

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

**KSIĘGA SOFONIASZA – ORĘDZIE, INTERPRETACJA,  
RECEPCJA. XI KONFERENCJA NAUKOWA  
INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO, UKSW,  
WARSZAWA, 16 V 2017**

Tradycja dorocznych konferencji naukowych pod hasłem *Interpretacja Pisma Świętego* jest świadectwem trwałej recepcji i oddziaływania wydanego w 1993 r. dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*. Instytut Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie kontynuuje ją w przeświadczeniu, że problematyka hermeneutyczna jest aktualnie najważniejszym wyzwaniem w katolickim studium Starego i Nowego Testamentu. Problematyka kolejnej, już jedenastej, konferencji dotyczyła badań nad Księgą Sofoniasza, jedną z mniej znanych, lecz bardzo ważną z historycznego i teologicznego punktu widzenia.

Otwarcia konferencji, która odbyła się 16 maja 2017 r., dokonał ks. prof. Janusz Kręcicki MS, od 2017 r. dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych. Podkreślił, że na kanwie konferencji poświęconych księgom Starego Testamentu zaistniała na UKSW równoległa doroczna refleksja na temat ksiąg Nowego Testamentu. To świadczy, jak jedna ważna inicjatywa, którą w 2008 r. zapoczątkował ks. prof. Waldemar Chrostowski, wówczas przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, stymuluje nowe pomysły, potwierdzając w ten sposób ogromny potencjał biblistyki polskiej.

Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr hab. Krzysztof Siwek (UKSW), a w jej ramach wygłoszono cztery referaty: *Kontekst historyczny, społeczny i religijny nauczania proroka Sofoniasza* (ks. prof. Waldemar Chrostowski, UKSW), *Obce narody w Księdze Sofoniasza (So 2,4-15)* (ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu), *Motyw Dnia*

*Pańskiego w Księdze Sofoniasza na tle mesjańskiej radości w So 3,14-17* (ks. dr Arnold Z a w a d z k i, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) oraz *Problemy tekstualne, egzegetyczne i translatorskie So 3,18* (ks. dr Wojciech W ę g r z y n i a k, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).

Na program drugiej sesji, której przewodniczenie objęła dr Barbara S t r z a ł k o w s k a (UKSW), złożyły się również cztery referaty: *Aluzje z Księgi Sofoniasza w Nowym Testamencie?* (ks. prof. Dariusz K o t e c k i, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), *Księga Sofoniasza w Qumran* (ks. prof. Marek P a r c h e m, UKSW), *Wersja aramejska Księgi Sofoniasza* (dr hab. Anna K u ś m i r e k, prof. UKSW) oraz *Troska Chrystusa o grzeszny Kościół w „Komentarzu do Księgi Sofoniasza” św. Hieronima* (ks. prof. Krzysztof B a r d s k i, UKSW).

Rzut oka na nazwiska prelegentów i uczelnie, na których pracują jako wykładowcy akademicki, świadczy, że konferencja ma charakter ogólnopolski. Badania biblijne rozwijają się pomyślnie w wielu ośrodkach akademickich, a naukowe spotkania pozwalają na zapoznanie się z ich stanem i owocną wymianę myśli. Ten drugi aspekt doszedł do głosu w dyskusjach, które miały miejsce po pierwszej i drugiej sesji. Potwierdziły one, że na każdy problem można patrzeć z różnych, wzajemnie uzupełniających się, punktów widzenia.

Uczestnikami konferencji byli bibliści, których kompetencje zostały uhonorowane tytułami i stopniami naukowymi, a także doktoranci i studenci Instytutu Nauk Biblijnych UKSW. Druga grupa uczestników była dobrze przygotowana do udziału w przyswajaniu treści referatów i dyskusji, ponieważ tematyka dorocznych konferencji jest ukierunkowana przez wykłady egzegezy Starego Testamentu, które w drugim semestrze każdego roku akademickiego prowadzi ks. prof. W. Chrostowski.

Zwyczajem lat ubiegłych, w niniejszym numerze „Collectanea Theologica” zostały zamieszczone teksty wszystkich wygłoszonych referatów.

*ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa*

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

**KONTEKST HISTORYCZNY, SPOŁECZNY I RELIGIJNY  
NAUCZANIA PROROKA SOFONIASZA**

Księga Sofoniasza,<sup>1</sup> dziewiąta w zbiorze Dwunastu Proroków mniejszych,<sup>2</sup> ma najwięcej wspólnego z dwoma księgami, które ją poprzedzają, a mianowicie Księgą Nahuma<sup>3</sup> i Księgą Habakuka.<sup>4</sup> Życie i działalność trzech proroków, których imiona te księgi noszą, przypadło na drugą połowę VII w. przed Chr. Jednak o ile Księga Nahuma i Księga Habakuka ma bezpośredni związek z upadkiem Niniwy, stolicy imperium asyryjskiego, o tyle nauczanie Sofoniasza, mimo że księga następuje po tamtych dwóch, trzeba umiejscowić wcześniej i łączy się ono z wydarzeniami w Jerozolimie i królestwie Judy. Księga, w której nie ma narracji o wydarzeniach ani modlitw,

<sup>1</sup> Obszernie zob. K. S e y b o l d, *Satirische Prophetie: Studien zum Buch Zefanja*, Stuttgarter Biblische Studien 120, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985; E. B e n Z v i, *A Historical Critical Study of the Book of Zephaniah*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 198, Giessen 1991; przegląd poglądów i opinii z ostatniego ćwierćwiecza XX w. na temat Księgi Sofoniasza zob. M. A. S w e e n e y, *Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books*, *Current in Research: Biblical Studies* 7/1999, s. 119-145.

<sup>2</sup> P. R. H o u s e, *The Unity of the Twelve*, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement* 97, Sheffield 1990; T. S. H a d j i e v, *Zephaniah and the „Book of the Twelve” Hypothesis*, w: J. D a y (red.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Library of Hebrew Bible – Old Testament Studies 531, London-New York 2010, s. 325-338.

<sup>3</sup> Księdze Nahuma została poświęcona V Konferencja Naukowa z cyklu „Interpretacja Pisma Świętego”; zob. *Collectanea Theologica* 81(2011) nr 4, s. 5-135.

<sup>4</sup> W. D i e t r i c h, *Three Minor Prophets and the Major Impires: Synchronic and Diachronic Perspectives on Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, w: R. A l b e r t z, J. D. N o g a l s k i, J. W o h r l e (red.), *Perspectives on the Formation of the Twelve: Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 433, Berlin-Boston 2012, s. 147-156.

a jedynie prorocstwa, jest mocno osadzona w wieloaspektowym kontekście historycznym.

Powstało wiele opracowań poświęconych historii redakcji zbioru Dwunastu Proroków, w których podkreśla się długi proces formacji poszczególnych ksiąg, obejmujący trzy zasadnicze etapy, od czasów Jozjasza, przez okres bezpośrednio powygnaniowy oraz uporządkowanie zebranego tworzywa i uzupełnienie go o tekst 3,9-20.<sup>5</sup> Duże znaczenie ma rozpoznawanie elementów i aspektów świadczących o intensywnej debacie wewnątrzkanonicznej, która poprzedziła ostateczne ustalenie tekstu poszczególnych ksiąg.<sup>6</sup> Dotyczy to również Księgi Sofoniasza,<sup>7</sup> której ostateczna redakcja została dokonana w początkach okresu perskiego. Analogicznie jak w przypadku Księgi Nahuma i Księgi Habakuka, uczeni podkreślają rozpoznawalne – mimo sukcesywnych redakcji, w których znalazła wyraz ponawiana aktualizacja i reinterpretacja prorockiego orędzia – silne zakorzenienie w wydarzeniach historycznych, które miały miejsce w okresie, o którym mowa w nagłówku tej księgi.

### Kontekst historyczny życia i nauczania Sofoniasza

W ostatnich latach coraz wyraźniej zaznacza się nowe podejście metodologiczne do historycznego kontekstu VII w. przed Chr. Inaczej niż dawniej, gdy za najważniejsze – i w zasadzie jedyne – źródło uznawano Biblię Hebrajską, dowartościowano teksty pozabiblijne i rozmaite artefakty, zwłaszcza asyryjskie, coraz mocniej wskazując

<sup>5</sup> H.-D. Neef, *Vom Gottesgericht zum universalen Heil: Komposition und Redaktion des Zephanjabuches*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 111/1999, s. 530-546; W. L. Holaday, *Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History*, *Journal of Biblical Literature* 120/2001, s. 671-684.

<sup>6</sup> Zob. np. B. Strzałkowska, *Księga Nahuma i Księga Jonasza – debata wewnątrz zbioru Dwunastu proroków?* *Collectanea Theologica* 81(2011) nr 4, s. 29-46.

<sup>7</sup> Zob. np. B. Peckham, *History and Prophecy. The Development of Late Judean Literary Traditions*, Doubleday, New York 1993, s. 420-433.

na konieczność ścisłej współpracy zwłaszcza z asyriologią.<sup>8</sup> Badania porównawcze narracji biblijnej z informacjami gromadzonymi ze świata pozabiblijnego sprzyjają wyrabianiu sobie nowego obrazu sytuacji, która dotąd wydawała się klarowna i monolityczna. Duże znaczenie ma również wypracowanie nowych modeli i metod badawczych do starożytnej historiografii izraelskiej,<sup>9</sup> oscylujących między podejściem „minimalistycznym” – które akceptuje tekst biblijny wyłącznie wtedy, gdy jest potwierdzony przez inne źródła – oraz „maksymalistycznym”<sup>10</sup> – które polega na tekście biblijnym, o ile się nie wykaże jego niewiarygodności.<sup>11</sup>

W nagłówku Księgi Sofoniasza, który, tak samo jak w przypadku innych ksiąg prorockich, jest ważny,<sup>12</sup> pojawia się istotna informacja chronologiczna: „Słowo PANA do Sofoniasza, syna Kuszego, syna Gedaliasza, syna Amariasza, syna Ezechiasza, za dni Jozjasza, syna Amona, króla Judy” (So 1,1). Osobliwością, niespotykaną w innych księgach prorockich, jest rodowód, który obejmuje cztery pokolenia i jest doprowadzony do prapradziadka Sofoniasza. Zestawienie Ezechiasza, pierwszego w rodowodzie, z Jozjaszem, ostatnim w rodowodzie, sugeruje, że w przekonaniu redaktora tej księgi, od którego pochodzi jej nagłówek, ma to rozstrzygające znaczenie dla

<sup>8</sup> W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów jako wyzwanie dla historyków starożytnego Izraela*, w: tenże, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 44, Warszawa 2012, s. 38-57.

<sup>9</sup> Zob. V. Ph. Long (red.), *Israel's Past in Present Research. Essays on Ancient Israelite Historiography*, Sources for Biblical and Theological Study 7, Winona Lake, IN 1999.

<sup>10</sup> Za twórcę obu terminów uchodzi William W. Hallo; zob. tenże, *The Kitchen Debate: A Context for the Biblical Account*, *Biblical Archaeology Review* 31(2005) nr 4, s. 50-51.

<sup>11</sup> E. A. Knaufer, *King Solomon's Copper Supply*, w: E. Lipiński (red.), *Phoenicia and the Bible*, *Studia Phoenicia* 11, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 44, Leuven 1991, s. 171; L. L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London et. al 2017, s. 3-37.

<sup>12</sup> G. M. Tucker, *Prophetic Superscriptions and the Growth of the Canon*, w: G.W. Coats, B. O. Long (red.), *Canon and Authority*, Fortress, Philadelphia 1977, s. 56-70.

właściwego zrozumienia jej treści, a zatem również osoby i nauczania Sofoniasza. Obaj władcy, Ezechiasz i Jozjasz, są w Biblii przedstawiani i chwaleni za głębokie reformy religijne, których sedno polegało na zwalczaniu obcych wpływów religijnych i centralizacji kultu w świątyni jerozolimskiej.<sup>13</sup> Wysilek, którego Ezechiaszowi nie udało się doprowadzić do końca, w dużej mierze zaprzepaszczonego za długoletniego panowania jego następcy, Manasses, sto lat później został z nowym entuzjazmem podjęty przez Jozjasza.

Domyślano się, że imię ojca, Kuszi, może (por. Jr 13,23; Am 9,7 i So 2,12) wskazywać na egipskie bądź etiopskie pochodzenie, ale nie mamy co do tego żadnej pewności (por. Jr 36,4; Ps 7,1). Imiona dziadka, Gedaliasz, oraz pradziadka, Amariasz, były wtedy popularne, nie znamy jednak historycznych postaci z pierwszej połowy VII w., do których mogły one należeć. Najbardziej zagadkowe i najważniejsze jest imię prapradziadka. Większość uczonych przychyliła się do poglądu, że chodzi o Ezechiasza, króla Judy, który panował w ostatnich dekadach VIII w., bo to może uzasadniać tak rozbudowany rodowód. Ci, którzy tę sugestię kwestionują, zauważają, że żadne starożytne źródła, biblijne ani pozabiblijne, nie wymieniają syna Ezechiasza o imieniu Amariasz.<sup>14</sup> Brak informacji nie jest w tym przypadku rozstrzygający. Bardzo prawdopodobne, że Sofoniasz wywodził się z królewskiego rodu, co uzasadnia z jednej strony jego

<sup>13</sup> G. N. Knoppers, *History and Historiography: The Royal Reforms*, w: V. Ph. Long (red.), *Israel's Past in Present Research*, s. 557-578.

<sup>14</sup> Tadeusz Brzegowy podziela inną obiekcję: „Choć chronologicznie Sofoniasz mógłby w najlepszym razie być praprawnukiem króla Ezechiasza (716-687), taka ewentualność wydaje się jednak nieprawdopodobna. Żaden bowiem redaktor nie pominąłby tytułu królewskiego przy imieniu Ezechiasza, gdyby chodziło rzeczywiście o króla”; T. Brzegowy, *Ubodzy duchem dostąpią zbawienia (Księga Sofoniasza)*, w: T. Brzegowy, J. Frankowski, M. Gołębiowski (oprac.), *Wielki świat starotestamentalnych proroków*, cz. 1: *Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej*, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 4, Warszawa 2001, s. 154. Zostawiając na boku kwestię chronologii panowania Ezechiasza, ta obiekcja nie jest przekonująca, ponieważ wyrażenie „za dni Jozjasza, syna Amona, króla Judy” jednoznacznie świadczy, że chodzi o ród królewski.

wielką troskę o stan duchowy i religijny narodu, a z drugiej niepopolitą znajomość ówczesnych realiów społecznych i ekonomicznych.

Niezależnie od szczegółów, które dotyczą rodowodu Sofoniasza, kontekst jego działalności stanowi panowanie króla Jozjasza (640-609). Jego lepsze i pełniejsze naświetlenie wymaga, jak sugeruje nagłówek księgi, cofnięcia się o kilkadziesiąt lat, do przełomu VIII i VII w. przed Chr.<sup>15</sup> Królestwo Judy przeżywało wtedy wielki kryzys duchowy i religijny, stanowiący następstwo upadku Samarii i królestwa Izraela oraz narastającego zagrożenia ze strony Asyrii.<sup>16</sup> Mimo że obraz tego okresu w Biblii i w źródłach asyryjskich jest odmienny, nie brakuje jednak ważnych informacji, które się pokrywają.<sup>17</sup> Panowanie Ezechiasza (727-697) pozostawało w cieniu absolutnej dominacji asyryjskiej, a wysiłki uwolnienia się od niej nie przyniosły rezultatów. Pierwsza próba buntu sprowokowanego przez Egipt przeciw Sargonowi II (722-705), zdobywcy Samarii i królestwa

<sup>15</sup> Zob. np. S. H. Horn, P. Kyle McCarter jr, *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Podręczniki Biblijne I, Warszawa 2007, s. 245-296. Wyszczególnienie najważniejszych zachowanych inskrypcji z tego okresu zob. np. M. Cimosà, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche*, La Bibbia nella Storia 21, Bologna 2000, s. 304-319; por. L. L. Grabbe, *Ancient Israel*, rozdz.: *Iron IIC (720-539 BCE): Peak and Decline of Judah*, s. 210-259 wraz z bogatą literaturą poszczególnych zagadnień.

<sup>16</sup> Wśród wielu opracowań historii Asyrii w tym okresie zob. M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula 1974; E. Frahm, *The Neo-Assyrian period (ca 1000-609 BCE)*, w: tenże, *A Companion to Assyria*, Blackwell Companions to the Ancient World, Yale University, New Haven, US 2017, s. 161-180 (obfita literatura); dla lat 704-631 zob. s. 183-190, zaś dla lat 631-609 – s. 191-193; zob. również: K. Radner, *Economy, Society and Daily Life in the Neo-Assyrian Period*, w: tamże, s. 209-228; A. Livingstone, *Assyrian Religion*, w: tamże, s. 359-367; por. ogólnie na temat historiografii biblijnej: N. P. Lemche, *The Same Old Story*, w: L. Niesiołowski-Spanò, Ch. Peri, J. West (red.), *Finding Myth and History in the Bible. Scholarship, Scholars and Errors: Essays in Honor of Giovanni Garbini*, Sheffield-Bristol 2016, s. 85-95.

<sup>17</sup> E. Frahm, *Assyria in the Hebrew Bible*, w: tenże, *A Companion to Assyria*, s. 556-569.



Izraela, do którego został wciągnięty Aszdod i kilka innych miast filistyńskich, miała miejsce w 715 lub 714 r., ale po trzech latach zakończyła się klęską<sup>18</sup> i zapłaceniem wielkiego okupu (2Krl 18,13-16). Królestwo Judy, odcięte od głównych szlaków handlowych, zwłaszcza tzw. kananejskiego, prowadzącego od Morza Czerwonego do Gazy, znacznie osłabło.

Gdy następcą Sargona II na tronie asyryjskim został Sennacheryb (705-681) i Asyrią wstrząsnęły wewnętrzne konflikty, Ezechiasz ponowił próbę zrzucenia asyryjskiego jarzma i odmówił płacenia daniny, do którego się zobowiązał (2Krl 18,7). Tym razem poszedł za poduszczeniami nie tylko Egiptu, lecz i odradzającej się Babilonii (2Krl 20,12-19; Iz 39). Sennacheryb najpierw uporał się z wewnętrznymi wrogami, po czym wyruszył na wyprawę przeciw zbuntowanym wasalom w Syrii i Judzie. Gdy złamał opór Tyru, lokalni władcy miast fenickich oraz Aszdodu i Zajordania pospieszyli z daninami dla Sennacheryba. Aszkelon, Ekron i Juda, polegając na zapewnieniach Egiptu, nie poszły ich śladem, co skutkowało niszczycielskim najazdem oraz krwawymi represjami i deportacjami podbitej ludności.<sup>19</sup> W zwycięskiej wyprawie Sennacheryb posuwał się ku Jerozolimie, wysyłając z Lakisz poselstwo z żądaniem dobrowolnego poddania miasta (2Krl 18,17 – 19,7). Niezależnie od szczegółów tych wydarzeń i pytań, jakie się nasuwają (jedna czy dwie wyprawy Sennacheryba?), ogólny obraz sytuacji jest klarowny: Jerozolima znalazła się w śmiertelnej pułapce, a jej władca, czyli Ezechiasz, był jak „ptak w klatce”. Oblężenie Jerozolimy, jeżeli do niego rzeczywiście doszło, a narracja biblijna jest historycznie wiarygodna (2Krl 19,35nn.), zakończyło się nieoczekiwanym odstępianiem Asyryjczyków i ocaleniem miasta. Druga Księga Królewska podaje, że Ezechiasz zapłacił wysoki okup i utracił część terytorium. Odbudowa kraju ze zniszczeń szła w parze z uznaniem hegemonii Asyrii oraz politycznego, kulturowego

<sup>18</sup> Por. H. T a d m o r, *The Campaigns of Sargon II of Asshur. A Chronological-Historical Study*, *Journal of Cuneiform Studies* 12/1958, s. 79-84.

<sup>19</sup> K. R a d n e r, *Economy, Society and Daily Life in the Neo-Assyrian Period*, s. 209-212.



i religijnego uzależnienia się od niej. Miasta Sydon i Aszkelon oraz królestwo Judy przyjęło status wasali.

Deuteronomiczne (2Krl 18,3) i kronikarskie (2Krn 29,2) dzieło zgodnie łączą z Ezechiaszem wysiłek przeprowadzenia reformy religijnej.<sup>20</sup> Dominuje pogląd, że dzieło kronikarskie, motywowane względami teologicznymi, przesadnie nakreśla obraz tej reformy i nie ma wartości historycznej. Co się tyczy Drugiej Księgi Królewskiej, to aczkolwiek tekst 29,3 umieszcza ją „w pierwszym roku”, podczas gdy LXX mówi ogólnie „gdy [Ezechiasz] doszedł do władzy”, dokładna data rozpoczęcia reformy pozostaje nieznana. Inspiracją dla niej był zapewne upadek królestwa Izraela, napływ dużej liczby uciekinierów do Jerozolimy i połączenie tradycji właściwych dla północnej i południowej części podzielonej monarchii.<sup>21</sup> Z katastrofą polityczną wiązał się bodaj jeszcze silniejszy kryzys duchowy. Ojciec Ezechiasza, Achaz (735-727), dopuścił się poważnych zaniedbań w sprawowaniu kultu w świątyni jerozolimskiej (2Krn 29,7). Ponieważ presja ze strony Asyrii oznaczała narastanie obcych wpływów kulturowych i religijnych, Ezechiasz zrozumiał, że centralizacja i oczyszczenie kultu stanowią najskuteczniejsze antidotum na obce wpływy i zagrożenia.<sup>22</sup> „Cały Izrael i Juda” miały się zjednoczyć we wspólnym oddawaniu czci Boga w Jerozolimie (2Krn 30,1-5). Pogańskie przedmioty kultu wyrzucono do doliny Cedronu, między terenem świątynnym a Górą Oliwną, i tam zostały spalone (2Krn 29,16). Druga Księga Królewska podaje, że była wśród nich miedziana podobizna Nechusztana, węża ze stepów Moabu, którą podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej lud zaczął czcić jako bożka (2Krl 18,4), co teraz się powtórzyło. Jednym z centralnych elementów reformy było wspólne uroczyste świętowanie Paschy i ustalenie nowego kalendarza, według

<sup>20</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. 1: *From the Beginnings to the End of the Exile*, London 1994, s. 180-186.

<sup>21</sup> I. Finkelstein, N.A. Silberman, *Temple and Dynasty: Hezekiah. The Remaking of Judah and the Rise of Pan-Israelite Ideology*, *Journal for the Study of the Old Testament* 30/2006, s. 159-285.

<sup>22</sup> Zob. S. H. Horn, P. Kyle McCarter jr., *Podzielona monarchia*, s. 260-273.

którego powinna być obchodzona w przyszłości. Odpowiedzią Asyryjczyków, którzy bacznie obserwowali wydarzenia w Judzie, było wskrzeszenie sanktuarium w Betel, do czego pozyskano mieszkańców z byłego królestwa Izraela, którzy przeżyli jego upadek, oraz ludność przymusowo przesiedloną tam z Mezopotamii.

Inny aspekt inicjatywy Ezechiasza stanowiły reformy społeczne. Aczkolwiek nie ma o nich wzmianek w narracji biblijnej, sugerują to liczne aluzje w nauczaniu ówczesnych proroków – Izajasza i Micheasza.<sup>23</sup> Pewne światło na te sprawy rzuca również archeologia. Odnaleziono wiele naczyń z pieczęcią królewską, które świadczą o próbie znormalizowania miar i wag, co wskazuje na reformę administracyjną i fiskalną. Nie brakowało również innych inicjatyw króla, zarówno w dziedzinie wzmocnienia systemu obronnego kraju, jak też rolnictwa i handlu.

Rządy Manasses (697-642),<sup>24</sup> syna i następcy Ezechiasza, należą do najbardziej zagadkowych epizodów w historii starożytnego Izraela. Deuteronomiczne dzieło historyczne uznaje go za jednego z najgorszych królów, jacy kiedykolwiek zasiadali na tronie w Jerozolimie (2Krl 21,1-18; 24,3; por. Jr 15,1-4), bo zaniedbał bodaj wszystko, czego dokonał ojciec. Trudno powiedzieć, czy stało się tak z jego własnej inicjatywy, czy też na skutek braku suwerenności i ponawianych nacisków asyryjskich. Druga Księga Kronik zawiera informację, że podczas kolejnych perturbacji politycznych w Mezopotamii Manasses zbuntował się, w efekcie czego został uprowadzony do Babilonii i uwięziony (2Krn 33,11-13). Uzyskawszy darowanie winy, został uwolniony, powrócił do Jerozolimy i poddał się całkowicie pod jarzmo Asyrii. Ten okres, z politycznej perspektywy określany jako *pax Assyriaca*, w deuteronomicznym dziele historycznym został przedstawiony bardzo pejoratywnie.

Za panowania Manasses, mocno sprzymierzonego z Asyrią, życie religijne mieszkańców królestwa Judy było silnie naznaczone

<sup>23</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, s. 165-167.

<sup>24</sup> Zob. S. H. Horn, P. Kyle McCarter jr, *Podzielona monarchia*, s. 273-281.

praktykami i kultami pogańskimi o proveniencji asyryjskiej. Odżył kult obcych bóstw i prostytutka sakralna uprawiane na tzw. wyżynach, czyli lokalnych miejscach składania ofiar, którego znakiem były masseby i aszery.<sup>25</sup> To, co chciał wykorzenić Ezechiasz (2Krl 21,3), odżyło na nowo. Potępiając występki Manasses, Druga Księga Królewska podaje, że swego syna „przeprowadził przez ogień” (2Krl 21,6), a Druga Księga Kronik nadmienia, że składał ofiary z niemowląt<sup>26</sup> i czcił „całe wojsko niebieskie” (2Krn 33,1-10). Nie tylko nie słucał nauczania proroków, lecz wystąpił przeciw nim i dopuścił się rozlewu niewinnej krwi (2Krl 21,16). Nawet w świątyni jerozolimskiej wzniesiono ołtarze dla asyryjskich bóstw i tolerowano rytuał nierządu sakralnego (21,7; 23,4-7). Rozpowszechniły się także wróżbiarstwo i magia (21,6). Powszechny synkretyzm religijny szedł w parze z występkami w wymiarze społecznym.

Nasuwa się pytanie, czy wielorakie wpływy asyryjskie były narzucane siłą, czy raczej przenikały dobrowolnie i na sposób pokojowy. Moshe Weinfeld i inni historycy twierdzą, że Assyria nie narzucała swoich wierzeń i kultów podbitym ludom.<sup>27</sup> Ale nawet jeżeli nie było prozelityzmu, to wcale nie znaczy, że ich oddziaływanie nie było skuteczne. Z jednej strony Asyryjczycy masowo ustawiali na podbitych terytoriach zwycięskie stele i pomniki z własnymi symbolami religijnymi, zmuszając miejscową ludność jeżeli już nie do ich czci, to przynajmniej do okazywania szacunku. Z drugiej strony podbijane ludy musiały zadawać sobie pytania natury religijnej i określić się wobec wpływów i roszczeń promujących asyryjskich bogów i ich kultury.<sup>28</sup> Lokalne religie i wierzenia nie były tępione ani zakazywane,

<sup>25</sup> E. Lipiński, *Cult prostitution and passage rites in the biblical world*, *Biblical Annals* 3(2013) nr 1, s. 9-27.

<sup>26</sup> Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Child sacrifice in seventh-century Juda and the Origins of Passover*, *Przegląd Humanistyczny* 56(2013) nr 2, s. 161-178.

<sup>27</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, *The Anchor Bible*, 5, Doubleday 1991, s. 69-70.

<sup>28</sup> S. Parpola, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, *Journal of Near Eastern Studies* 52/1993, s. 161-208; E. Frahm, *Wie „christlich” war die assyrische Religion? Anmerkungen zu*

lecz mieszały się z różnymi obcymi wpływami, powiększając zamęt i dezorientację.

Taka sama sytuacja trwała za panowania Esarhaddona (681-669), najmłodszego syna Sennacheryba, gdy imperium asyryjskie rozciągało się aż po Egipt. W tym czasie wpływy asyryjskie były najsilniejsze, również dlatego, że prowadził on starannie przemyślaną i zakrojoną na szeroką skalę politykę kulturalną, o której dają pojęcie znaleziska archeologiczne. Pod koniec rządów Manasses, gdy do władzy doszedł Assurbanipal (669-627), syn i następca Esarhaddona, imperium asyryjskie, nadmiernie rozległe oraz wyczerpane konfrontacją z Egiptem i wewnętrznymi napięciami, zaczęło powoli chylić się ku upadkowi. Manasses wykorzystał to do odbudowania i umocnienia murów Jerozolimy i kilku twierdz otaczających miasto.<sup>29</sup> Mogło to zapoczątkować drogę Judy ku niezależności, nie miało jednak przełożenia na korzystne zmiany w dziedzinie sytuacji społecznej, kulturowej i religijnej.

Amon (642-640), syn i następca Manasses, kontynuował politykę ojca, ale jego rządy były bardzo krótkie, bo w nieznanym nam okolicznościach został zamordowany. Istnieją domysły, że królobójstwa dopuścili się zwolennicy frakcji antyasyryjskiej,<sup>30</sup> zaniepokojeni rozwojem sytuacji i kolejny raz podżegani do buntu przez Egipt. Spisek nie udał się o tyle, że po śmierci Amona tron przejął małoletni Jozjasz, jego syn, a ci, którzy o to zadbali, uśmiercili zamachowców.

Jeżeli informacje zawarte w 2Krl 21,19 – 23,30 oraz 2Krn 33,21 – 35,26 są ścisłe, to, obejmując w 640 r. rządy po zabójstwie ojca, Jozjasz liczył niespełna osiem lat, władzę sprawowali więc

---

*Simo Parpalas Edition der assyrischen Prophetien*, Welt des Orients 31/2000-2001, s. 31-45; B. Levine, *Assyrian Ideology and Israelite Monotheism*, Iraq 67/2005, s. 411-427.

<sup>29</sup> J. Simons, *The Wall of Manasseh and "Mishneh" of Jerusalem*, Old Testament Studies 7/1950, s. 179-200; D. Bahat, *The Wall of Manasseh in Jerusalem*, Israel Exploration Journal 31/1981, s. 235-236.

<sup>30</sup> A. Malamat, *The Historical Background of the Assassination of Amon King of Judah*, Israel Exploration Journal 3/1953, s. 26-29.

jego doradcy.<sup>31</sup> Z czasem, gdy się usamodzielniał, stało się jasne, że prowadzona przez niego polityka radykalnie się różniła od tej, jaką prowadził Amon, a przede wszystkim Manasses. Pod koniec rządów Jozjasza, wraz z upadkiem Niniwy w 612 r., rozpadło się imperium asyryjskie. Atakując Egipt, asyryjscy władcy Esarhaddon i Assurbanipal dali ujście nadmiernym ambicjom imperialnym i popełnili wielki błąd. Nabopolassar (626-605), chaldejski wicekról Babilonu, zawarł sojusz z Medią i ogłosił uwolnienie się spod asyryjskiego jarzma. Klęska Asyrii została odebrana przez Egipt jako ogromna szansa. Jego władcy, Psametyk I (663-609) i Neko II (609-594), z coraz większymi obawami patrzyli jednak na gwałtownie rosnącą potęgę Babilonii, sądząc, że będzie miała ambicję zastąpienia hegemonii Asyrii na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego. Po długim okresie rywalizacji z Asyrią zmienili więc swoje nastawienie i postanowili pospieszyć jej na odsiecz przeciwko Babilonii. Gdy faraon Neko II przechodził przez terytorium królestwa Judy, zmierzając na północ, by pomóc Asyryjczykom w odzyskaniu Charanu, Jozjasz, kierując się radykalnym nastawieniem antyasyryjskim, postanowił mu w tym przeszkodzić. Gwałtowna śmierć w 609 r. w bitwie pod Megiddo (2Krl 23,29; 2Krn 35,2-24)<sup>32</sup> położyła kres panowaniu Jozjasza. Faraon udał się dalej, lecz odzyskanie Charanu nie powiodło się. Zamordowanie trzy lata później Aszur-uballita, ostatniego władcy asyryjskiego, sprawiło, że potężne wielowiekowe imperium przestało istnieć.

Trwające ponad trzydzieści lat rządy Jozjasza są zgodnie dzielone na dwa zasadnicze etapy, których granice wyznacza tzw. reforma deuteronomiczna. Biblijne relacje na jej temat upatrują w niej największe i najbardziej godne pochwały osiągnięcie, stanowiące

<sup>31</sup> Zob. S.H. Horn, P. Kyle McCarter jr, *Podzielona monarchia*, s. 281-288

<sup>32</sup> Z faktu, że w 2Krl nie ma mowy o bitwie, część historyków (zob. M. Noth, *The History of Israel*, New York 1960, s. 278) wyciąga wniosek, iż do niej w ogóle nie doszło, bo Jozjasz został pojmany przez Egipcjan i stracony. Jednak relacja 2Krn i w tym miejscu wydaje się bardziej wiarygodna, nadto również archeologia potwierdza fakt stoczenia bitwy pod Megiddo.

apogeum jego działalności. Podjęta w dwunastym roku rządów, jak twierdzi 2Krn 34,3, lub w osiemnastym, jak podaje 2Krl 22,3, przyniosła gruntowną przebudowę życia narodowego, w której zasadniczą rolę odegrały czynniki religijne. Mogła dojść do skutku nie tylko ze względu na osobiste zapatrywania i stanowisko Jozjasza, lecz także dzięki znaczącemu odzyskaniu suwerenności w okresie, gdy potęga Asyrii coraz bardziej słabła.

### Reforma Jozjasza

Przebieg reformy dokonanej za rządów judzkiego króla Jozjasza został obszernie przedstawiony w Drugiej Księdze Królewskiej 22–23 oraz Drugiej Księdze Kronik 34–35. W ostatnich dekadach pojawiły się głosy, że w tym, co dotyczy reformy przypisywanej Jozjaszowi, nie można polegać ani na deuteronomicznym, ani na kronikarskim dziele historycznym. Drugie powstało jako opracowanie i reinterpretacja pierwszego. Natomiast całe deuteronomiczne dzieło historyczne,<sup>33</sup> a więc także Pierwsza i Druga Księga Królewska, a w nim narracja o Jozjaszu i reformie, stanowi ilustrację historiograficznych zainteresowań postawą króla i sprawowaniem kultu. Reforma, twierdzi np. Lowell K. Handy,<sup>34</sup> nie odzwierciedla wydarzeń historycznych, lecz jest literackim produktem środowiska pisarzy, które dokonało zapisów prawodawstwa zawartych w Księdze Powtórzonego Prawa. To ujęcie, aczkolwiek sugestywne, jest przez większość komentatorów Biblii i historyków starożytnego Izraela

<sup>33</sup> Różne aspekty badań deuteronomicznego dzieła historycznego zob. w: A. de Pury, Th. Römer, J.-D. Maccchi, *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève 1996; zob. również: D. Dzidaosz, *Teocentryczna historiografia Izraela, czyli kim był deuteronomista i jego dzieło?* Collectanea Theologica 74(2004) nr 4, s. 5-24; S. Wypych, *Historia i teologia deuteronomisty*, w: J. Frankowski (red.), *Księgi historyczne Starego Testamentu*, cz. 1: *Dziejopisarstwo izraelskie*, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 2, Warszawa 2006, s. 13-18.

<sup>34</sup> L.K. Handy, *The Role of Huldah in Josiah's Reform*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 106/1994, s. 40-53.

oceniane jako nazbyt krytyczne i nie do przyjęcia. Aczkolwiek, zwłaszcza kierując się hermeneutyką podejrzliwości, można podważyć każdy z elementów każdej narracji, podając w wątpliwość jego historyczną wiarygodność, trzeba jednak postawić pytanie, czy jest to właściwa procedura badawcza.

W narracji o odnalezieniu Księgi Prawa podanej w Drugiej Księdze Królewskiej<sup>35</sup> Norbert Lohfink rozpoznał cztery sekcje, przy czym każda rozpoczyna się i kończy nawiązaniem do króla (22,3-11; 22,12-20; 23,1-3; 23,21-23).<sup>36</sup> Tematy poszczególnych sekcji to: skrucha, proroctwo, wybawienie, odnowienie przymierza i świętowanie. Te cztery akty składają się na ceremonię odnowienia przymierza i to ona stanowi trzon narracji. Trwają dyskusje, jakie – od strony chronologicznej – jest jej miejsce w kontekście deuteronomicznego dzieła historycznego. Chodzi o to, czy, co sugeruje pierwsza i ostatnia sekcja (22,1-3 oraz 23,28-30), należy ona do deuteronomicznej edycji obydwu Ksiąg Królewskich, która miała miejsce znacznie później niż czasy Jozjasza (nie wcześniej niż w okresie wygnania babilońskiego), czy też, jak uważa A. D. H. Mayes,<sup>37</sup> narracja o Jozjaszu ukształtowała się jeszcze przed wygnaniem, za rządów króla Jojakima. Dyskusje na ten temat trwają, a ich końca, wobec rozma-

<sup>35</sup> F. Smyth, *Quand Josias fait son oeuvre ou le roi bien enterré: Une lecture synchronique de 2K 22,1 – 23,28*, w: A. de Purry, Th. Römer, J.-D. Macchi, *Israël construit son histoire*, s. 325-339.

<sup>36</sup> N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias*, *Biblica* 44/1963, s. 261-288 oraz 461-498. Pominięty został fragment 23,4-20, który także zaczyna się i kończy nawiązaniem do króla. Brakuje w nim jednak nawiązania do Księgi Prawa, natomiast główny temat stanowią reformy przeprowadzone przez Jozjasza. Analizując ten tekst, rozpoznano kolejne, najczęściej trzy, fazy jego rozwoju; zob. H. Hollenstein, *Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmassnahmen Josias in 2 Kon. XXIII 4-6*, *Vetus Testamentum* 27/1977, s. 326-328.

<sup>37</sup> A. D. H. Mayes, *King and Covenant: A Study of Kings ch. 22-23*, *Hermeneia* 125/1978, s. 34-37. W tekście 2Krl 24,6 ze wzmianką o śmierci Jojakima Mayes dopatruje się deuteronomicznego zapisu o śmierci władcy, datując tę narrację na 598 r. przed Chr., gdy Jojakim zbuntował się przeciw Nabuchodonozorowi, za co został uprowadzony na wygnanie. Zatem narracja powstała ok. 20 lat po reformie Jozjasza, po czym została wstawiona w jej obecny kontekst.



itych stanowisk i poglądów, na razie nie widać. Wiele przemawia za stanowiskiem Lohfinka, że istotne fragmenty narracji, a mianowicie 22,3-20 oraz 23,1-3.21-23, pochodzą z czasów Jozjasza.<sup>38</sup> Na obecną narrację składa się więc zarówno przeddeuteronomiczna podstawa, jak i deuteronomiczne opracowanie oraz podeuteronomiczne dodatki. Druga Księga Królewska przedstawia reformę jako zwarte wydarzenie. Zapoznawszy się z treścią zwoju, Jozjasz zasięgnął rady wyroczni w celu zweryfikowania tego, z czym się zapoznał. Gdy jej odpowiedź okazała się pozytywna, polecił zwołać lud, publicznie odczytać Prawo i odnowić przymierze z Bogiem, zobowiązując mieszkańców Jerozolimy i Judy do jego przestrzegania. Wszystkie te wydarzenia zostały przedstawione tak, jakby rozegrały się w ciągu kilku dni czy najwyżej tygodni.

Obraz tej samej reformy, jaki podaje Druga Księga Kronik, jest odmienny. Sugeruje, że odbywała się ona etapami i była wprowadzana stopniowo, przy czym podjęto ją na długo, a mianowicie na kilka lat, przed odnalezieniem Księgi Prawa podczas prac remontowych w budowlu świątynnej. Ta relacja pozwala zrekonstruować trzy zasadnicze etapy reformy. Pierwszy sięga ósmego roku panowania Jozjasza, czyli w 632 r., gdy dorastający król postanowił „szukać Boga swego praojca Dawida” (2Krn 34,3). Drugi etap przypadł na dwunasty rok jego rządów, czyli rok 628, kiedy król zaczął oczyszczać kraj z wyżyn i podobizn bóstw (34,6-7). Trzeci, najbardziej decydujący, miał miejsce w osiemnastym roku rządów, czyli w 622 r., w którym została odnaleziona Księga Prawa, dokonano odnowienia przymierza z Bogiem i – analogicznie jak za panowania Ezechiasza – uroczystie świętowano Paschę (35,1-8). Aczkolwiek generalnie relacje i datowanie podawane w Pierwszej i Drugiej Księdze Kronik są uznawane za mniej wiarygodne niż ich wcześniejsze odpowiedniki w Pierwszej i Drugiej Księdze Królewskiej, jednak w tym przypadku większość badaczy przychyliła się do poglądu, że jest inaczej. Autor(zy) kronikarskiego dzieła historycznego mogli dysponować wiarygodnymi źródłami, bowiem nie widać przekonujących argumentów, dlaczego

<sup>38</sup> N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias*, s. 469-470.

mieliby wymyślić podaną w swoim dziele kolejność wydarzeń. Nie brakuje jednak odmiennego stanowiska, upatrującego w relacji Kronikarza modyfikację źródła, którym była dla niego Druga Księga Królewska. Jej celem byłoby przedstawienie Jozjasza jako przeciwnika bałwochwalstwa, z którym zmagał się od wczesnej młodości.<sup>39</sup>

Dwa odmienne obrazy reformy nie muszą być ze sobą sprzeczne. Interesujące wyjaśnienie trudności wypracował M. Weinfeld, który w narracji zamieszczonej w Drugiej Księdze Królewskiej dopatruje się dwóch źródeł o odmiennym naturze i celach. Jedno, określane jako A, zawarte w 2Krl 22 oraz 23,1-3.21-25, ma charakter pragmatyczny i jest dziełem redaktora deuteronomicznego. Drugie, określane jako B, zawiera się w 2Krl 23,4-20. Bazujące na faktach i suche nie jest dziełem deuteronomisty, lecz pochodzi z archiwum dworu Jozjasza bądź z oficjalnej kroniki świątyni jerozolimskiej.<sup>40</sup> Relacja A skupia się na osobie i pochwałach Jozjasza, natomiast relacja B jest pozbawiona wymiaru interpretacyjnego i przedstawia wydarzenia takimi, jakie one naprawdę były. Ich przebieg jest w niej bardziej wiarygodny niż w relacji A. W Drugiej Księdze Królewskiej połączono obie relacje, eksponuje się odnalezienie zwoju Prawa jako bezpośrednią okoliczność podjęcia wszechstronnej reformy. Podkreślenie tego wydarzenia i skupienie na nim uwagi wyraża punkt widzenia późniejszych zwolenników jej wdrażania. Obraz ukazany w Drugiej Księdze Królewskiej też nie jest pozbawiony intencji interpretacyjnych. Z siedemnastu wersetów dotyczących oczyszczenia kultu i jego centralizacji obecnych w Drugiej Księdze Królewskiej, w Drugiej Księdze Kronik wybrano tylko pięć (34,3-7). Natomiast pominięcie wątku wytępienia kultów astralnych ze świątyni wynikało z przychylniejszego wizerunku Manassesesa, o którym mówi się, że pod koniec życia nawrócił się i dokonał oczyszczenia świątyni. Konsekwentnie, wczesne poczynania Jozjasza, jego wnuka, poszły po tej samej linii. W centrum zainteresowania i narracji Kronikarza znalazło się świętowanie Paschy i sprawowanie kultu.

<sup>39</sup> A. D. H. M a y e s, *King and Covenant*, s. 34-35.

<sup>40</sup> M. W e i n f e l d, *Deuteronomy I-II*, s. 71.

Mimo naukowych debat wokół różnych szczegółów informacje zawarte w deuteronomicznym i kronikarskim dziele historycznym nie zostawiają wątpliwości, że reforma za czasów Jozjasza jednak miała miejsce.<sup>41</sup> Być może wiedza o niej została zapisana w rocznikach królewskich, które bezpowrotnie zaginęły, były natomiast źródłem dla deuteronomistów. Jozjasz nieprzypadkowo został przedstawiony jako dobry władca, musiał bowiem zasłużyć sobie na taką opinię. To, że rozbudowana narracja o jego panowaniu i odnalezieniu zwoju Prawa kontrastuje z lakoniczną narracją o Manassesie i Amonie, nie jest jedynie środkiem literackim, lecz odzwierciedleniem historycznych wydarzeń. Czasowa zbieżność dokonanej przez niego reformy z dobitnym naciskiem na centralizację kultu w Jerozolimie<sup>42</sup> sugeruje, że zwój Tory odnaleziony podczas prac remontowych w świątyni jerozolimskiej stanowił najstarszy trzon Księgi Powtórzonego Prawa.<sup>43</sup> Narracja o tym wydarzeniu opowiada nie o jakiejś księdze, której proveniencja i natura są nieznane, lecz o konkretnej – którą rozpoznano jako Księgę Prawa – należącej do świątyni jerozolimskiej i przypadkowo odnalezionej. Zdaniem Moshe Weinfeld, to wydarzenie sprawiło, że lata panowania Jozjasza należy traktować jako „okres Księgi”, który zapoczątkował proces tworzenia kanonu biblijnych ksiąg świętych.

Bieg ówczesnych wydarzeń historycznych dobrze harmonizuje z obrazem reformy i chronologią podaną w Drugiej Księdze Kronik.

---

<sup>41</sup> E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyria*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284, Berlin 1999; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, s. 195-231.

<sup>42</sup> G. Witaszek, *Centralizacja kultu*, w: tenże (red.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin 1999, s. 103-122.

<sup>43</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy I-II*, s. 81-84; por. B. Stypułkowska, *Czytanie Księgi Przymierza w zgromadzeniu wiernych za czasów króla Jozjasza w przekazie Deuteronomisty (2Krl 23,1-3) i Kronikarza (2Krn 34,29-31)*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 30/2002, s. 169-178; H. Langkammer, *Wokół identyfikacji „Księgi Prawa” znalezionej w świątyni za judzkiego króla Jozjasza (622 przed Chr.)*, *Studia Diecezji Radomskiej* 7/2005, s. 109-124.

Schyłek lat 30. VII w. przed Chr., na który przypadła decyzja króla odnośnie do całkowicie nowego kierunku spraw politycznych i religijnych, był świadkiem definitywnej dekadencji Asyrii. W kontekście kolejnego buntu poddanych, jaki wybuchł w 632 r., Assurbanipal abdykował, co przesądziło, że nie będzie zbrojnej reakcji Asyryjczyków na ewentualne bunty podbitych ludów w postaci wyprawy karnej. Jozjasz zaczął więc wypleniać idolatrię, a zwłaszcza kult astralny charakterystyczny dla wierzeń i religii mezopotamskich, w szczególności asyryjskich.

Nie ma obecnie zgody co do informacji – traktowanej do niedawna jako pewnik – o tym, że Jozjasz zdołał rozszerzyć i zabezpieczyć granice swojego królestwa kosztem sąsiednich prowincji asyryjskich na terytorium byłego królestwa Izraela. Druga Księga Królewska przypisuje mu zniszczenie schizmatycznego ołtarza w Betel, które wcześniej było sanktuarium królewskim (Am 7,13), oraz usunięcie wyżyn z miejsc, które podlegały Samarii (2Krl 23,15.19). Druga Księga Kronik rozciąga jego przedsięwzięcia militarne dalej na północ, aż po miasta Neftalego (2Krn 34,6). Nazwy miejscowości wymienionych w Biblii sugerują, że podporządkował sobie terytorium Efraima, rozciągając swoją władzę od Beer-Szeby do Geba. Na to samo zdają się wskazywać pozostałości twierdz z tego okresu i świadectwa archeologiczne, w tym różnego rodzaju artefakty.<sup>44</sup> To wszystko wymagało reorganizacji wojska i administracji, czego król skutecznie dokonał. Greckie wyroby ceramiczne odnalezione w Tel Melhatah, na południe od Arad, są interpretowane jako dowód obecności greckiej siły najemnej w wojskach Jozjasza. Przypuszczenie, że rozszerzył on granice swego państwa również na wschodzie, aż po Gilead w Transjordanii, jest mało prawdopodobne. Powstało ono na bazie fakt, że w świetle Księgi Powtórzonego Prawa ten obszar wchodził w skład Izraela i powinien być podporządkowany tak samo jak Kanaan.

Dominuje pogląd, że reforma Jozjasza przeprowadzona w Jerozolimie była najbardziej radykalna w całej historii starożytnego

<sup>44</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy I-II*, s. 65-67.

Izraela.<sup>45</sup> Jej zasadniczy trzon polegał na konsekwentnym usuwaniu wszelkich form obcych kultów. Chodziło nie tylko o stosunkowo niedawne zgubne wpływy asyryjskie, lecz również o wyplenienie zadawnionych i jeszcze nieprzewyciężonych odmian wierzeń i kultów kananejskich. Judejczycy musieli na nowo określić swoją tożsamość, zdecydowanie odcinając się od wszelkich wpływów pogańskich. Symbole kultu pogańskiego spalano w ogniu, a popiół rozsypywano po grobach jako znak trwałej profanacji. Poczynania Jozjasza były odważne, a nawet ryzykowne, bo rozmaite formy kultu sprawowanego na tzw. wyżynach były dotąd nie tylko dopuszczane, lecz i tolerowane. Znamienne, że kilkadziesiąt lat wcześniej pradziadek Jozjasza, król Ezechiasz, nie posunął się tak daleko.<sup>46</sup> Za tymi poczynaniami stał autorytet króla, o którym 2Krl 34,7 mówi, że dobrawszy sobie zbrojny oddział przemierzał kraj i sprawdzał, czy reformy są wprowadzane. Udając się poza królestwo Judy, na terytorium byłego królestwa Izraela, Jozjasz musiał się liczyć z silnymi sprzeciwami lokalnego personelu kapłańskiego, co bez wątpienia zmuszało go do bezwzględnych działań. Wytepiono rozmaite obce kultury i zburzono domostwa, w których był uprawiana prostytucja sakralna, położono kres wróżbiarstwu i magii, w których znajdowały wyraz pogańskie wierzenia asyryjskie i kananejskie. Ponieważ najważniejszy cel stanowiła centralizacja kultu, zniszczono wszystkie inne miejsca kultu, sprowadzających tamtejszych kapłanów do Jerozolimy. To doprowadziło do napięcia, bo kapłani jerozolimscy nie byli skłonni do rezygnacji z dotychczasowych przywilejów. W najbliższym sąsiedztwie świątyni wyłoniła się więc warstwa niższego kapłaństwa, bez możliwości sprawowania kultu. Ci kapłani, którzy sprzeciwiali się opuszczeniu swoich miejsc i przeniesieniu się do Jerozolimy, byli zabijani. Zniesienie lokalnych sanktuariów i znaczne zmniejszenie liczby uroczystości religijnych miało i ten skutek, zapewne nieoczekiwany,

<sup>45</sup> Ocena tego poglądu musi wziąć pod uwagę radykalizm reformy dokonanej w połowie V w. przed Chr. przez Ezdrasza i Nehemiasza oraz rabinicznej przebudowy judaizmu zapoczątkowanej w I w. po Chr.

<sup>46</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, s. 74-75.

że zwłaszcza w miejscach oddalonych od Jerozolimy postępowało zeświecczenie i utrata wrażliwości religijnej wśród ludu. Niezależnie od tego, która z dwóch biblijnych relacji, podanych w Drugiej Księdze Królewskiej i Drugiej Księdze Kronik, jest bliższa prawdy, głównym celem reformy Jozjasza było oczyszczenie oraz odnowienie świątyni i oddawanej w niej czci Boga (2Krl 22,5).

Aczkolwiek Druga Księga Królewska i Druga Księga Kronik nie wspominają o społecznych wymiarach reformy Jozjasza, przedstawiając ją jako skierowaną przeciw nadużyciom religijnym, nie ulega żadnej wątpliwości, że wykraczała ona poza sferę wyłącznie religijną.<sup>47</sup> Analogicznie jak w czasach Ezechiasza, król musiał zabiegać o pozyskiwanie zwolenników, i to nie tylko w swoim najbliższym otoczeniu i najlepiej sytuowanych warstw społeczeństwa, lecz również wśród prostego ludu. Wynikało to z jednej strony z dyktowanej rozsądkiem troski o sprawiedliwość społeczną, a z drugiej, co dostarczało jeszcze silniejszej motywacji, z zobowiązań moralnych i społecznych wskazanych w odnalezionym i odczytanym publicznie zwoju Prawa. Król musiał dać przykład posłuszeństwa, co nie pozostało bez wpływu na poprawę położenia najbiedniejszych i najbardziej uciskanych warstw społeczeństwa judzkiego.

Nasuwa się pytanie, czy reforma Jozjasza, a właściwie reformy, bo chodzi przecież o cały blok przedsięwzięć reformatorskich, przyniosła spodziewane rezultaty. Ostatnie dziesięciolecie królestwa Judy obfitowały w wiele dramatycznych wydarzeń,<sup>48</sup> co utrudniało, a nawet uniemożliwiało, utrzymanie kursu obranego przez Jozjasza. Skuteczne wdrażanie reform trwało w gruncie rzeczy zaledwie kilkanaście lat, do tragicznej śmierci króla. Nastęrczała ona poważne problemy polityczne i teologiczne, które stanowiły wielkie wyzwanie

<sup>47</sup> Na temat społecznych aspektów reformy, rozpoznawalnych przede wszystkim w prawodawstwie Księgi Powtórzonego Prawa, zob. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, s. 216-224.

<sup>48</sup> T. Brzegowy, *Ostatnie dziesięciolecie Królestwa Judzkiego*, w: t e n ż e, *Heksaemeron i inne studia nad Starym Testamentem*, Rozprawy i Studia Biblijne 45, Warszawa 2012, s. 232-256.

dla dokonanych reform.<sup>49</sup> Mimo to historycy dopatrują się ich przyzwoitych rezultatów. Potwierdzenia dostarczają np. listy z Lakisz, datowane na początek VI w. przed Chr., na okres zmagania z Babilończykami. Wojskowe meldunki utrwalone na zachowanych ostrakach rozpoczynają się od formuły wzywającej imienia Jahwe, a wśród dwudziestu dwóch imion własnych aż czternaście to imiona teoforyczne.<sup>50</sup> Po uprowadzeniu na wygnanie w Babilonii, pod wpływem nauczania Ezechiela, zaniechano pomysłu wybudowania tam ołtarza ofiarnego. Kilkadziesiąt lat później, po powrocie z wygnania babilońskiego, repatrianci nie próbowali odbudowywać sanktuariów poza Jerozolimą ani wskrzeszać w nich kultu. Centralizacja w Jerozolimie spowodowała radykalną przemianę ideologiczną, która okazała się kluczowa dla całej dalszej historii Izraela.

Niezależnie od motywacji kierującej Jozjaszem, w której istotną rolę odgrywały na pewno przesłanki polityczne, nie ma żadnych powodów, by wątpić, że w jego postępowaniu wyrażała się monoteistyczna gorliwość religijna, widoczna w wyplenianiu bałwochwalstwa i wprowadzaniu zasad wiary w jedyne Boga. Potwierdza to świadectwo Biblii: „Nie było przed nim króla podobnego do Niego”. Kronikarskie dzieło historyczne porównuje Jozjasza do króla Dawida, jako idealnego władcy, którego obraz maluje deuteronomiczne dzieło historyczne. Tak samo zasadne jest zestawianie go z Ezechiaszem, aczkolwiek odniesiony do nich model idealnego władcy wymaga także pewnych korekt.<sup>51</sup> Reforma była najważniejszym epizodem jego panowania, natomiast jej znaczenie okazało się brzemienne w skutki dla tożsamości Izraela. Gdy niedługo potem, w 587 r., Babilończycy zburzyli Jerozolimę i świątynia przestała istnieć, pozostała istniała nadal w świadomości Judejczyków

<sup>49</sup> R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, s. 231-241.

<sup>50</sup> S.H. Horn, *Podzielona monarchia*, w: H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael*, s. 191-297.

<sup>51</sup> J. Warzecha, *Ezechiasz i Jozjasz – wzorowi królowie. Czy we wszystkim?* w: W. Chrostowski (red.), *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, Ad Multos Annos, Warszawa 2002, s. 428-440.



jako jedyne prawowite sanktuarium, w którym należy oddawać chwałę Bogu i najważniejszy cel pielgrzymek celem składania ofiar i modlitwy.

### Sofoniasz a reforma Jozjasza

W dyskusjach na temat dokładnego umiejscowienia życia i nauczania proroka Sofoniasza, które doczekały się bogatej literatury naukowej, istnieją trzy zasadnicze opcje, przy czym każda nawiązuje do reformy Jozjasza. Jedni sytuują proroka w okresie, który poprzedził reformę i twierdzą, że on ją w pewien sposób przygotował. Dociekają, czy chodzi o lata wkrótce po objęciu tronu w 640 r. przez młodocianego króla, czy o czas późniejszy, który według Drugiej Księgi Kronik nastąpił po pierwszej fazie zapoczątkowania reformy, lecz przed jej kulminacją w 622 r. Inni umieszczają działalność Sofoniasza w latach 622-614, twierdząc, że jego nauczanie sprzyjało wdrażaniu reformy, popierając jej program i nawołując do odnowienia wierności Bogu. Istnieje też pogląd, który umieszcza działalność Sofoniasza w obu zasadniczych okresach panowania Jozjasza, czyli zarówno przed, jak i po reformie, której ten król dokonał.<sup>52</sup> Gabriel Witaszek jest zdania, że gdy w 622 r. odnaleziono zwój Prawa, to Sofoniasz już nie żył, bo gdyby było inaczej, król zwróciłby się do niego – a nie do prorokini Chuldy – o wyjaśnienie treści odnalezionego zapisu.<sup>53</sup> Nie jest to jednak mocny argument, zważywszy że autorytet Sofoniasza nie musiał być w tym czasie wielki, a król wybrał kobietę znaną w kręgach świątynnych i dworskich. Tak czy inaczej, nauczanie proroka odzwierciedla wyzwania związane z reformą Jozjasza, wśród

<sup>52</sup> Ch. Har d m e i e r, *Zwei Spätvorexilische Diskurse in Zefanaja 1,1–3,8. Jhws Schlachtopferung (1,7) und der Tag seiner Ingrimms (1,15.18)*, w: Th. N a u m a n n, R. H u n z i k e r - R o d e u a l d (red.), *Diasynchrone Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2009, s. 139-183.

<sup>53</sup> G. W i t a s z e k, *Idee społeczne w Księdze Sofoniasza*, Scriptura Sacra 1/1997, s. 38.

nich również dążenie do politycznego uniezależnienia się od Asyrii i Egiptu.<sup>54</sup>

Skrajnie krytyczni badacze Księgi Sofoniasza, słusznie dostrzegając powygnaniowe elementy jej redakcji, podają w wątpliwość przedwygnaniowy trzon nauczania proroka. Nie tu miejsce, by szczegółowo podjąć i analizować ten problem, warto jednak wskazać na przykład, który daje do myślenia. Chodzi o obraz całkowitej zagłady, który pojawia się na samym początku księgi (1,2-3). Wzgląd na jego niszczycielskie rozmiary wskazuje, że prorok nie znał tradycji o potopie utrwalonej w Rdz 5–6, która – analogicznie jak opowiadanie o ogrodzie Eden (Rdz 3,2b-24)<sup>55</sup> – ma mezopotamski rodowód i ukształtowała się pod koniec wygnania asyryjskiego, po czym została przejęta przez judzkich wygnańców do Babilonii. Sofoniasz nie znał Księgi Rodzaju, bo wtedy jeszcze nie istniała, aczkolwiek mógł znać pewne tradycje, które weszły w skład Rdz 1–11.<sup>56</sup>

Surowe potępienia kierowane pod adresem wszystkich warstw mieszkańców Jeruzolimy i Judy (1,4-18) zostały poprzedzone dosadną zapowiedzią sprawiedliwej kary. Świadczą one o tym, że Sofoniasz był mieszkańcem Jeruzolimy i doskonale znał stan duchowy i religijny jej mieszkańców. Nie skupia się na roli miasta i świątyni, lecz przypomina najważniejsze obowiązki, którym trzeba było pilnie sprostać. W Księdze Sofoniasza nie ma odwołania do króla, co jest zrozumiałe, gdy umiejscowimy jego nauczanie we wczesnym okresie

<sup>54</sup> A. C. Hagedorn, *When Did Zephaniah Become a Supporter of Josiah's Reform?* *Journal of Theological Studies* 62/2011, s. 454-475.

<sup>55</sup> W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 1, Warszawa 1996; Wbrew opinii Th. P. Wahla (tenże, *Księga Sofoniasza*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy / red. wyd. oryg./, W. Chrostowski / red. wyd. pol./, *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna 17, Warszawa 2001, s. 863), nic nie wskazuje na to, że Sofoniasz nawiązywał do teologii Rdz 1–3.

<sup>56</sup> Por. J. D. Nogalski, *Zephania's Use of Genesis 1–11*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2/2013, s. 351-372.

panowania Jozjasza.<sup>57</sup> Są natomiast aluzje do urzędników dworskich, co tę datację potwierdza, pasuje bowiem do okresu bezpośrednio po objęciu tronu przez młodocianego władcę. Sprawowali oni, jako tzw. rada regencyjna, rządy podczas jego niepełnoletności.<sup>58</sup>

Za datowaniem nauczania Sofoniasza na okres przed reformą Jozjasza przemawiają dosadne wezwania do porzucenia praktyk pogańskich i zaniechania nadużyć ekonomicznych, które dawały o sobie dotkliwie znać przed jej podjęciem.<sup>59</sup> Bezpośrednio po zapowiedzi dotkliwej kary o zasięgu kosmicznym, która podkreśla solidarność całego stworzenia z grzesznym ludem Bożego wybrania, następują napomnienia pod adresem poszczególnych warstw mieszkańców Jerozolimy i Judy.

Najpierw (1,4-5) chodzi o potępienie wykroczeń kultowych, czyli pogańskich praktyk i nadużyć popełnianych za panowania Manassesza i Amona, które wciąż istniały w początkach rządów Jozjasza. Pojawia się aluzja do rytuału sakralnego nierządu, w którym przejawiał się kananejski kult Baala oraz przejawów astralnego kultu „wojska niebieskiego”, czyli słońca, księżyca i gwiazd, któremu hołdowano w Mezopotamii<sup>60</sup>. Do królestwa Judy przeniknął wraz z religijnymi i kulturowymi wpływami asyryjskimi. Hebrajski termin *komērim* ma sens pogardliwy i odnosi się do kapłanów pogańskich, uprawiających kult bałwochwalczy, jaki utrwalił się w ciągu kilkudziesięciu lat rządów dwóch poprzedników Jozjasza. Sofoniasz zwalcza też rozmaite formy synkretyzmu religijnego, który skutkowałam pomieszaniem

<sup>57</sup> Th. P. Wa h l, *Księga Sofoniasza*, s. 863; T. Brzegowy, *Ubody duchem dostąpią zbawienia (Księga Sofoniasza)*, s. 156.

<sup>58</sup> M. G o ł ę b i e w s k i, *Prorocy mniejsi*, w: L. S t a c h o w i a k (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 335; G. W i t a s z e k, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1996, s. 169-171.

<sup>59</sup> M.A. S w e e n e y, *The Twelve Prophets*, t. 2, BERIT OLAM – Studies in Hebrew Narrative & Poetry, The Liturgical Press, Collegeville, MI, 2000, s. 494.

<sup>60</sup> J. H. W a l t o n, V. H. M a t t h e w s, M. W. C h a v a l a s, *Księga Sofoniasza*, w: J. H. W a l t o n, V. H. M a t t h e w s, M. W. C h a v a l a s (red.), *W. C h r o s t o w s k i* (red. wyd. pol.), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Prymasowska Seria Biblijna 24, Warszawa 2005, s. 914.

rozmaitych wierzeń, a w konsekwencji narastającym zjawiskiem obojętności religijnej (1,6). Prorok skupił się więc nie tyle na nawracaniu rodaków, którzy całkowicie zerwali z wiarą ojców i od niej odeszli na rzecz wierzeń i praktyk pogańskich, ile na nakłanianiu do wierności tych Judejczyków, którzy nadal praktykowali wiarę w Boga, ale potrzebowali jej oczyszczenia.

Osobną uwagę Sofoniasz poświęca przywódcom jerozolimskim, świeckim i religijnym (1,7-13). Przekraczając progi świątyni, napełniają ją gwałtem i przewrotnością. To sugeruje, że i w świątyni oraz w sprawowanym w niej kulcie pojawiły się liczne pierwiastki synkretyczne jako kontynuacja sytuacji z czasów Manassesesa i Amona. Łączyły się z nimi obce wpływy kulturowe, przenikające z Asyrii, której imperialna polityka odciskała piętno na życiu poddanych we wszystkich podbitych regionach, a więc także w królestwie Judy.<sup>61</sup> Ulegali im zamożni mieszkańcy stolicy, co znalazło wyraz w noszeniu cudzoziemskich, czyli asyryjskich, strojów (1,8). Mniej prawdopodobne, że był to przejaw naśladowania asyryjskich urzędników, ponieważ ich w Jerozolimie i Judzie w gruncie rzeczy nie było. Raczej zapożyczano je podczas nasilonych kontaktów ekonomicznych i handlowych z Asyrią, zwłaszcza asyryjską diasporą Izraelitów, która w tym okresie doszła do niemałego znaczenia i wpływów.<sup>62</sup> Zachowany materiał ikonograficzny sugeruje, że stroje asyryjskie były krótkie, inne niż długie stroje judzkie, i dlatego budziły sprzeciw. Zapewne różniły się też sposobem tkania i barwnikami używanymi do ich wytwarzania.<sup>63</sup> Ponieważ wzmianka o cudzoziemskich strojach pojawia się w kontekście potępień kapłanów, istnieje również

<sup>61</sup> S. D ł u g o b o r s k i, *Wpływ imperialnej Asyrii na religię Judy*, *Scripta Biblica et Orientalia* 3/2011, s. 143-156.

<sup>62</sup> Zob. teksty na ten temat zebrane w: W. C h r o s t o w s k i, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy i inne studia*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 34, Warszawa 2009; t e n ż e, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 44, Warszawa 2012.

<sup>63</sup> J. H. W a l t o n, V. H. M a t t h e w s, M. W. C h a v a l a s, *Księga Sofoniasza*, s. 914.

możliwość, że ubieranie się w cudzoziemskie szaty towarzyszyło oddawaniu czci obcym bóstwom (2Krl 10,22).<sup>64</sup>

W nauczaniu proroka nie brakuje potępień występków o charakterze społecznym (1,9; zob. też 3,1-7). Sofoniasz dał nowe życie prorocत्वu Amosa, ponieważ równie mocno jak Amos, postrzegany jako „prorok sprawiedliwości społecznej”, piętnował luksus bogatych oraz wyzyskiwanie i brak troski o biednych. W jego nauczaniu nie trudno też rozpoznać liczne wątki z nauczania Izajasza.<sup>65</sup> Szczególnie dotkliwa kara dotknie kręgi związane z dworem królewskim (1,8-9).<sup>66</sup> We wzmiance o książętach i synach królewskich nie chodzi o dzieci Jozjasza, ponieważ był on jeszcze małoletni, lecz o rozbudowany dwór. Jego stan duchowy nie mógł być Sofoniaszowi obcy ani obojętny, skoro i on był z tym dworem związany. Nie zabrakło mocnych potępień handlarzy (1,10-11). Można się w nich dopatrywać argumentu na rzecz kontaktów z asyryjską diasporą Izraelitów, ponieważ handel i wymiana z innymi sąsiadami Judy miały ograniczony charakter i zakres. Skupiając całą uwagę na dobrach materialnych, handlarze posuwali się do oszustwa i wyzyskiwania innych. Bogactwo i życie w dobrobycie skutkują znieczulicą i nagannym zamykaniem się w sobie. Jerozolima stała się „splugawionym miastem”, zaś ostrość tego potępienia zapowiada jeszcze surowsze napomnienia Ezechiela (Ez 16,20 i 23).<sup>67</sup>

Obce wpływy silnie rzutowały na poziom i kształt życia religijnego, co skutkowało zjawiskiem powszechnej obojętności (1,12).

<sup>64</sup> Th. P. W a h l, *Księga Sofoniasza*, s. 865.

<sup>65</sup> J. A. A h n, *Zephaniah, A Disciple of Isaiah?*, w: J. A. A h n, S. L. C o o k (red.), *Thus Says the Lord: Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, Library of Hebrew Bible – Old Testament Studies 502, New York-London 2009, s. 292-307; T. S. H a d j i e v, *Zephaniah and the „Book of the Twelve” Hypothesis*, s. 330-338.

<sup>66</sup> S. D. S n y m a n, *Violence and Deceit in Zephaniah 1:9*, *Old Testament Essays* 13/2000, s. 81-102.

<sup>67</sup> W. C h r o s t o w s k i, *Prorok wobec dziejów. Interpretacja dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16,20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.

Sofoniasz, w duchu innych proroków, wzywa usilnie do „szukania Jahwe” tu i teraz oraz kładzie nacisk na bliskość Dnia Pańskiego<sup>68</sup> i sądu Bożego (1,14-18), które stanowią dramatyczne skutki bieżących nadużyć i grzechów, aczkolwiek mają również rysy eschatologiczne<sup>69</sup>. Na drugim biegunie jego nauczania są wyrocznie przeciw obcym narodom, wśród nich przeciw Asyrii, które odzwierciedlają zasadnicze elementy jej obrazu w całym deuteronomicznym dziele historycznym.<sup>70</sup> Ich podglebie stanowi wzgląd na pomyślność imperium asyryjskiego oraz bliskich sąsiadów Izraela, którzy w pierwszej połowie VII w. przed Chr. utrzymywali dobre relacje z Asyrią.

Troska o czystość wiary i pobożności stanowiła, analogicznie jak w Am 1–2, motywację dla wyroczni przeciw obcym narodom.<sup>71</sup> W ich wrogim usposobieniu pojawiały się obelgi, które kwestionowały zasadność wiary w Boga i stanowiły zagrożenie dla monoteistycznej integralności religijnej. Byli to Filistyni (2,4-7)<sup>72</sup>, Ammonici i Moabici (2,8-11), Kuszyci, czyli Etiopczycy i Asyryjczycy (2,13-15), konkretni bliżsi (na północy i wschodzie) oraz dalsi (na południu i wschodzie) sąsiedzi Izraela w drugiej połowie VII w. przed Chr. Każdy z tych sąsiadów był na dworze Jozjasza znany, ponieważ z każdym utrzymywano złożone relacje. Przykładowo, gdy w 722 r. upadło królestwo Izraela, pewna część jego mieszkańców zbiegła do Filistii, osiadając w Ekronie, gdzie zajęli się tym, czym zajmowali

<sup>68</sup> M. Beck, *Das Tag YHWHs – Verständniss von Zephania III*, *Vetus Testamentum* 58/2008, s. 159-177.

<sup>69</sup> J. Homerski, *Rysy eschatologiczne dnia Pańskiego u proroka Sofoniasza*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30(1983) nr 1, s. 33-45.

<sup>70</sup> M. Hermanowicz, *Obraz Asyrii w deuteronomicznym dziele historycznym*, w: R. Bartnicki (red.), *Studia z biblistyki*, t. 8, Warszawa 2012, s. 197-222.

<sup>71</sup> D. H. Ryou, *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2,1 – 3,8*, Leiden 1995; D. C. Timmer, *The Non-Israelite Nations in Zephaniah: Conceptual Coherence and the Relationship of the Parts of the Whole*, w: M. J. Boda, M. H. Floyd, C. M. Tefelmire (red.), *The Book of the Twelve & the Form Criticism*, Society of Biblical Literature Ancient Near East Monographs 10, Atlanta 2015, s. 245-263.

<sup>72</sup> E. L. Welch, *The Roots of Anger: An Economic Perspective on Zephaniah's Oracle Against the Philistines*, *Vetus Testamentum* 63/2013, s. 471-481.

się u siebie, a mianowicie produkcją oliwy, dostarczając ją na dwór władców Asyrii.<sup>73</sup> W wyroczeniach dotyczących Filistynów można rozpoznać i ten motyw.

Znamiennie, że bezpośrednio po potępieniu Asyrii pojawiają się napomnienia pod adresem Jerozolimy (3,1-5), bo występki popełniane przez jej mieszkańców stoją na przedłużeniu złego postępowania mieszkańców Niniwy. Odpowiedzialność za zepsucie i nadużycia ponoszą więc wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, ale szczególnie spada ona na przywódców świeckich i religijnych, czyli książąt, sędziów, proroków, kapłanów. Książęta, których opanowała żądza władzy i bogacenia się za wszelką cenę, zachowują się jak „rozjuszony lw”, które, wdzierając się do owczarni, dopuszczają się gwałtów i ucisku (3,3). W zachowanej literaturze asyryjskiej jaskinia lwów stanowi metaforę złych i skłóconych dworzan królewskich.<sup>74</sup> Sędziowie są jak „wygłodniałe wilki”, które, pożerając wszystko dokoła, nie odróżniają dobra od zła. Prorocy, nazwani „wiarołomnymi” (3,4), mnożą pustosłowie, a schlebiając swemu otoczeniu, utwierdzają je w kłamstwie i lekceważą Boga. Kapłanom wyrzuca prorok profanowanie świętości, a więc sprzeniewierzenie się ich najważniejszej powinności, jaką stanowi troska o to, co święte, czyli „inne” (3,4). Sprawiedliwość Boga obróci się nie tylko przeciw wrogom, lecz i przeciw występny przywódcom. Sofoniasz ukazuje, że nadużycia i występki, jakich się dopuszczali, były ogromne i wszystkie zostaną sprawiedliwie ukarane (3,6-8). Brak nawiązań do króla podkreśla kontrast między młodym Jozjaszem a jego bliższym i dalszym otoczeniem. Do tego otoczenia należały jednak również osoby, które, zachowując wierność Bogu, roztropnie patrzyły na rzeczywistość i podtrzymywały nadzieję, że może i powinno być inaczej.

Mimo surowej krytyki sytuacji religijnej, kulturowej i społecznej Sofoniasz wskazuje możliwość uniknięcia zasłużonej kary przez

<sup>73</sup> S. G i t i n, *Ekron of the Philistines*, cz. II: *Olive-Oil Suppliers to the World*, *Biblical Archaeology Review* 1990/3-4, s. 32-42, 59.

<sup>74</sup> J. H. W a l t o n, V. H. M a t t h e w s, M. W. C h a v a l a s, *Księga Sofoniasza*, s. 916.



„szukanie” (2,3) i powrót do Boga (3,9-10). Potępiając nadużycia kultowe, prorok nakreśla program moralny. „Szukać” Pana nie znaczy jedynie nawiedzać świątynię, lecz żyć poprawnie i czynić dobrze. Wbrew powszechnemu zepsuciu, stanowiącemu skutek kilkudziesięcioletnich zaniedbań i odstępstwa, ostatnim słowem Boga nie jest bezlitosna kara, lecz przebaczenie i odnowa. Zapowiadana kara, jako skutek sprawiedliwego gniewu Bożego,<sup>75</sup> ma wartość wychowującą i oczyszczającą oraz ukierunkowuje ku nawróceniu i nadziei zawartej w obietnicy wybawienia i wywyższenia (3,11-13).<sup>76</sup> Nadzieje, które prorok wiązał z osobą młodego króla, spełniły się w podjętej przez niego reformie, która stała się punktem zwrotnym w życiu duchowym i religijnym biblijnego Izraela. Wezwania do pokuty skierowane pod koniec VII w. przed Chr. do mieszkańców Jerozolimy i królestwa Judy (1,1 – 2,3) odczytano przez pryzmat katastrofy w 587 r. i odnowy wspólnoty powygnaniowej.<sup>77</sup>

W tekście 3,14-20 są wezwania do radości i powrotu z wygnania, które w powszechnej wykładni komentatorów są odnoszone do sytuacji wygnania babilońskiego. Nie można jednak wykluczyć, że ich rodowód jest znacznie starszy i sięga czasów sprzed wygnania, a konkretnie asyryjskiej diaspory Izraelitów zachęcanej do powrotu do ojczyzny. W późniejszych okolicznościach dawne nauczanie zostało zaktualizowane i zreinterpretowane.

W sferze spekulacji pozostaje pytanie, czy Sofoniasz żył w okresie kulminacji i wdrażania reformy. Jest to prawdopodobne, natomiast brak wzmianek o nim w deuteronomicznym dziele historycznym może świadczyć, że – jak Jozjasz i ci, którzy mu sprzyjali – po prostu

<sup>75</sup> W. P i k o r, *Metafora gniewu Jahwe w Sofoniaszowym prorocztwie w dniu Jahwe (So 1,18 – 2,3)*, w: M. W r ó b e l (red.), *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Lublin 2005, s. 347-363.

<sup>76</sup> N. M e n d e c k i, *Koniec utrapień – wywyższenie Izraela u Sof 3,18-20*, *Collectanea Theologica* 53(1983) nr 4, s. 53-59; T. D r a l, *Sofoniasz o nowej relacji Jahwe do Syjonu (So 3,14-20)*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 23/2004, s. 79-84.

<sup>77</sup> T. S. H a d j i e v, *The Theological Transformations of Zephaniah's Proclamation of Doom*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 126/2014, s. 506-520.

czynnie włączył się w to dzieło. Jego nauczanie, wypowiedane w trudnym czasie, przygotowało je, było bowiem nie tylko słowem, lecz i wydarzeniem, podkreślając konieczność radykalnej zmiany i skutecznie kształtując rzeczywistość.

*ks. Waldemar CHROSTOWSKI*

**Słowa kluczowe:** Królestwo Judy w VII w. przed Chr., Manasses, Jozjasz, reforma Jozjasza, prorok Sofoniasz, Księga Sofoniasza

**Keywords:** Kingdom of Judah in VII BCE, Manasses, Josiah, reform of Josiah, prophet Zephaniah, the Book of Zephaniah

### **Historical, Social and Religious Context of the Message of Zephaniah** Summary

The author gives, first, the detailed panorama of the historical situation in Juda in VII century BCE and, second, describes the reforms of Josiah. As regards the exact dating of the life and activity of the prophet Zephaniah there are three main options. One group of scholars puts it at the very beginning of the reign of the king Josiah, so immediately after 640 BCE. The others prefer the time that followed the very beginnings of the reform movement, mentioned in the Second Book of Chronicle, so in the decade before the culmination of the reform activities of Josiah. The third group puts the message of Zephaniah in the period after 622 BCE, suggesting that the prophet strongly supported the king. The first two solutions seem to be the most reasonable.