentną obecność Boga pośród Izraela (Za 2,5). Tak więc pierwszy Boży czyn zbawczy, który ukonstytuował Izrael, stanowi gwarancję przyszłego zbawczego działania Boga. Kronikarz wspomina też o Duchu Boga przebywającym permanentnie pośród Izraela, a obecność ta ma charakter zbawczy (Za 2,5). Ze stwierdzenia o stałej obecności Ducha Bożego pośród ludu wypływają ciekawe wnioski dotyczące teologii Świątyni. Otóż jeżeli Bóg jest wciąż obecny pośród ludu, to Świątynia jest tylko pewnym unaocznieniem i skonkretyzowaniem tej obecności. Odbudowa Świątyni nie oznacza więc przywołania Bożej obecności i Bożego błogosławieństwa. Dokonuje się ona na polecenie Boga i jest wyrazem jego woli.

Księga Zachariasza 1-8 obszerniej uzasadnia mające nastąpić zbawienie Boga. W pierwszej wizji pojawia się koncepcja siedemdziesięciu lat kary i gniewu Bożego, a następnie stwierdzenie o Bożych słowach pocieszenia (Za 1,12-13). Tak więc prorok posługuje się argumentem, wedle którego czas Bożego gniewu i nieszczęścia minął, nastaje zaś okres zbawienia. Juda wycierpiała już swoje, tak więc możliwy jest nowy początek. Do koncepcji tej nawiązywać będzie później redaktor kronikarski odpowiedzialny za tzw. kazanie lewickie (Za 3-6). W wyroczniach dołączonych do wizji pierwszej mowa jest o gorliwości Bożej i jego zazdrości o Syjon i Jerozolimę. Autor nawiązuje tu do teologii Syjonu, wedle której Bóg przywiązany był do Jerozolimy, a Syjon został przeznaczony na miejsce jego szczególnej obecności. Wybór oznacza zarazem upodobanie sobie czegoś, polubienie. W. 16 stwierdza więc, że Bóg zwraca się do Jerozolimy ze swoją miłością (hebr. רחמים). Z Bożą miłością do Syjonu

związana jest jego miłość do swojego ludu. Dobitnie brzmi wypowiedź z Za 2,12, według której uderzenie w Boży lud jest jak uderzenie w źrenicę Boga. Werset ten wskazuje na Bożą bliskość z jego ludem. Księga Zachariasza nawiązuje także do deuteronomicznej i deuteronomistycznej teologii przymierza, wedle której Juda jest jego dziedzictwem, a do dobra zbawczego należy oczywiście ziemia (np. 5 Mż 8,7-18; 9,5). Kolejnym powodem, dla którego Bóg postanawia działać w sposób zbawczy na rzecz swojego ludu, jest kwestia narodów. Oczywiście wrogie działanie narodów musi zostać przez Boga powstrzymane, ale księga uwzględnia także nawiązanie przez narody relacji z Bogiem. Nie wydaje się jednak, aby według Księgi Protozachariasza pragnienie włączenia narodów do społeczności z Bogiem było Bożą motywacją do zbawczego działania na rzecz Izraela. To raczej zbawienie i odmiana losu ludu Bożego miały prowadzić narody do Boga Izraela. Wskazuje na to zarówno ostatnia perykopa księgi (Za 8,20-23), jak i zapowiedź włączenia narodów do ludu Bożego w Za 2,15, co ma być skutkiem zamieszkania Boga w Jerozolimie.

Charakterystyczne jest to, że ani Księga Zachariasza 1-8, ani Księga Aggeusza nie uzasadniają zbawienia obietnicami danymi ojcom. Również wyjście z Egiptu, temat tak istotny w czasie niewoli np. u Deuteroizajasza (Iz 40,3-4.10; 43,2; 51,9-11; 52,12; 49,10), wyrażony *explicite* w późniejszej Księdze Deuterozachariasza (Za 10,11), jest w badanych księgach mało obecny. W Księdze Aggeusza występuje dopiero w warstwie kronikarskiej (Ag 2,5), natomiast w Księdze Zachariasza 1-8 w wyroczniach wzywających do powrotu z diaspyry (Za 2,10-11). Możliwe, że – w przeciwieństwie do wcześniejszych zapowiedzi zbawienia Deuteroizajasza – temat nowego powrotu nie był tak bardzo istotny ze względu na odmienną sytuację i perspektywę. Była to bowiem perspektywa Judy, a nie diaspyry i realizowanej już odbudowy Świątyni. Właśnie ten wysiłek: skoncentrowanie się na sanktuarium prowadziło do zwiastowania opartego na teologii Syjonu, czyli na teologii świątynnej.

Jak postrzegane są narody w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8? Władza obcych narodów nad Judą postrzegana była od początku okresu restauracji jako problem czy przeszkoda w realizacji pełnego procesu odbudowy Izraela. Zapowiedzi z czasów niewoli ogłaszały odbudowę zjednoczonego kraju, składającego się z dawnego królestwa Judy i Izraela, pod rządami jednego władcy, co widoczne jest zwłaszcza w Ez 37,15-22. Ażeby doszło do realizacji tej zapowiedzi proroka Ezechiela, musiałyby upaść władza obcych nad Kanaanem. Istotne było więc skruszenie wrogich sił obcych imperiów, a konkretnie w przypadku starszych części Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8 - imperium perskiego. Księga Aggeusza zapowiadała więc teofanijną ingerencję Boga skutkującą od-

wróceniem porządku na świecie, w wyniku czego skarby narodów przyczynią się do budowania wspaniałości Świątyni (Ag 2,6-7). Druga teofanijna interwencja Boga prowadzić będzie do unicestwienia w wojennym chaosie potęgi narodów, dzięki czemu władzę królewską będzie mógł objąć Zorobabel (Ag 2,20-23). Księga Aggeusza nie przedstawia w sposób bardziej precyzyjny kwestii relacji Boga i narodów w czasie zbawienia Izraela.

W Za 1-8 temat narodów zajmuje więcej miejsca. Już wyrocznie dołączone do pierwszej wizji wprowadzają temat narodów, mówiąc o odwróceniu kary (Za 1,14-15). Wizja druga (Za 2,1-4) zapowiada pozbawienie narodów mocy, co ma umożliwić realizację programu zbawienia kreślonego w nocnych wizjach Księgi Zachariasza. Jego głównym elementem było jednak zjednoczenie północnej i południowej części dawnego Izraela. Redaktor Za 1-8 umieścił po wizji Za 2,5-9 zapowiadającej nastanie czasu zbawienia i zamieszkanie Boga w Jerozolimie, wyrocznie, które groziły narodom krzywdzącym Boży lud sądem (Za 2,11-13). Następnie konsekwencją Bożego zamieszkania pośród ludu będzie nawiązanie społeczności między Bogiem a narodami. Autor Za 2,15 odnosi do nich predykat charakterystyczny dla relacji Izraela z Bogiem, stają się one ludem Boga (עַם). Można by rzec, że granica między Izraelem a narodami zostaje zatarta. Nieznacznie odmienną koncepcję zawierają wyrocznie zamykające Księgę Zachariasza, a mianowicie Za 8,20-23. Według niej narody dostępują społeczności z Bogiem, udają się bowiem na pielgrzymkę do Jerozolimy. Rozróżnienie między nimi a Izraelem pozostaje jednak utrzymane. Narody nie tylko wejdą w relację z Bogiem, ale zmieni się także ich stosunek do Izraela. Wyrocznia zapowiada bowiem, że podporządkują się one ludowi Bożemu. Za 1-8 nie tylko ogłasza ukaranie i przezwyciężenie narodów, ale i uwzględnia je w planie zbawczym Boga dla Izraela. Bóg więc przygotowuje zbawienie zarówno dla Izraela, jak i dla narodów.

Błogosławieństwo zapowiadane w Za 1-8 powiązane zostaje ze sprawiedliwością i oczyszczeniem Izraela. Dla proroka oczywiste jest, że błogosławieństwo Boże nie może współwystępować z grzechem i niesprawiedliwością ludu. Dlatego też wizje rozdziału piątego obiecują oczyszczenie Izraela z win. Wprowadzona wtórnie wizja z rozdziału trzeciego nie tylko ogłasza oczyszczenie i przygotowanie kapłaństwa, ale także zapowiada zgładzenie winy całego kraju, co jest powiązane z odmianą jego losu (Za 3,10). Księga Zachariasza 1-8 nie wyjaśniała, na czym będzie polegać przyszłe trwanie Izraela w sprawiedliwości. Posłużenie się formą wizji stanowiących zapowiedź przyszłości danej od Boga pozwala na wysunięcie przypuszczenia, że to sam Bóg będzie gwarantował przyszłą sprawiedliwość i błogosławieństwo Izraela. Późniejsza kronikarska

redakcja, wprowadzając warunek posłuszeństwa i wezwania do właściwego postępowania i nawrócenia, wiąże Boże błogosławieństwo z odpowiedzialnością ludu. Wobec braku rychłego spełnienia się zapowiedzi Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8 redaktor kronikarski starał się wypracować dla wspólnoty model funkcjonowania, który miałby wystarczyć na dłużej. W centrum miała stać Świątynia, natomiast lud miał wspierać przywódców wspólnoty. Dlatego też redaktor kronikarski podkreśla rolę arcykapłana Jozuego i Zorobabela (np. Ag 2,1). Nie jest tak, że redaktor kronikarski rezygnował z wszelkiego rodzaju oczekiwań zbawienia zapowiadanego w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8. Ważne było dlań jednak określenie sposobu funkcjonowania wspólnoty w czasie sobie współczesnym, tak aby i oczekiwania zostały przekształcone. Świątynia miała być elementem, który jednoczy lud i zapewnia mu przetrwanie. W ten sposób kronikarski redaktor podejmował tematykę obecną w Księdze Aggeusza, dla której Świątynia miała być ośrodkiem jednoczącym wspólnotę (Ag 1,4-11).

W jaki sposób można odnieść nadzieje zawarte w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8 do poglądów O. Plögera na temat nurtu eschatologicznego i teokratycznego w Izraelu powygnaniowym? Udział redakcji kronikarskiej w komponowaniu obu ksiąg potwierdza opinię O. Plögera o próbach włączenia przez „kręgi teokratyczne” tradycji prorockiej do nurtu teokratycznego⁸⁷⁶. Oczekiwanie na Boże zbawienie w obu badanych księgach można określić mianem eschatologii restauracji – wyrażały one bowiem nadzieję na powrót Boga na Syjon i odbudowę zjednoczonego królestwa. Zarazem już w autentycznym zwiastowaniu proroków zapowiadana przyszłość miała przewyższać przeszłość. Widoczne jest to chociażby w Księdze Aggeusza w zapowiedziach teofanijnego wstrząśnięcia światem (Ag 2,20), w Księdze Zachariasza 1-8 natomiast w zapowiedziach podporządkowania się narodów Judejczykom i ich pielgrzymki do Jerozolimy (Za 8,20-23), ale też w centralnej wizji Za 4, wedle której przyszły Izrael będzie obejmował i północną, i południową część. Jest to nie tyle sięgnięcie do okresu przedwygnaniowego, ile raczej do czasów mitycznej, idealnej przeszłości zjednoczonego Izraela. Najważniejsze jest jednak to, że dla obydwu proroków odbudowa Świątyni i odnowienie kultu miały być początkiem błogosławieństwa Bożego, pierwszym etapem i zadatkiem nadchodzącego zbawienia, w tym odbudowy królestwa oraz – według Księgi Zachariasza – nadejścia Lato-rośli. Dlatego też już w początkowym okresie odbudowy w Judzie pojawiła się koncepcja, wedle której przyczynę do funkcjonowania Świątyni miałby prowadzić do eschatologicznego zbawienia. Teokracja świątynna mogła być wspie-

⁸⁷⁶ O. Plöger, dz. cyt., s. 133.

rana i postrzegana jako coś pożądanego, ale zarazem przejściowego, prowadzącego do wybawienia. Wydaje się więc, że próba wchłonięcia przez „nurt teokratyczny” tradycji prorockich nie mogła zakończyć się pełnym sukcesem. Oczekiwanie na zbawienie, które pojawiło się w czasach początków powstawania Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8, mogło tlić się nieustannie przynajmniej w okresie braku własnego państwa.

W kontekście polskich dyskusji biblistycznych ostatnich lat należy odnieść się do teorii W. Chrostowskiego dotyczącej diaspory asyryjskiej i możliwości przekazania przez nią północnych tradycji religijnych egzulom z Judy⁸⁷⁷. Powyższa analiza Ksiąg Aggeusza i Zachariasza 1-8 nie dostarcza argumentów ani przeciwko, ani za istnieniem zorganizowanej diaspory asyryjskiej, jednakże – o ile przedstawiona w niniejszym studium interpretacja wizji Za 4 jest właściwa – pokazuje, że we wczesnym okresie perskim odnowę Izraela wyobrażano sobie jako zjednoczenie krajów północnego i południowego. Księga Zachariasza uwzględniała więc w swojej perspektywie mieszkańców byłego królestwa północnego⁸⁷⁸. Oznacza to, że nadzieja na przyszłe zjednoczenie obu części nie była charakterystyczna dla jednego tylko środowiska zebranego wokół proroka Ezechiela (Ez 37,15-22), ale że wykraczała poza nie i trwała dość długo⁸⁷⁹.

Jak zostało to już wielokrotnie wcześniej podkreślone, Księgi Aggeusza i Zachariasza 1-8 zawierają wielość i różnorodność tematów dotyczących nadziei towarzyszących ludowi Bożemu. Nadzieje te i oczekiwania wiązały się przede wszystkim ze zbawieniem i błogosławieństwem.

⁸⁷⁷ W. Chrostowski rozwijał swoją teorię w wielu publikacjach, m.in. w: *Ogród Eden - zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996; *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003. Zob. też polemikę W. Pikor, *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów*, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 9 (2012), s. 285-334 i W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle księgi Ezechiela*, *Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 9 (2012), s. 335-384.

⁸⁷⁸ Zob. też Za 8,13, gdzie występują określenia „dom Judy” i „dom Izraela”.

⁸⁷⁹ Nawet w Księdze Deuterozachariasza powstałej w późnym okresie perskim lub wczesnym hellenistycznym północna część jest brana pod uwagę w obietnicach Bożego zbawienia, np. Za 9,10 i 10,6.

Zakończenie

Prorocy Aggeusz i Zachariasz działali w jednym z najbardziej doniosłych, ale zarazem krytycznych momentów dziejów Izraela. Ich życiowym zadaniem było doprowadzenie do odbudowy Świątyni. Dzięki ich nauczaniu i działalności Dom Pana w Jerozolimie mógł zostać odbudowany, co miało istotny wpływ na przetrwanie i późniejsze powodzenie judzkiej gminy religijnej. Świątynia stała się głównym ośrodkiem religijnym Judejczyków, aby po wiekach i rozbudowaniu przez króla Heroda Wielkiego stać się największą sakralną budowlą starożytnego świata. Również judaizm w czasach imperium rzymskiego stał się najliczniejszą wyznawaną religią całej Oikoumene, dzięki czemu później szybko mogło rozprzestrzeniać się chrześcijaństwo. To wszystko nie byłoby możliwe bez proroków Aggeusza i Zachariasza. Księgi Aggeusza i Zachariasza 1-8 są znakomitym przykładem małych początków dzieł, które potem stały się wielkie i wspaniałe. Stanowią one zarazem świadectwo oczekiwań wspólnoty Judejczyków w okresie odbudowy Świątyni. To wówczas pojawiły się podstawowe tematy obecne również w późniejszej eschatologicznej debacie, takie jak rola Świątyni, obecność Boga, własne królestwo, rola narodów, powrót z diaspyry i wszechstronne błogosławieństwo. Tematy te podejmowane są w tekście Za 9-14, którego pierwsza część (Za 9-11) zdaje się odpowiadać na pytanie o realizację programu zarysowanego w Za 1-8, druga zaś (rozdziały 12-14) ujawnia pojawienie się eschatologicznego schematu, opierającego się na koncepcjach zawartych w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8. Naturalną kontynuacją przeprowadzonych badań jest zagadnienie zbawienia Izraela w Księdze Zachariasza 9-14. W niniejszej pozycji nie było miejsca na badanie zagadnienia zbawienia w całej Księdze Dwunastu, ale z pewnością jest to temat zasługujący na dalsze studia, zwłaszcza, że w księdze tej widoczne są ślady wskazujące na redakcję Księgi Dwunastu jako całości⁸⁸⁰. W tym kontekście istotne byłoby sprawdzenie, na ile koncepcje obecne w Księgach Aggeusza i Zachariasza 1-8 wpływają na przesłanie całej Księgi Dwunastu. Wydaje się, że księgi te miały duży wpływ na kształtowanie się koncepcji mesjańskiej, która zaistniała w Izraelu w okresie międzytestamentowym. Dzieła te cytowane były w Nowym Testamencie, a wywarły także wpływ na literaturę żydowską okresu drugiej Świą-

⁸⁸⁰ Zob. E. Zenger, *Das Zwölprophetenbuch*, w: E. Zenger, Ch. Frevel, H.-J. Fabry, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2012, s. 622-627; J. Wöhrle, *Das Zwölprophetenbuch. Von einzelnen Buch zur Sammlung*, BiKi (1/2013), s. 2-6.

tyni. W szczególny sposób recypowana była idea diarchii w mesjanizmie pism z Qumran. Idee wybrzmiewające w obu księgach: podkreślanie roli Zorobabela i Jozuego w wersetach pochodzących od tzw. redakcji kronikarskiej oraz koncepcja diarchii zapisana w Za 6,9-15 wpłynęły na obraz Jezusa Chrystusa przedstawiany w Nowym Testamencie. Na jego kartach jest on ukazany zarówno jako król, jak i kapłan⁸⁸¹. Idea, zgodnie z którą funkcjonujące kapłaństwo stanowi gwarancję i zapowiedź nie tylko politycznego wypełnienia, ale i przemiany świata, koreluje z nowotestamentowym napięciem między eschatologią zrealizowaną a futuryczną, między „już teraz” a „jeszcze nie”.

Dalszych badań domagałaby się więc kwestia *Wirkungsgeschichte* obu dzieł i historii ich interpretacji w chrześcijaństwie i judaizmie, także rabinicznym, w którym to pojawiały się poglądy, wedle których nastanie czasów zbawienia zależy od właściwego zachowania się Izraela.

Księgi Aggeusza i Protozachariasza wyrażają idee i myśli, które w wysokim stopniu przyczyniły się do ukształtowania tożsamości powygnaniowej żydowskiej wspólnoty kultowej, następnie zaś chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego.

⁸⁸¹ Znamienna jest wizja Jezusa w Obj 1,13. Jezus nosi długą szatę i przepasany jest złotym pasem. Długa szata ma być charakterystyczna dla arcykapłana, natomiast złoty pas odpowiadać ma strojowi królewskiemu (1 Mch 10,89; 11,58). Por. E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1976, s. 13. O królewskiej i kapłańskiej godności Jezusa zob. J. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 238-243.248-249.

Bibliografia

1. Źródła

Biblia Hebraica Quinta, Deuteronomy, The Twelve Minor Prophets, Megilloth, Ezra and Nehemiah, Proverbs, Accordance Bible Software. Version 11.1.2., 2015.

Biblia Hebraica Quinta. The Twelve Minor Prophets, red. A. Gelston, A. Schenker, Stuttgart 2010.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, que antea cooperantibus A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle, red. funditus renovata cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1990.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, red. R. Weber, B. Fischer, Stuttgart 2007.

Novum Testamentum Graece 28th Revised Edition, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.

Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, t. 1-2, red. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

2. Tłumaczenia źródeł

The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, red. J. B. Pritchard, Princeton 1969.

Apokryfy Starego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2017.

Biblia Paulistów. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2011.

Biblia Poznańska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. 1-4, Poznań 1991.

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2000.

Biblia Warszawska. Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1997.

Biblia Warszawsko-Praska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, opr. K. Romaniuk, Warszawa 1997.

Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, t. 1-2, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1997.

Flawiusz J., *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1995.

Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000.

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, t. 1-3, red. O. Kaiser, Gütersloh 1982-1997.

Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge, t. 1-9, red. B. Janowski, G. Wilhelm, D. Schwemer, Gütersloh 2004-2020.

3. Encyklopedie, słowniki, leksykony i konkordancje

Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

Davidson B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London 1935.

The Dictionary of Classical Hebrew, red. D. J. A. Clines, t. 1-8, Sheffield 1993-2011.

Encyclopedia Judaica, red. C. Roth, t. 1-16, Jerusalem 1972.

Encyclopedia Judaica. Second Edition, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, EJ, Detroit, New York, San Francisco 2007.

Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures, Grand Rapids 1990.

Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament von L. Koehler und W. Baumgartner, dritte Auflage neu bearbeitet von W. Baumgartner, J. J. Stamm und Benedikt Hartmann unter mitarbeit von Z. Ben-Hayim, E. Y. Kutscher und Ph. Reymond, t. 1-2, Leiden, New York, Köln 1995.

The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia, red. G. A. Buttrick, Th. S. Kepler, J. Knox..., t. 1-4, IDB, New York, Nashville 1962.

Köhler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (tyt. oryg. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament), red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.

Lexicon in Veteris Testamenti Libros, red. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden 1958.

Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993.

Melamed E. T., מלון ארמי-עברי לחלמוד בבלי, Jerozolima 1992.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 1994.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

Słownik wiedzy biblijnej, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996.

Theological Wordbook of the Old Testament, red. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, TWOT, t. 1-2, Chicago 1980.

Theologische Realenzyklopädie, red. G. Hrause, G. Müller, t. 1-32, TRE, Berlin, New York 1976-2000.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, red. E. Jenni, C. Westermann, THAT, t. 1-2, Gütersloh 1995.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1-8, TWAT, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977-1995.

Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, red. H. Donner, Heidelberg 2013.

4. Gramatyki

Davidson A. B., *Hebrew Syntax*, Edinburgh 1912.

Ernst G., *Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch*, Neukirchen-Vluyn 2008.

Gesenius' Hebrew Grammar (tyt. oryg. *Hebräische Grammatik*), ed. E. Kautzsch, A. E. Cowley, Oxford 1985.

Joüon P. Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 2009.

Körner J., *Hebräische Studiengrammatik*, Leipzig 1988.

Schneider W., *Grammatik des Biblischen Hebräisch. Ein Lehrbuch*, München 1993.

Steuernagel C., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1967.

Tomal M., *Język hebrajski biblijny*, Warszawa 2000.

Tschirschnitz A., Wojciechowska K., *Gramatyka języka hebrajskiego w zarysie*, Warszawa 1996.

Waltke B. K., O'Connor M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.

5. Podręczniki do egzegezy Starego Testamentu

Koch K., *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Biblexegese*, Neukirchen-Vluyn 1964.

Fischer A. A., *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica Stuttgartensia von Ernst Würthwein*, Stuttgart 2009.

Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, ed. S. Kreuzer D. Vieweger, J. Hausmann..., Stuttgart 1999.

Romaniuk K., *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań, Warszawa, Lublin 1975.

Ślawik J., *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004.

Steck O. H., *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn 1989.

Synowiec J. St., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.

Tov E., *Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik* (tyt. oryg. Biqqoret Nusah ha-Miqra' - Pirqê Mabo', tyt. tłum. ang. The Textual Criticism of the Bible. An Introduction), tłum. H.-J. Fabry, Stuttgart 1997.

Utzschneider H., Nitsche S. A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.

Würthwein E., *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart 1973.

Westermann C., *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960.

6. Wprowadzenia do Starego Testamentu

Dillard R. B., Longman III T., *An Introduction to the Old Testament*, Leicester 1995.

Eissfeldt O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934.

Harrison R. K., *Introduction to the Old Testament with a comprehensive review of Old Testament Studies and a special supplement on the Apocrypha*, Grand Rapids 1991.

Łyko Z., *Wstęp do Pisma Świętego*, Warszawa 1987.

Rendtorff R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983.

Schmidt W. H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Einführung in das Alte Testament*), tłum. P. Mathäus, Bielsko-Biała 1997.

Schmoldt H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Das Alte Testament. Eine Einführung*), tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 2005.

Synowiec J. S., *Izrael opowiada swoje dzieje. Wprowadzenie do Ksiąg: Powtórzonego Prawa, Jozuego, Sędziów, Samuela i Królewskich*, Kraków 1998.

Synowiec J. S., *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, Kraków 1994.

Tyloch W., *Dzieje Ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1994.

Weiser A., *Introduction to the Old Testament*, London 1972.

Wstęp do Starego Testamentu, red. L. Stachowiak, Poznań 1990.

Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986.

Zenger E., Fabry H.-J., Braulik G., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998.

Zenger E., Fabry H.-J., Braulik G., *Einleitung in das Alte Testament. Achte vollständig überarbeitete Auflage herausgegeben von Christian Frevel*, Stuttgart 2012.

7. Teologie Starego Testamentu

Brueggemann W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

Fohrer G., *Geschichte der israelitischen Religion*, Freiburg, Basel, Wien 1992.

- Gerstenberger E. S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.
- Gunneweg A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.
- Hermann W., *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2004.
- Jeremias J., *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 2015.
- Kaiser O., *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des Alten Testaments, T. 1: Grundlegung, T. 2: Jahwe der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Göttingen 1993-1998.
- Köhler L., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953.
- Preuß H. D., *Theologie des Alten Testaments. Band 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Band 2. Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart 1991-1992.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments. Bd I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Bd II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*), tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
- Rendtorff R., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Rendtorff R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmid K., *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 2019.
- Schmidt W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu* (tyt. oryg. *Theologie des Alten Testaments*), tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999.
- Snaith N. H., *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Southampton 1983.
- Uglorz M., *Jahwe – Bóg Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga*, Warszawa 2002.
- Westermann C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1985.
- Wright G. E., *God Who Acts. Biblical Theology as a Recital*, Chicago 1952.
- Zimmerli W., *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart, Berlin, Köln 1999.

8. Komentarze

Ackroyd P.R., *Haggai – Zechariah*, London 1962.

Amsler S., Lacocque A., Vuilleumier, *Agg , Zacharie, Malachie*, Neuch tel 1981.

Baldwin J.G., *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, Leicester 1972.

Barker K. L., *Zechariah*, w: F. E. Gebelein, G. L. Archer, L. J. Wood..., *Daniel and the Minor Prophets*, EBC 7, Grand Rapids 1985, s. 596-697.

Bi  M., *Das Buch Sacharja*, Berlin 1962.

Bi  M., *Die Nachtgesichte des Sacharja. Eine Auslegung von Sacharja 1-6*, Neukirchen-Vluyn 1964.

Block D. I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids 1997.

Boda M. J., *The Book of Zechariah*, Grand Rapids, NICOT, Cambridge 2016.

Brunner F., *Sacharja*, ZBK 34, Zürich, Stuttgart 1960.

Buchholtz K. D., *Haggai-Sacharja-Maleachi*, Sbh, Stuttgart 1960.

Bullough S., *Obadiah, Micah, Zephaniah, Haggai and Zechariah*, London 1953.

Carroll R. P., *Jeremiah*, OTL, Philadelphia 1986.

Carsensen R. N., *The Book of Haggai*, w: *The Minor Prophets and Apocrypha. V., Interpreter's Concise Commentary*, red. C. M. Laymon, Nashville 1983, s. 134-140.

Coggins R. J., *Haggai Zecharia Malachi*, OTGu, Sheffield 1987.

Conrad E. W., *Zechariah. Readings*, Sheffield 1999.

Cook G. A., *The Book of Ezechiel*, Edinburgh 1936.

Driver S. R., *Deuteronomy*, Edinburgh 1906.

Elliger K., *Jesaja II*, Neukirchen-Vluyn 1971.

Elliger K., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi*, ATD 25, Göttingen 1982.

Ewald H., *Die j ngsten Propheten des alten Bundes*, Göttingen 1868.

Gailey J. H. jr., *The Book of Micah, the Book of Habakkuk, the Book of Nahum, the Book of Zephaniah, the Book of Haggai, the Book of Zechariah, the Book of Malachi*, London 1962.

- Gelin A., *Aggeé, Zacharie, Malachie*, Paris 1953.
- Hahnhart R., *Dodekapropheton 7.1. Sacharja 1-8*, BK 14,7.1, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Homerski J., *Księga Zachariasza. Wstęp - przekład - komentarz*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Nahuma - Habakuka - Sofoniasza - Aggeusza - Zachariasza - Malachiasza*, red. P. Szeffler, PSST 12,2, Poznań 1968, s. 237-459.
- Horst F., *Die Zwölf Kleinen Propheten*, HAT 1,14, Tübingen 1938.
- Jones D. R., *Haggai, Zechariah and Malachi*, TBC 26, London 1962.
- Junker H., *Die Zwölf Kleinen Propheten, II Hälfte: Nahum, Habakuk, Sophonjas, Aggäus, Zacharjas, Malachias*, HSAT, Bonn 1938.
- Keil C. F., *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*, BC 3,4, Leipzig 1888.
- Koole J. L., *Haggai*, COT, Kampen 1967.
- Kraus H.-J., *Klagelieder*, BK 20, Neukirchen-Vluyn 1956.
- Kraus H.-J., *Psalmen, t. 1.*, BK 15,1, Neukirchen-Vluyn 1960.
- Laetsch K. F. T., *The Minor Prophets*, BCOM, St. Louis 1956.
- Leuenberger M., *Haggai*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien 2015.
- Lohse E., *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1976.
- Lux R., *Sacharja 1-8*, HThKAT, Freiburg 2019.
- Marti K., *Das Dodekapropheton erklärt*, KHC 13, Tübingen 1904.
- Mason R. A., *The Books of Haggai, Zechariah, Malachi*, CNEB, Cambridge 1977.
- Merill E. H., *Haggai, Zechariah, Malachi*, Chicago 1994.
- Meyers C. L., Meyers E. M., *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 25b, New York 1988.
- Mitchell H. G., *Haggai, Zechariah*, w: H. G. Mitchell, J. M. P. Smith, J. Abewer, *Critical and Exegetical Commentary. Haggai, Zechariah, Malachi and Jona*, Edinburgh 1937.
- The New Bible Commentary revised*, red. H. Guthrie, London 1970.
- Noth M., *Das zweite Buch Mose Exodus*, ATD 5, Göttingen 1968.
- Nötscher F., *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten (und Kohelet)*, EB 4, Würzburg 1948.

- Novack W., *Die kleinen Propheten*, HK 3,4, Göttingen 1922.
- Orelli C., *Die Zwölf kleinen Propheten*, KeK, München 1908.
- Peter M., *Księga Aggeusza. Wstęp - przekład - komentarz*, w: *Księgi Proroków Mniejszych. Nahuma - Habakuka - Sofoniasza - Aggeusza - Zachariasza - Malachiasza*, red. P. Szeffler, PSST 12,2, Poznań 1968, s. 203-235.
- Petersen D. L., *Haggai and Zechariah 1-8. A Commentary*, OTL, London 1985.
- Petitjean A., *Les Oracles du Proto-Zacharie*, Paris-Louvain 1969.
- Proksch O., *Die kleinen prophetischen Schriften*, Stuttgart 1925.
- Rad G. von, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1978.
- Reditt P. I., *Haggai, Zechariah and Malachi*, NCBC, Grand Rapids 1995.
- Reventlow H. G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD 25,2, Göttingen 1993.
- Rignell L. G., *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Lund 1950.
- Rudolph W., *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi*, KAT 13,4, Gütersloh 1976.
- Schumpp M. S., *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, HSLE 10,2, Freiburg 1950.
- Sellin D. E., *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, KAT 12, Leipzig, Erlangen 1922.
- Smith G. A., *The Book of the Twelve Prophets*, London 1928.
- Smith R. L., *Mica-Malachi*, WBC 32, Waco 1984.
- Stendebach F. J., *Prophetie und Tempel. Haggai-Sacharja-Maleachi-Joel*, SKK-AT 16, Stuttgart 1977.
- Verhoef P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT, Grand Rapids 1987.
- Wellhausen J., *Die Kleinen Propheten übersetzt mit Noten, Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin 1898.
- Wilderberger H., *Jesaja. Kapitel 1-12*, BK 10,1, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Williamson H. G. M., *Ezra, Nehemia*, WBC 16, Waco 1985.
- Wiseman D. J., *Haggai*, w: *The New Bible Commentary revised*, red. D. Guthrie, London 1970, s. 781-785.
- Wolff H. W., *Dodekapropheton 6. Haggai*, BK 14,6, Neukirchen-Vluyn 1986.

Zimmerli W., *Ezekiel*, BK 13,1-2, Neukirchen-Vluyn 1967.

מקראות גדולות נביאים וכתובים ספר תרי עשר, Jerozolima 1998.

9. Monografie i artykuły

Ackroyd P. R., *Exile and Restoration. A study of Hebrew thought of the Sixth Century BC*, London 1968.

Ackroyd P. R., *Israel under Babylon and Persia*, Oxford 1970.

Ackroyd P. R., *The Jewish Community in Palestine in the Persian Period*, w: *The Cambridge History of Judaism*, t. 1, s. 130-161.

Ackroyd P. R., *Some Interpretative Glosses in the Book Haggai*, JJS 7 (1956), s. 163-167.

Ackroyd P. R., *Studies in the Book of Haggai*, JJS 2 (1951), s. 163-176.

Ackroyd P. R., *Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period*, JNES 17 (1958), s. 13-27.

Aharoni Y., *Excavations at Ramat Rahel*, Rome 1962.

Albertz R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, Berlin, Köln 2001.

Albright W. F., *Date and Personality of the Chronicler*, JBL 40 (1921), s. 108-110.

Alloni J., עליית זרובבל ויחסיה עם שומרונים, Shnaton 4 (1980), s. 27-60.

Amsler S., *La parole visionnaire des prophetes*, VT 31 (1981), s. 359-362.

André T., *Le prophete Aggée*, Paris 1895.

Assis E., *The Temple in the Book of Haggai*, JHS 8 (2008), s. 2-10.

Assis E., *To Build or not to Build: A Dispute between Haggai and His People*, ZAW 119 (4/2007), s. 514-527.

Assis E., *Zechariah 8 and its Allusions to Jeremiah 30-33 and Deutero-Isaiah*, JHS 11 (2011), s. 2-21.

Assis E., זר רימונים מוקדשים מחקרים במקרא ובפרשנותו: w: המבנה של זכריה ח ומשמעותו, red. M. Avioz, E. Assis, Y. Shemesh, Atlanta 2013, s. 274-284.

Bailey J. W., *The Usage in the Post Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest*, JBL 70 (1951), s. 217-225.

Baldwin J. G., *Semah as a Technical Term in the Prophets*, VT 14 (1964), s. 93-97.

- Balentine S., *The Politics of Religion in the Persian Period, After the Exile*, w: *Essays in Honour of Rex Mason*, red. J. Barton, Macon 1996, s. 129-146.
- Barker M., *The Two Figures in Zechariah*, *HeyJ* 18 (1977), s. 38-46.
- צר, *BMik* 79 (1979), s. 357-369.
- Becher M., *The Ten Plagues Live from Egypt*, <https://ohr.edu/yhiy/article.php/838>, dostęp: 11.06.2020.
- Becker J., *Messianic Expectation in the Old Testament*, Edinburgh 1980.
- Bedford P. R., *Discerning the Time: Haggai, Zechariah and the "Delay" in the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, w: *The Pitcher is Broken. Memorial Essays for G. W. Ahlström*, red. St. W. Holloway, L. K. Hardy, Sheffield 1995, s. 71-94.
- Berger P.-R., *Zu den Namen ששבצר und שנאצר*, *ZAW* 64 (1/1975), s. 95-100.
- Beuken W. A. M., *Haggai - Sacharia 1-8, Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, Assen 1967.
- Beyse K.-M., *Serubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja. Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1972.
- Bianchi F., *Zrobabele re di Giuda*, *Henoch* 13 (1991), s. 133-150.
- Bloomhardt P. F., *The Poems of Haggai*, *HUCA* 5 (1928), s. 153-195.
- Boda M. J., *Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1:7-6:15*, w: *Proceedings of Currents in Biblical and Theological Studies Conference (2001)*, red. J. Stafford, Winnipeg 2002, s. 89-106.
- Bright J., *Historia Izraela* (tyt. oryg. *A History of Israel*), tłum. J. Radoszycki, Warszawa 1994.
- Brown R., *The Teacher of Righteousness and the Messiah(s)*, w: *The Scrolls and the Christianity*, red. M. Black, London 1969, s. 25-35.
- Brzegowy T., *Mesjanizm Deutero-Zachariasza*, *AC* 27 (1995), s. 93-109.
- Brzegowy T., *Prorocy Izraela II*, Tarnów 1997.
- Budde K., *Zum Text der drei letzten kleinen Propheten*, *ZAW* 26 (1906), s. 1-28.
- Buttenwieser M., *Remarks on the Importance of Zachariah as a Prophet (Zach I-VIII)*, w: *Studies in Jewish Literature Issued in Honour of Prof. Kaufmann Kohler*, red. D. Philipson, D. Neumark, J. Morgenstern, Georg Reimer, Berlin 1913, s. 69-72.
- Butterworth M., *Structure and the Book of Zechariah*, Sheffield 1992.

The Cambridge History of Judaism, red. W. D. Davies, L. Finkelstein, t. 1: *The Persian Period*, Cambridge 1984.

Childs B. S., *The Enemy from the North and the Chaos Tradition*, JBL 78 (1959), s. 187-198.

Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003.

Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów w świetle Księgi Ezechiela. Wojciechowi Pikorowi w odpowiedzi*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliotekistów Polskich 9 (2012), s. 335-384.

Chrostowski W., *Dlaczego w 520 r. przed Chr. nie odbudowano jeszcze domu Bożego w Jerozolimie*, CT 82 (4/2012), s. 31-52.

Chrostowski W., *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996.

Cieciela J., *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni 538 przed Chr.-70 p. Chr.*, Kraków 2011.

Colins J. J., *The Works of the Messiah*, Dead Sea Discoveries 1 (1994), s. 98-112.

Congress Volume. Uppsala 1971, red. G. W. Anderson, P. A. H. De Boer, G. R. Castellino..., Leiden 1972.

Cook S. A., *The Age of Zerubbabel*, w: *Studies in Old Testament Prophecy*, red. H. H. Rowley, Edinburgh 1950, s. 19-36.

Cross F. M., *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times*, HTR 59 (1966), s. 201-209.

Cross F. M., *A Reconstruction of the Judean Restoration*, JBL 94 (1975), s. 4-18.

Delkurt H., *Sacharjas Nachtgesichte: Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen*, Berlin, New York 2000.

Demsky A., *The Temple Steward Josiah ben Zephaniah*, IEJ 31 (1981), s. 100-102.

Dion P. E., *ששבצר and שנאצר*, ZAW 95 (1/1983), s. 111-112.

Donner H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, t. 1-2, Göttingen 1995.

Duhm B., *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, ZAW 31 (1-2/1911), s. 1-43. 81-110.161-204.

- Ernten, was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, red. D. R. Daniels, Neukirchen-Vluyn 1991.
- McCullough W. S., *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod 550 BC to 4 BC*, Toronto 1975.
- Edelman D. V., *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of the Jerusalem Temple*, London 2005.
- Ehrlich A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Ezechiel und die kleinen Propheten*, Leipzig 1912.
- Feinberg Ch. L., *God Remembers. A Study of Zechariah*, Portland 1979.
- Das ferne und nahe Wort*, Rost-Festschrift, red. F. Maass, Berlin 1967.
- Fohrer G., *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, ZAW 64 (1952), s. 101-120.
- Fohrer G., *Die Propheten des Alten Testament. Band 5. Die Propheten des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts*, Gütersloh 1976.
- Fohrer G., *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich, Stuttgart 1968.
- Fohrer G., *Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Freedman D. N., *The Chronicler's purpose*, CBQ 23 (1964), s. 436-442.
- Frevel Ch., *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016.
- Frey H., *Das Buch der Kirche in der Weltwende*, Stuttgart 1948.
- Galling K., *Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja*, VT 2 (1952), s. 18-36.
- Galling K., *Serubbabel und der Hohenpriester beim Wiederaufbau des Tempels*, w: tegoż, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, s. 127-148.
- Galling K., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964.
- Gelston A., *The Foundations of the Second Temple*, VT 16 (1966), s. 232-235.
- Gese H., *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel*, Tübingen 1957.
- Gese H., *Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch*, ZTK 70 (1973), s. 20-49.

- Goldmann A., *Die messianische Vision im rabbinischem Judentum*, w: *Messiasvorstellungen bei Juden und Christen*, red. E. Stegemann, Stuttgart 1993, s. 75-85.
- Good R. M., *Zechariah's Second Night Vision (Zech 2,1-4)*, *Biblica* 63 (1982), s. 56-59.
- Graupner A., *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Gunkel H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1921.
- Halpern B., *The Ritual Background of Zechariah's Temple Song*, *CBQ* 40 (1978), s. 167-190.
- McHardy W. D., *The Horses in Zechariah*, w: *In memoriam Paul Kahle*, red. M. Black, G. Fohrer, Berlin 1968, s. 174-179.
- Haupt P. R., *The Visions of Zechariah*, *JBL* 32 (1913), s. 107-122.
- Hilton M., *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994.
- Japhet S., *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt am Main 1989.
- Tejze, *People and Land Israel in the Restoration Period*, w: *Das Land Israel in biblischer Zeit*, red. G. Strecker, Göttingen 1983, s. 103-125.
- Tejze, *Sheshbazzar and Zerubbabel*, *ZAW* 94 (1/1982), s. 66-98.
- Hayes J. H., Miller J. M., *Israelite and Judean History*, Philadelphia 1977.
- Hogg J. E., *A Note on Aaron's Head-dress*, *JTS* 26 (1925), s. 72-75.
- In Memoriam Paul Kahle*, red. M. Black, G. Fohrer, Berlin 1968.
- Jepsen A., *Kleine Beiträge zum Zwölfprophetenbuch III*, *ZAW* 61 (1945-1948), s. 95-114.
- Jeremias Ch., *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*, Göttingen 1977.
- Johnstone W., *Guilt and Atonement: The Theme of 1 and 2 Chronicles*, w: *A Word in Season. Essays in Honor of William McKane*, red. J. D. Martin, Sheffield 1986, s. 113-138.

- Jüdische Gebete für Schabbat und Wochentage*, red. J. Magoneth, München 1996.
- Kalimi I., *The Books of Chronicles. A Classified Bibliography*, Jerusalem 1990.
- Kelly B. E., *Retribution and Eschatology in Chronicles*, Sheffield 1996.
- Kippenberg H. G., *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, Berlin, New York 1971.
- Kluczyński A. P., *Koronacja arcykapłana Jozuego*, SHT 2 (1-2/2004), s. 17-36.
- Kluczyński A. P., „*Księżę Pokoju*” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu*, Warszawa 2012.
- Kluczyński A. P., *Z problemów krytyki literackiej Księgi Aggeusza*, RT 45 (2/2003), s. 113-123.
- Kluczyński A. P., *Z problemów krytyki literackiej Księgi Protozachariasza*, RT 47 (1-2/2005), s. 29-35.
- Kluczyński A. P., *Znaczenie centralnej wizji Księgi Protozachariasza (Za 4)*, RT 44 (2/2002), s. 5-19.
- Koch K., *Haggai's unreines Volk*, ZAW 79 (1967), s. 52-67.
- Koch K., *Die Propheten II. Babilonisch-persische Zeit*, Stuttgart 1980.
- Köhler L., *Archeologisches*. Nr. 22.23, ZAW 46 (1928), s. 218-220.
- Das Land Israel in biblischer Zeit*, red. G. Strecker, Göttingen 1983.
- Laato A., *Zechariah 4,6b-10a and the Akkadian Royal Building Inscriptions*, ZAW 106 (1/1994), s. 53-84.
- Laperrousaz E.-M., *L'attente du messie en Palestine a la veille et au debut de l'ere chretienne*, Paris 1982.
- Lemaire A., *Zorubabel et la Judee a la lumiere de l'Épigraphie* (Fin Du Vie S. AV. J.-C.), *Revue Biblique* (103) 1996, s. 48-57.
- Lindblom J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963.
- Lipiński E., *Recherches sur le livre de Zacharie*, VT 20 (1970), s. 25-55.
- Majewski M., *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Wj 25-31; 35-40), Kraków 2008.
- Marinkovič P., *What Does Zachariah 1-8 Tell us about Second Temple*, *Second Temple Studies* 2 (1994), s. 88-103.

Marti K., *Zwei Studien zu Sacharja, II Der Bericht über die dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung. Kap. 6,9-15*: ThStKr 65 (1892), s. 716-734.

Marti K., *Preaching the Tradition*, Cambridge 1990.

Martinez F. G., *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, JBTh 8 (1993), s. 171-208.

Mason R. A., *The Purpose of the "Editorial Framework" of the Book of Haggai*, VT 27 (1977), s. 413-421.

Mason R. A., *Some Echoes of the Preaching in the Second Temple. Traditions Elements in Zechariah 1-8*, ZAW 96 (2/1984), s. 227-235.

May H. G., *The Key to the Interpretation of Zechariah's Visions*, JBL 57 (1938), s. 176.

May H. G., *"This People" and "This Nation" in Haggai*, VT 18 (1968), s. 190-197.

Micheel R., *Die Seher- und Prophetenüberlieferung in der Chronik*, Frankfurt 1983.

Mosis R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg, Basel, Wien 1973.

Newsome J. D. jr., *Toward a new Understanding of the Chroniclers and his Purposes*, JBL 94 (1975), s. 201-217.

Niditch S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition*, Chico 1980.

North F. S., *Critical Analysis of the Book of Haggai*, ZAW 68 (1/1956), s. 25-46.

North R., *Prophecy to Apocalyptic via Zechariah*, w: *Congress Volume. Uppsala 1971*, red. G. W. Anderson, P. A. H. De Boer, G. R. Castellino..., Leiden 1972, s. 57-71.

Noth M., *Geschichte Israels*, Göttingen 1986.

Oeming M., *Das wahre Israel. Die "genealogische Vorhalle" 1 Chronik 1-9*, Stuttgart 1990.

On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs, red. R. J. Bautch, M. Lackowski, Tübingen 2019.

Overholt Th. W., *Channels of Prophecy*, Minneapolis 1989.

Owczarek S., *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Proesterschrift. Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift*, Frankfurt 1998.

Parchem M., *Znaczenie i funkcje świątyni w Księdze Aggeusza*, CT 82 (4/2012), s. 53-74.

Petersen D. L., *Zechariah's Visions: A Theological Perspective*, VT 34 (1984), s. 195-206.

Petersen D. L., *Zerubbabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, CBQ 36 (1974), s. 366-372.

Pikor W., *W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 9 (2012), s. 285-334.

Plöger O., *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1959.

Portnoy D., Petersen D., *Biblical Text and Statistical Analysis: Zechariah and Beyond*, JBL 103 (1987), s. 11-21.

Proceedings of Currents in Biblical and Theological Studies Conference (2001), red. J. Stafford, Winnipeg 2002.

Purvis J. D., *Wygnanie i powrót. Od zniszczenia przez Babilonię do odbudowy państwa żydowskiego*, w: *Starożytny Izrael*, s. 215-246.

Rad G.von, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart 1930.

Radday Y., Wickman D., *The Unity of Zechariah Examined in the Light of Statistical Linguistic*, ZAW 87 (1975), s. 30-55.

Redditt P. L., *Zerubbabel, Joshua and the Night Visions of Zechariah*, CBQ 54 (1992), s. 249-259.

Reventlow H. G., *Heiligkeitgesetz*, Neukirchen-Vluyn 1968.

Rilley W., *King and Cultus in Chronicles. Worship and the Reinterpretation of History*, Sheffield 1993.

Rothstein J. W., *Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert*, Leipzig 1910.

Rothstein J. W., *Juden und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert*, Leipzig 1908.

Sauer G., *Serubabel in der Sicht Haggais und Sacharjas*, w: *Das ferne und nahe Wort*, Rost-Festschrift, red. F. Maass, Berlin 1967, s. 199-207.

Schmidt H., *Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja*, ZAW 13 (1936), s. 46-58.

Schmidt W. H., *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, JBTh 8 (1993), s. 3-23.

Schniedewind W. M., *The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield 1995.

Schnocks J., *Eine intertextuell Verbindung zwischen Ezechiels Eifersuchtbild und Sacharjas Frau in Efa*, Biblische Notizen 84 (1996), s. 75-86.

Schöttler H.-G., *Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sach 1-6*, Trier 1987.

Schreiner D. B., *Zerubbabel, Persia, and Inner-Biblical Exegesis*, JESOT 4.2 (2015), s. 191-204.

Schunck K.-D., *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit*, w: *Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers*, Leiden 1974, s. 117-132.

Seybold K., *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja*, Stuttgart 1974.

Seybold K., *Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja*, w: *Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers*, Leiden 1974, s. 93-110.

Seybold K., *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen 1972.

Seybold K., *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja*, Judaica 28 (1972), s. 69-78.

Siebeneck R. T., *The Messianism of Aggeus and Proto-Zecharias*, CBQ 19 (1957), s. 312-328.

Slawik J., *Deuteroizajaszowy sługa JHWH. Studium egzegetyczne*, Warszawa 2021.

Slawik J., *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010.

Smith M., *Jewish Religious Life in the Persian Period*, w: *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction, The Persian Period*, red. W. D. Davies and L. Finkelstein, Cambridge 1984, s. 219-278.

- Smith M., *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*, London 1987.
- Starcky J., *Les quatre etapes du messianisme a Qumran*, RB 70 (1963), s. 481-505.
- Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian* (tyt. oryg. *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*), red. H. Shanks, Warszawa 1994.
- Steck O. H., *Aufbauprobleme in der Priesterschrift*, w: *Ernten, was man sät : Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, red. D. R. Daniels, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 287-308.
- Stegemann H., *Some Remarks to 1 Q Sa, to 1 Q Sb, and to Qumran Messianism*, RdQ 17 (1996), s. 475-479.
- Stern E., *The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period*, w: *The Cambridge History of Judaism*, t. 1, s. 70-87.
- Stern E., *משנה in den Traditionen des hebräischen Kanons*, ZAW 111 (2/1999), s. 256-258.
- Synowiec J., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992.
- Talmon S., *The World of Qumran from Within*, Jerusalem, Leiden 1989.
- Tidwell N. I. A., *Wa'omar (Zech 3.5) and the Genre of Zechariah's Fourth Vision*, JBL 94 (1975), s. 343-355.
- Tiemeyer L.-S., *Dating Zechariah 1-8: The Evidence in Favour and Against Understanding Zechariah 3 and 4 as Sixth Century Texts*, w: *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs*, red. R. J. Bautch, M. Lackowski, Tübingen 2019, s. 65-77.
- Tollington J. E., *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, Sheffield 1993.
- Tschirschnitz A., *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994.
- Tułodziecki T., *Tło historyczne epoki proroka Aggeusza: polityka – administracja – demografia*, CT 82 (4/2012).
- Tułodziecki T., *Tożsamość nowego Izraela w Księdze Zachariasza*, Toruń 2014.
- Unger T., *Noch einmal: Haggais unreines Volk*, ZAW 103 (2/1991), s. 210-225.
- VanderKam J. C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996.

- Wallis G., *Erwägungen zu Sacharja 6,9-15*, VT 22 (1972), s. 232-237.
- Weinsinck A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam 1921.
- Welten P., *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, Neukirchen-Vluyn 1973.
- Wieder N., *The Doctrine of Two Messiahs among the Karaites*, JJS 6 (1955), s. 14-25.
- Willi T., *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestalt der historischen Überlieferung Israels*, Göttingen 1972.
- Willi T., *Juda - Jehud - Israel*, Tübingen 1995.
- Williamson H. G. M., *Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge 1977.
- Wolff H. W., *Einführung in die klassische Prophetie, w: tegoż, Studien zur Prophetie. Probleme und Erträge*, München 1987, s. 8-24.
- Wolff H. W., *Endzeitvorstellungen und Orientierungskrise in der alttestamentlichen Prophetie*, tamże, s. 65-78.
- Wolff H. W., *Haggai literarkritisch untersucht*, tamże, s.129-142.
- Wöhrle J. J., *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*, Berlin 2006.
- Wöhrle J. J., *Das Zwölfprophetenbuch. Von einzelnen Buch zur Sammlung*, BiKi (1/2013), s. 2-6.
- Woude A. S., van der, *Die beiden Söhne des Öls (Sach 4,14): messianische Gestalten?*, w: *Travels in the World of the Old Testament: Festschrift M.A. Beek*, red. M. S. H. G. Heerma van Voss, H. Ten Cate, N. A. van Uchelen, Assen 1974, s. 262-268.
- Woude A. S., *Serubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja*, ZAW 100 (1988), s. 138-156.
- Wright C. H., *Zechariah and his Prophecies*, London 1879.
- Zajac R., *Szatan w Starym Testamencie*, Lublin 1998.
- Zenger E., *Das Buch Haggai*, w: E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 520-524.
- Zenger E., *Das Buch Sacharja*, w: E. Zenger, H.-J. Fabry, G. Braulik, *Einleitung in das Alte Testament*, s. 525-530.

Zenger E., *Das Priester(schrift)liche Werk (P)*, w: H.-J. Fabry, G. Braulik, *Einführung in das Alte Testament*, s. 142-162.

Zimmerli W., *Planungen für den Tempelaufbau nach der Katastrophe von 587*, VT 18 (1968), s. 229-255.

Summary

Salvation of Israel according to the Books of Haggai and Zechariah 1-8

The activities of the prophets Haggai and Zechariah can be dated shortly before and at the beginning of the rebuilding of the Temple. According to the dates, which were inserted to the books by the later redactor, it was the time from 520 to 518 BCE. In both books the themes of Israel's salvation, her blessing and the Temple seem to be dominant.

The purpose of the book is to present the expectations of the salvation expressed in the Books of Haggai and Zechariah 1-8. In order to achieve the intended goal, the following research questions were asked: What kind of salvation and blessing was announced by both prophets? What was the role of the Temple in Jerusalem according to both books? What should be the role and position of nations at the time of Israel's salvation? How present were royal and Davidic traditions in the books, and finally what are similarities and differences in the view of the salvation in the Books of Haggai and Zechariah 1-8? To answer the questions the historical-critical method of exegesis was used in the book.

The first chapter of the book has is titled "History of return from the exile and cult restoration". This chapter provides a historic and synthetic introduction to the time of the rebuilding the Temple in Jerusalem.

The second chapter bears the title "The Renewal of Israel according to the Book of Haggai". The chapter consists of two main parts: the introduction to the Book of Haggai with the reconstruction of its redaction history and the analysis of the pericopes announcing salvation of the people of Israel (Hag. 1:1-14; 2:15-19; 1:15b-2,9 and 2:20-23).

The title of the third chapter is "Salvation of Israel according to the Book of Zechariah 1-8". Similarly to the previous chapter, it begins with an introduction to Zechariah 1-8 with the main focus put on the redaction history. In the second part of the chapter the following biblical passages were analysed or commented on: Zec. 1:1-6; the cycle of night visions Zec. 1:7-6:8; Zec. 6:9-15 and the prophetic oracles in Zec. 8. The main focus was on the passages Zec. 3; 4 and 6:9-15 because they are essential for understanding the whole book.

The last chapter of the book is entitled "Promises of Salvation in the Books of Haggai and Zechariah 1-8". This chapter is synthetic. It presents the results of the research.

The research has shown that the Book of Haggai promises Israel not only a way out of the present distress, but binds a comprehensive blessing and promises with the emergence of the new Temple: God's glorious appearance in the Temple, God's presence and support. The God's theophany such as intervention will result in the magnitude of the Temple - the new Temple would be much more magnificent than the old one (Hag. 1: 15b-2:9). The last speech of the prophet in 2: 20-23 foreshadows the theophanic "shaking" of the world resulting in the breaking the power of the kingdoms of nations. Haggai realized that foreign empires, first of all the Persian Empire, were on the way to the full restoration. For that reason God will create a political space for Israel's king (who should be Zerubbabel). The renewal of the cult in the Temple was only the first step to the – seen also as political – full salvation. The research has confirmed the theory of W. A. M. Beuken about the redaction of the book made by the redactor from Chronicles *milieu* (Hag. 1,1.3.12a.15a; 2,1-2.4-5.9b.10.17.18b.20a).

The analysis has shown that the oldest part of the book was constituted by the seven night visions, without the secondary vision in the Zec. 3. The first three visions (Zec. 1:7-2:17) predict a change in God's attitude towards his people and a transition from a time of curse and calamity to the time of salvation, which will result in God's return to Jerusalem and his residence in Zion. God's presence will keep Jerusalem safe. Because foreign powers stand in the way of Israel salvation they are to fall. The central vision in chapter 4 depicted originally (as H. Delkurt claimed) saved, blessed and unified Israel, consisting of the north and south which split into two kingdoms after Solomon's death. The last three visions (5:1-6:8) answered the question of the preservation and survival of saved Israel in the future. The people are to be cleansed from all unrighteousness (visions 5: 1-4 and 5: 5-11). The last vision of the complex (6:1-8) indicated imminent taking salutary action and implementation of the program of salvation by God. The promises were unconditional, all initiative was on God's side. Later redactional insertions introduced the new themes or intensified subjects which were present earlier to the lesser extent. They were related to the Temple. For this reason, in the chapter 4, there were introduced the oracles about Zerubbabel, dealing with the rebuilding of the Temple (Zec. 4:6aβ-10a) and the verse 12. The redactor identified the olive trees with Zerubbabel and Joshua. The

secondary vision in the chapter 3 interprets the inauguration of Temple worship as the first stage and condition of the future full salvation of Israel, the forgiveness of guilt and the welfare of the whole country.

The prophetic symbolic action in Zec. 6: 9-15 perceives coronation of the high priest Joshua as a sign of the coming of the king, emergence of the kingdom and diarchy between the king and the high priest. The restoration of the cult is therefore the first stage of Israel's renewal (as in secondary Zec. 3).

The prophetic oracles in chapter 8 are of summative character. They foreshadow the comprehensive salvation of God's return to Zion. The nations are to be subdued and Jerusalem will enjoy an overall blessing (Zec. 8: 1-8). In addition, there is the previously absent topic of bringing people from the diaspora. The passage Zec. 8: 9-13 comes from the joint editor of the Books of Haggai and Zechariah 1-8 and is intended to show the different fate of the people from the moment the temple was rebuilt. Redactor coming from the Chronicler's *milieu*, responsible for creating Zec. 1: 3-6 and Zec. 8: 14-17, draws attention to the responsibility of the people and the possibility to gain blessing and salvation as a consequence of obedience and faithfulness. The redactor understood obedience - especially, but of course not only in the cultic aspect - as a condition for the fulfilment of the promises contained in the Book of Zechariah 1-8. He also introduced glosses Zec.3:6-7 and 6.15b, dealing directly with obedience. He is close to the concept of realized eschatology.

According to both books, the rebuilding of the Temple and the renewal of worship were the first stage of the coming salvation, which should also result in the renewal of the kingdom. Therefore, already in the initial period of reconstruction in Judah, an idea emerged that the contribution to the rebuilding and functioning of the Temple would lead to eschatological salvation.

In the days of the prophets Haggai and Zechariah basic themes emerged which were also present in the later eschatological debate, such as: the role of the Temple, the presence of God, the independent kingdom of Israel, the role of nations, the return from the diaspora, and the comprehensive blessing of the people.