

ARNOLD ZAWADZKI, ŁÓDŹ

MOTYW DNIA PAŃSKIEGO W KSIĘDZE SOFONIASZA NA TLE MESJAŃSKIEJ RADOŚCI W SO 3,14-17. PERSPEKTYWA TEOLOGICZNA (HAMARTIOLOGICZNA I SOTERIOLOGICZNA)

Analizując bliższy kontekst perykopy So 3,14-17, należy zauważyć, że So 3,9 stanowi gwałtowną zmianę perspektywy w treści i teologii Księgi Sofoniasza zdominowanej już od pierwszych wersetów przez temat dnia Pańskiego (יום יהוה – So 1,7.14nn.). Ów dzień był definiowany jednoznacznie jako „dzień gniewu” (יום צָבָרָה) – So 1,15a) bądź jako „dzień gniewu Pańskiego” (יום אֶרֶב־יְהוָה) – So 2,2), co potwierdzają rozbudowane i oddziałujące na wyobraźnię opisy, które w zamysle autora miały wzbudzić strach i przerażenie. Od tego tła pełnego złowróżbnych obrazów wyraźnie odcina się So 3,9, otwierający wyrocznie zbawienia (So 3,9-20).

„Wtedy [תָּ] bowiem [כִּי] przywrócę narodowi wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie” (So 3,9).

Można dyskutować, czy tłumaczenie hebrajskiej partykuły כִּי w znaczeniu przyczynowym „bowiem” jest tu właściwe,¹ i czy nie należałoby jej rozumieć jako standardowy znak przejścia z jednej sekcji do następnej.² W takim przypadku partykuły כִּי nie powinno się tłumaczyć. Jednak uwagę czytelnika przykuwa przede wszystkim

¹ Tak tłumaczy większość nowożytnych przekładów, idąc za LXX.

² B. K. Walke, M. O'Connor, *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, s. 657.

przysłówek czasowy „wtedy” (וְתָּמָּ).³ Czytelnik, słysząc zapowiedź „wtedy [τότε] przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy zwywali imienia Pana”, spontanicznie zadaje pytanie: Kiedy? Kiedy to się stanie? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w wersecie wcześniejszym (So 3,8): to stanie się wtedy, kiedy „cała ziemia zostanie spalona w ogniu Bożej zazdrości” (בְּשֹׁשׁ קִנְאָתִי תִאָּכַל כָּל-הָאָרֶץ) – So 3,8c). Jeżeli palący ogień jest jednym z wielu obrazów ilustrujących naturę dnia Pańskiego (zob. So 1,15-18), należy wnioskować, że ów dzień jest jednocześnie dniem sądu (So 3,8) i dniem zbawienia (So 3,9). Potwierdzeniem tego jest opis przyszłego zbawienia w So 3,11, gdzie prorok za pomocą wyrażenia „w owym dniu” (בְּיוֹם הַהוּא) – So 3,11a) wyraźnie nawiązuje do motywu dnia Pańskiego, wzmacniając go ponownie przysłówkiem „wtedy” (וְתָּמָּ – So 3,11b).

„W o w y m d n i u [בְּיוֹם הַהוּא] nie będziesz się wstydzić wszystkich twoich uczynków, przez które dopuściłaś się względem Mnie niewierności; usunę bowiem w t e d y [וְתָּמָּ] spośród ciebie pysznych samochwalców twoich, i nie będziesz się więcej wywyższać na świętej mej górze” (So 3,11).

Skonfrontowanie całej wyroczni zbawienia (So 3,9-20) z kontekstem poprzedzającym wskazuje, że pozytywny przełom dokona się w dzień Pański, który dotychczas był opisywany jako czas sądu i kary (So 1,1 – 3,8).⁴

Dzień Pański w swojej dwubiegowości jako dzień sądu i dzień zbawienia jest w Księdze Sofoniasza pojęciem złożonym i teologicznie pojemnym. Dlatego pod przeprowadzeniu egzegezy warto uporządkować dyskurs teologiczny, opierając się na teorii Arystotelesa o czterech przyczynach i scharakteryzować motyw dnia Pańskiego

³ Dobra analiza synchroniczna So 2,1 – 3,8 w: D. H. R y o u, *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1 – 3:8*, Biblical Interpretation Series 13, Leiden-New York-Cologne 1996.

⁴ R. L. S m i t h, *Micah – Malachi*, WBC 32, Grand Rapids, Michigan 1984, s. 127-133.

w następujący sposób: przyczyną sprawczą dnia Pańskiego (*causa efficiens*) jest grzech mieszkańców Jerozolimy; przyczyną materialną (*causa materialis*) jest ogień Bożej zazdrości (So 1,18; 3,8); przyczyną formalną (*causa formalis*) jest cała seria nieszczęść, które mają doprowadzić do wytępienia życia na ziemi; i wreszcie przyczyną celową (*causa finalis*) jest wezwanie do radości mesjańskiej, oczyszczenie warg, jednomyślność w służeniu Jahwe i ustanowienie świętej Reszty. Ten schemat pozwala zorientować się, jak szeroka jest perspektywa teologiczna dnia Pańskiego w Księdze Sofoniasza i gdzie na tym tle należy umiejscowić perykopę So 3,14-17. Niezauważenie szerszego kontekstu Księgi Sofoniasza prowadziłyby do banalizacji bądź fragmentaryzacji omawianego tematu.

Połączenie kary i zbawienia w motywie dnia Pańskiego odpowiada przekonaniu starotestamentalnych proroków, którzy wierzyli, że w odróżnieniu od greckich wieszczów zostali posłani przez Jahwe, aby głosić nie tylko nadchodzący sąd, ale również nadchodzące zbawienie (zob. Jr 1,10).⁵ W ich przepowiadaniu nie ma miejsca na fatalizm, który w greckim sposobie odnajdywania się w nieogarnionej rzeczywistości był postawą człowieka pogodzonego ze swym losem, spokojnie oczekującego na dopełnienie się nieuchronnego nieszczęścia zadekretowanego przez zazdrosnych i kapryśnych bogów. Wyrocznia Sofoniasza to nie fatum. To nie krzyk Kasandry, która wieszczyła nieuchronny upadek Troi. To przede wszystkim głos Boga Stwórcy i Zbawcy. Zdradzony w swej miłości Jahwe reaguje na sprzeniewierzenie się wymogom Przymierza synajskiego i chce przywrócić prawo i sprawiedliwość (מִשְׁפָּט וְיִצְדִּיק) fundament, na którym Jerozolima została zbudowana (So 3,5; zob. też Iz 1,21). Korzeniem zła jest brak ufności Bogu (So 3,2b – לֹא בִטְחָה אֶל־אֱלֹהֵיהָ), co prowadzi do bałwochwalstwa (So 1,4), zdrady świętego Boga (So 3,4a – אֲנָשֵׁי בְגָדוֹת)⁶

⁵ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1974, s. 104-123.

⁶ Wyrażenie אֲנָשֵׁי בְגָדוֹת (dosł. „ludzie zrad małżeńskich”) w So 3,4a przypomina opis Gomer, żony Ozesza w Oz 1,2 – אִשָּׁת זְנוּנִים (dosł. „kobieta nierządów”). Oba wyrażenia zaczerpnięte z języka małżeńskiego obrazują sprzeniewierzenie się narodu wybranego wymogom przymierza synajskiego, zob. M. A. Sweeney,

i niemoralności życia (So 3,4b). Te grzechy musiały nieść z sobą bolesne konsekwencje dla narodu wybranego, bo wyprowadzały go poza wspólnotę życia z Bogiem, opartego na Przymierzu synajskim. Jeśli bowiem Przymierze synajskie było wezwaniem Izraela do naśladowania moralnej świętości Boga (Kpł 19,2), pogwałcenie Jego przykazań było *de facto* pogwałceniem Jego niepokalanej świętości (שָׁדָד = הַרְוָה – So 3,4b).⁷ Było zerwaniem przymierza.

Próby uleczenia miłością ze strony Boga tej grzesznej sytuacji nie tylko nie spotykały się z właściwym odzewem, lecz, na przekór Jego woli, wywoływały reakcję przeciwną, pogrążając naród w coraz cięższych grzechach. Podobnie jak na pustyni w drodze do Ziemi Obiecanej dary Bożej Opatrzności paradoksalnie stawały się dla Izraela okazją do coraz cięższych przewinień, tak i teraz Sofoniasz odnotowuje ze smutkiem:

„Zaiste ilekroć ją [=Jerozolimę] nawiedzałem, tym bardziej śpieszyli znieprawiać wszystkie swoje czyny” (So 3,7b).

Słowa Sofoniasza przywodzą na myśl lamentację w Księdze Ozeasza i potwierdzają, że od wędrówki po pustyni usposobienie Izraela nie zmieniło się:

„Im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła” (Oz 11,2).

Zephaniah, w: D.W. C o t t e r (red.), *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry*, Collegeville 2000-2003, s. 519; J. A. M o t y e r, *Zephaniah*, w: Th. E. M c C o m i s k e y (red.), *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 1998³, s. 943.

⁷ W teologii biblijnej rozróżniamy między świętością ontyczną i świętością moralną Boga. Jeśli świętość ontyczna Boga jest dla człowieka nieosiągalna (człowiek nie może stać się Bogiem), to Jego świętość moralna w dynamice przymierza synajskiego staje się podstawowym imperatywem, który wprowadza przykazania Dekalogu: „Bądźcie świętymi, bo ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19,2). Brak tego rozróżnienia może być przyczyną wielu nieporozumień.

Z powodu zatwardziałości serca narodu wybranego, z powodu braku duchowej percepcji, która pozwoliłaby mu rozpoznać czas swego nawiedzenia, ogień Bożego gniewu rozpalił się do tego stopnia, że Bóg zdecydował się wytepić człowieka z powierzchni ziemi (So 1,3b): „wytepię człowieka z powierzchni ziemi”

(וְהִכַּרְתִּי אֶת־הָאָדָם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה).

Te słowa są szokujące z trzech powodów. Po pierwsze, dlaczego Bóg zadekretował tak straszną karę, która przypomina decyzję o zesłaniu potopu na ziemię w Księdze Rodzaju (Rdz 6,5-7.13)? Po drugie, dlaczego obietnica, jaką Bóg dał Noemu po potopie „już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje” (Rdz 8,21), tu, w Księdze Sofoniasza, wydaje się Boga nie obowiązywać? Po trzecie, dlaczego grzech Judy i Jerozolimy w Księdze Sofoniasza ma być przyczyną zagłady całej ludzkości?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie, warto zwrócić uwagę, że słowa Boga w So 1,3b celowo nawiązują do Rdz 6,7: „Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi”

(אֲמַקֶּה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בְּרָאֹתִי מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה).

Decyzja Boga w Księdze Rodzaju jest drugą w kolejności karą, jaką Bóg zsyła na ludzkość za grzech z synami Bożymi (Rdz 6,1-4). Pierwszą karą było skrócenie ludzkiego życia do 120 lat (Rdz 6,3). Drugą karą było zniszczenie ludzkości wodami potopu (zob. też Rdz 7,4). Bóg rozgoryczony grzechem z synami Bożymi (Rdz 6,1-4) żałował, że stworzył człowieka (Rdz 6,6), bo zobaczył, że wszyscy ludzie postępują niegodziwie (Rdz 6,5.11).⁸ Nawiązanie do tych wydarzeń z prehistorii biblijnej może sugerować, że grzech z synami Bożymi ponownie uobecnił się w swjej odrażającej formie w czasach Sofoniasza. Dlatego zasadne jest pytanie: Czym był grzech z synami Bożymi?

Grzech z synami Bożymi w obecnej strukturze kompozycyjnej (Rdz 6,1-4), wbrew temu co mówią badacze literatury judaistycznej, w szczególności Księgi Henocha, polegał na tym, że element boski wymieszał się ludzkim. Dzięki związkowi istot niebieskich

⁸ G. von Rad, *Genesi*, Brescia 1978², s. 142-149.

z ziemskimi kobietami człowiek zdobył ducha i siłę, które przewyższały naturalne możliwości, jakie otrzymał na początku stworzenia. Człowiek stał się silniejszy i potężniejszy niż był na początku. Wynikiem takiego związku było powstanie „nadczołowieka”, „człowieka nadludzkiego”. Jednak, jak wiemy z Biblii, Bóg ustanowił granicę pomiędzy królestwem duchów niebieskich a światem ludzi (zob. Hi 1,6; 2,1; 1Krl 22,19). Mimo istnienia tej granicy człowiek nie zadowolili się ziemskim pochodzeniem i ziemską genealogią. W swojej niepoahamowanej arogancji dążył do wypracowania dla siebie genealogii niebiańskiej. To z kolei prowadziło do pogwałcenia porządku stworzenia, a nawet do zachwiania całym światem stworzonym przez Boga. Życiodajne siły niebieskie połączyły się z ludzkimi, prowadząc ludzkość w kierunku demonicznego nadczołowieka, który odrzucał porządek stworzenia. Nie jest więc ważna precyzyjna odpowiedź, kim byli „synowie Boży”, ponieważ celem autora było ukazanie przekroczenia przez człowieka pewnej nieprzekraczalnej granicy.⁹

Jeśli więc powiązanie z Księgą Rodzaju jest zamierzone, Sofoniasz w takim właśnie kluczu odczytuje grzech narodu wybranego, który zaczął przekraczać nieprzekraczalne granice ustanowione przez Boga. Wyrażenie „ześlę karę na każdego, który przeskakuje próg [מִטָּן – *mīptan*]” (So 1,9) nawiązuje do niegodziwego przekraczania progu świątyni,¹⁰ nie w tym celu, aby Boga uwielbić i oddać Mu chwałę, lecz po to, aby w domu Boga – w miejscu, które wybrał dla imienia swego (Pwt 12,11; 14,23; 16,2.11; 26,2; 1Krl 8,17.20; 1Krn 22,7.10; 28,3; 2Krn 2,1.4; 6,7.10; Ezd 6,12) – dopuszczać się bezeceństw i profanować święte imię Jahwe łamaniem Dekalogu.

⁹ Po uchwyceniu głównego zamysłu autora natchnionego, egzegeza Rdz 6,1-4 stara się udzielić odpowiedzi na pytanie: „Kim byli synowie Boży?”, ponieważ w ten sposób można doprecyzować naturę opisanego tu grzechu. Jeśli synami Bożymi są duchy niebieskie, grzechem człowieka byłaby chęć zrównania się z owymi istotami. Jeśli zaś synami Bożymi są moce astralne, którym pogaństwo oddawali cześć boską (a które w Biblii były podporządkowane jednemu Bogu Jahwe), grzechem człowieka byłaby astrologia i ludzkie pragnienie poznania przyszłości.

¹⁰ „מִטָּן may refer to the temple podium or terrace”; R. L. Smith, *Micah – Malachi*, s. 129.

„W owym dniu ześlę karę na każdego, który przeskakuje próg [מִיִּטְאָן – *mīptan*], na tych, którzy napełniają dom swego pana gwałtem i oszustwem” (So 1,9).

Niewykluczone, że oddawanie pokłonu zastępom anielskim i przysięganie na „ich króla” (מִלְכָּם – *b^emalkam*), co Wulgata pod wpływem LXX w recenzji Lucjana z Antiochii Syryjskiej proponuje zmienić na Milkoma, boga Ammonitów,¹¹ również może być aluzją do grzechu z synami Bożymi.¹² Jeżeli synowie Boży, zgodnie z mitologiami bliskowschodnimi, oznaczają aniołów lub kosmiczne moce, którym poganie oddawali cześć boską, a które w Starym Testamencie były podporządkowane Jahwe, jednemu Bogu, być może chodzi o to, że człowiek chciał swoimi siłami stać się równy istotom niebieskim albo ujarzmić te siły, które podlegają mocy Boga. Być może chodzi też o chęć człowieka, żeby posiadać wiedzę o niebie (astrologia) i wykorzystać ją w niecznych celach (zob. przyp. 9).

„[Wytepię] także tych, którzy na dachach oddają pokłon wojsku niebieskiemu, i tych, którzy oddają pokłon, przysięgając na Pana i przysięgając na swego króla [Milkoma? Molocha?], i tych, którzy się odwracają od Pana i którzy Pana nie szukają, i nie pytają o Niego” (So 1,5-6).

¹¹ Chodzi o główną grupę manuskryptów przekazujących LXX w recenzji Lucjana (22, 36, 48, 51, 231, 719, 763) pochodzących z okresu między IX i XII w. wraz z kodeksem 407 z IX w. Za tymi manuskryptami idą Teodor z Mopsuestii i Teodoret z Cyru. *Nota bene* podobna sytuacja pojawia się z מִלְכָּם (*malkam*) w Am 1,15. Kult Milkoma zgodnie ze świadectwem 1Krl został wprowadzony do Jerozolimy przez Salomona (1Krl 11,7) i dopiero Jozjasz podjął kroki, żeby go wykorzystać (2Krl 23,13-14). Taka interpretacja wzmacnia tradycyjną datację Księgi Sofoniasza, który miał działać właśnie w czasie reformy Jozjasza, bądź krótko przed nią w latach 635-626 przed Chr.; zob. R. L. Smith, *Micah – Malachi*, s. 121.

¹² Niektóre z mniej ważnych manuskryptów LXX (62, 147 z XI-XII w. oraz 613 z XIII w.) też należących do recenzji Lucjana wraz z wersją koptyjską pochodzącą z miasta Achmim w Egipcie mają Molocha (μολοχ), któremu składano w ofierze dzieci; dlatego TM można zwokalizować na trzy sposoby: „ich król”, „Milkom” i „Moloch”.

Również wezwanie „milczcie przed obliczem Pana Boga” (So 1,7) może wskazywać na to, że mieszkańcy Jerozolimy nie liczyli się ze sferą Bożej świętości. Motyw milczenia przed Bogiem, np. w Księdze Habakuka, jest związany z uznaniem Boga mieszkającego na Syjonie za Stwórcę i Pana całego świata (Ha 2,20).

Potwierdzeniem tego może być też zapowiedź, że nikt nie będzie wywyższał się na Jego świętej górze:

„...i nie będziesz się więcej wywyższać na świętej mej górze”
(So 3,11b).

Zauważmy też, że ów grzech opisywany przez Sofoniasza w wielorakich aspektach jako przeskakiwanie progów (So 1,9), wywyższanie się (So 3,11), przypisywanie boskich atrybutów mocom podporządkowanym Jedynemu Bogu i nieuznawanie Go za władcę całego wszechświata (So 1,5-6) jest owocem arogancji, która rodzi w sercu grzesznika poczucie bezkarności i pokusę, by rzucić wyzwanie Stwórcy i poddać Go próbie. Widać to w So 1,12:

„Ukarzę mężów zamarłych nad wyborym winem, którzy mówią w swych sercach: Nie uczyni Pan dobrze i źle nie uczyni”
(So 1,12b).

Te słowa przypominają nieco postawę faraona, który pyta się Mojżesza: „Kimże jest Pan, abym miał usłuchać Jego rozkazu?” (Wj 5,2), albo postawę grzeszników z Ps 73.

„Szydzą i mówią złośliwie, butnie grożą uciskiem.
Ustami swymi niebo napastują, język ich biega po ziemi.
Dlatego lud mój do nich się zwraca i obficie piją ich wodę.
I mówią: Jakże Bóg może widzieć, czyż Najwyższy ma wiedzieć?” (Ps 73,9-11).

Z tego krótkiego prześledzenia wersetów mówiących o grzechu i karze w Księdze Sofoniasza wyłania się spójny obraz, który

potwierdza tradycyjną wiedzę o sytuacji, jaka panowała w Judzie i Jerozolimie w przeddzień reformy Jozjasza. Synkretyzm, stawiający jahwizm na jednej płaszczyźnie z innymi ludzkimi pragnieniami i wyobrażeniami religijnymi, jawił się prorokowi i późniejszym reformatorom jako pogwałcenie ustalonego porządku przez Boga, za który mogła być tylko jedna kara: zgładzenie wszystkich istot żyjących.

Jednak słowa Boga „wytępię człowieka z powierzchni ziemi” w Księdze Sofoniasza (So 1,3b) zaskakują z innego jeszcze powodu. Jeśli rzeczywiście naród wybrany popełnił tak ciężki grzech, że sprowokował najwyższą z możliwych kar, to czyż Bóg po przyjęciu ofiary Noego nie obiecał ludzkości, która z niego się narodzi, że już nigdy nie dokona tak strasznego dzieła zniszczenia? Decyzja Boga w Księdze Sofoniasza stałaby w sprzeczności z Jego obietnicą w wersji jahwistycznej potopu, która zgodnie z tradycyjną datacją jest bez wątpienia starsza od Księgi Sofoniasza.¹³ Inaczej ma się sprawa z opisem kapłańskim w 9 rozdziale Księgi Rodzaju. Ten opis jest młodszy i przekazuje trzykrotne zobowiązanie się Boga do tego, że nie zniszczy ziemi wodami potopu. Warto odnotować, że w odróżnieniu od opisu jahwistycznego, opis kapłański kładzie akcent nie tyle na samo zniszczenie, ile na narzędzie zniszczenia, jakim były właśnie wody potopu. Bóg zobowiązał się, że nigdy więcej nie sięgnie po taki środek kary, choć samo zniszczenie ziemi nie zostało tu wykluczone.

„Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi,
bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. P r z e t o

¹³ „Louise P. Smith and E. R. Lacheman assigned the book in its final form to 200 BC counting only 1:4–13 the authentic message of Zephaniah”; R. L. Smith, *Micah – Malachi*, s. 121; zob. też L. P. Smith, E. R. Lacheman, *The Authorship of the Book of Zephaniah*, *Journal of Near Eastern Studies* 9/1950, s. 137-142. Ta opinia wydaje się jednak mocno przesadzona. Jeśli przesłanie Sofoniasza datujemy na drugą połowę VII w. przed Chr. (problemem jest – jak wspomniano wyżej – czy chodzi o okres sprzed czy po reformie Jozjasza), to zakończenie procesu formowania się kanonicznej formy księgi należy umiejscowić w okresie perskim, w V w. przed Chr.

już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje,
jak to uczyniłem” (Rdz 8,21) – wersja jahwistyczna.

„Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie
zostanie zgładzona wodami potopu żadna
istota żywa i już nigdy nie będzie potopu
niszczącego ziemię. (...) nie będzie już ni-
gdy wód potopu na zniszczenie żadnego
istnienia” (Rdz 9,11.15b) – wersja kapłańska.

Ta – można by powiedzieć – niewielka różnica między opisem jahwistycznym i opisem kapłańskim stawia pytanie o źródło, z którego korzysta Sofoniasz. Jeśli nawiązuje do Jahwisty, mielibyśmy wyraźne złamanie obietnicy podtrzymywania dzieła stworzenia w istnieniu. Jeśli zaś nawiązuje do tradycji młodszej, która później znalazła wyraz w źródle kapłańskim, obietnica jest utrzymana, bo Bóg u Sofoniasza, owszem, podejmuje decyzję o zniszczeniu ziemi, ale narzędziem kary nie będzie potop.

W poszukiwaniu źródeł, w poszukiwaniu odpowiedzi, z której z tych dwóch wersji (z jahwistycznej w Rdz 8 czy z kapłańskiej w Rdz 9) korzysta Sofoniasz, warto zwrócić uwagę na obraz Boga Jahwe, który w Księdze Sofoniasza i w jahwistycznej wersji potopu wydaje się niemal identyczny. Ten obraz Boga w obu przypadkach jest zagadką pełną sprzeczności. Jeśli przyjrzymy się Jahwiście, to widzimy, że z jednej strony ukazuje on radykalną decyzję Boga o zniszczeniu wszystkiego, z drugiej zaś strony ukazuje Jego decyzję, żeby ocalić Noego z rodziną i pozwolić, by życie na ziemi toczyło się dalej. To przejście od jednej radykalnej decyzji do drugiej ma u Jahwisty dwa wyjaśnienia: po pierwsze Bóg po ogłoszeniu decyzji o zniszczeniu wszystkich istot żyjących nagle przypomniał sobie o Noem, przypomniał sobie o jego istnieniu (Rdz 6,8). Płynie z tego wniosek, że gdyby przypomniał sobie wcześniej, pierwotna decyzja o zniszczeniu ziemi nie byłaby aż tak radykalna. W tym procesie decyzyjnym pamięć Boga wydaje się czynnikiem ryzyka i nie do

końca godnym zaufania, co widać też w wersji kapłańskiej: sam Bóg w momencie zawarcia przymierza stwierdza, że tęcza, jako łuk, jest położona na obłokach w tym celu, by stale przypominał Mu o obietnicy, jaką złożył Noemu i jego potomstwu (Rdz 9,13-15: zwłaszcza w. 15: וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי dosł. „będę pamiętał o swoim przymierzu”). Ma się wrażenie, że Bóg nie ufa swojej pamięci, skoro potrzebuje tęczy jako swoistego *pro memoria*. Ale jest jeszcze jeden powód, który sprawił, że Bóg podjął decyzję o utrzymywaniu życia na ziemi wbrew wcześniejszej groźbie unicestwienia wszystkiego. Tym powodem jest ofiara Noego i miła woń, jaka zaczęła wznosić się do nieba.

„Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem” (Rdz 8,21).

Innymi słowy, w teologii Jahwisty te dwa czynniki: wspomnienie na Noego i kultyczna ofiara przypominają Bogu o Jego obowiązkach Stwórcy i o błogosławieństwie, jakiego udzielił całej ludzkości w akcie stworzenia.¹⁴

Podobny obraz Boga, też nacechowany takim antropomorfizmem, wyłania się z Księgi Sofoniasza, z tą jednak różnicą, że o ile Jahwista wynosił nas na poziom Boskiej transcendencji i pozwalał na poznanie myśli samego Boga, o tyle Sofoniasz utożsamia się z myślami człowieka, postawionego wobec nadciągającego gniewu Boga i sugeruje, że najlepszym sposobem na ocalenie będzie przyjęcie postawy Noego. Wypełnianie Bożych nakazów, poszukiwanie pokory i sprawiedliwości mogą odwrócić decyzję Boga. Może Bóg wspomni na was, tak jak niegdyś wspominał na Noego, i odwróci od was swój gniew.¹⁵

¹⁴ W. Brueggemann, *Teologia dell'Antico Testamento. Testamento, dibattimento, perorazione*, Brescia 2002, s. 478n.

¹⁵ H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 2002², s. 285.

„Szukajcie Pana, wszyscy pokorni ziemi, którzy wypełniacie Jego nakazy; szukajcie sprawiedliwości, szukajcie pokory, może się ukryjecie w dzień gniewu Pańskiego” (So 2,3).

Motyw człowieka sprawiedliwego, na którego Bóg wspomni w dzień gniewu i kary, powiązany jest z motywem świętej Reszty, która przetrwa i stanie się zaczynem nowej relacji z Bogiem. Jak wiemy, motyw świętej Reszty sięga swymi korzeniami prorocstwa Izajasza¹⁶ i był rozwijany przez proroków późniejszych, w tym właśnie przez Sofoniasza, ale przede wszystkim przez proroków powygnaniowych. Ten motyw był dla Żydów szczególnie bliski, bo rozmaite katastrofy, jakie na nich spadały – upadek królestwa północnego w 721 r., dwa oblężenia Jerozolimy, dwie deportacje Judejczyków do Babilonii – musiały utwierdzić ich w przekonaniu, że to oni stanowią tę świętą Resztę. Podobnie myśleli ci, którzy później wracali z Babilonii do zrujnowanej ojczyzny.

„Tak mówi Pan: Gdy znajdzie się dojrzały sok w winnych jagodach, mówią: Nie niszczyć ich, bo to błogosławieństwo. Podobnie uczynię przez wzgląd na moje sługi, aby nie zniszczyć wszystkiego” (Iz 65,8).

Teologia świętej Reszty ugruntowała w świadomości Żydów przekonanie, że narodem wybranym przez Jahwe może być jedynie część Izraela bądź część Judy. W tę świadomość wpisuje się też nadzieja mesjańska, która nieprzypadkowo powiązana jest u Sofoniasza właśnie z tym teologicznym motywem, z motywem świętej Reszty.

Stać się świętą Resztą, z której odrodzi się naród wybrany (So 2,7,9; zob. też So 3,12-13), rodzi w sercu człowieka mesjańską

¹⁶ Geneza teologicznego motywu świętej Reszty do dzisiaj jest przedmiotem dyskusji. Choć większość egzegetów opowiada się za pochodzeniem powygnaniowym, niewykluczone, że do rozwoju tej teologii przyczynił się sam Izaasz. Nie brakuje też głosów, że motyw świętej Reszty wywodzi się z literatury asyryjskiej; tak twierdzi O. C a r e n a, *Il resto di Israele*, Bologna 1985.

nadzieję – nadzieję, że Bóg wspomni na człowieka sprawiedliwego, i to wspomnienie stanie się dla niego gwarancją ocalenia (tak jak niegdyś Bóg wspomniął na Noego). Motyw człowieka sprawiedliwego, o którym Bóg „sobie przypomina”, połączony z motywem świętej Reszty przywodzi na myśl targowanie się Abrahama z Bogiem o dziesięciu sprawiedliwych, których obecność uratowałaby Sodomę i Gomorę od zagłady (Rdz 18,22-33).

„Będzie także pas morski dla Reszty z domu Judy [שְׂאֲרֵית בֵּית יְהוּדָה]: tam będą oni paśli swe stada, w domach Aszkelonu będą się wieczorem wylegiwali, bo nawiedzi ich Pan, Bóg ich, i odmieni ich los. (...) Dlatego: Na moje życie – wyrocznia Pana Zastępów, Boga Izraela: M o a b b ę d z i e j a k S o d o m a, a s y n o w i e A m m o n a j a k G o m o r a: ziemią cierni, kopalnią soli i pustynią na wieki. Reszta ludu mego [שְׂאֲרֵית עַמִּי] ich złupi, a ci, co pozostaną z mego narodu, przejmą ich posiadłości” (So 2,7.9).

Jeżeli z perspektywy człowieka sprawiedliwego postępowanie może być gwarancją ocalenia i przetrwania, to z perspektywy Boga staje się podstawą do życia zgodnego z Jego wolą i trwania w Jego pokoju.

„I zostawię pośród ciebie lud pokorny i biedny, a szukać będą schronienia w imieniu Pana. Reszta Izraela [שְׂאֲרֵית יִשְׂרָאֵל] nie będzie czynić nieprawości ani wypowiadać kłamstw. I nie znajdzie się w ich ustach zwodniczy język, gdy paść się będą i wylegiwać, a nie będzie nikogo, kto by [ich] przestraszył” (So 3,12-13).

Również motyw ofiary kultycznej, która wpłynęła na decyzję Boga o odstąpieniu od niszczycielskiego zamysłu w jahwistycznej wersji potopu, jest obecny w Księdze Sofoniasza. Bóg domaga się

ofiary. Skoro nikt nie jest godzien Mu jej złożyć, On sam staje się ofiarnikiem. Mamy więc odwrócenie teologicznego porządku, co nie wróży mieszkańcom Jerozolimy nic dobrego.

„Milczcie przed obliczem Pana Boga, gdyż bliski jest dzień Pański, bo już przygotował Pan ofiarę, poświęcił swoich zaproszonych. W dniu zaś ofiary Pańskiej Ja zesłę karę na książąt i synów królewskich, i na wszystkich, którzy się ubierają w szaty cudzoziemskie” (So 1,7-8).

Konkludując, obraz Boga, jaki wyłania się z Księgi Sofoniasza, przypomina obraz znany nam z jahwistycznej wersji potopu, co może sugerować, że jest ona, bardziej niż wersja kapłańska, pośrednim lub bezpośrednim źródłem proroctwa Sofoniasza.

Mamy w Księdze Sofoniasza jeszcze trzeci problem teologiczny – trzecie pytanie, na które należy udzielić odpowiedzi: Dlaczego grzech Izraela skutkuje zesłaniem kary na całą ludzkość? Otóż dzieje się tak dlatego, że w grzechu Izraela uobecnił się grzech ludzkości (So 3,6-8). W tym wyraża się funkcja prorocka i pośrednicza Izraela. Podobnie jak w życiu poszczególnych proroków uobecniały się grzechy ludu, tak przez analogię dzieje się z samym Izraelem, który w osobie Abrahama został powołany do szczególnej misji na rzecz całej ludzkości (Rdz 12,3b: „...przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”). Nie bez powodu dzień Pański w Księdze Sofoniasza jednoczy we wspólnotcie losu mieszkańców Jerozolimy i mieszkańców całej ziemi.¹⁷ Wspólnota losu jest jednocześnie sądem i zbawieniem, a to oznacza, że zapowiadany przez Sofoniasza dzień Pański jest dniem przełomu. Jest najtragiczniejszym momentem kary, po którym nastąpi pozytywne przesilenie, otworzy się perspektywa zbawienia.

¹⁷ „... in 3,6-7 Gerusalemme e i popoli erano accumulati nel giudizio, così in 3,9ss. ambedue sono coinvolti nella salvezza”; A. Spreafico, *Sofonia*, Genova 1991, s. 172.

Scharakteryzowaliśmy dotąd przyczynę sprawczą, którą był grzech. Przyczyną materialną był ogień Bożej zazdrości. Zazdrość Boga jest również w Księdze Sofoniasza motywem niezwykle ciekawym, bo łączy w sobie dwa skrajne uczucia: miłość i gniew. I w pewnym sensie wyjaśnia dwubiegunowość dnia Pańskiego. Z kolei przyczyną formalną są konkretne narzędzia Bożej kary. Warto jednak zwrócić uwagę na enigmatyczność użytych tutaj obrazów, które nie pozwalają doprecyzować, w jaki sposób Bóg zrealizuje swój zamysł. Wydaje się, że nie ma tu żadnej aluzji do katastrof naturalnych, a jedynie do uwarunkowań w wielkiej polityce międzynarodowej, której wir wciągnie Judę w spiralę nieszczęśliwych wydarzeń. I na koniec warto wspomnieć o przyczynie celowej dnia Pańskiego, którą będzie oczyszczenie i wezwanie do mesjańskiej radości Boga (So 1,18; 3,8).¹⁸

Wezwanie do radości jest wyrażone za pomocą całej serii imperatywów. W ten sposób prorok podkreśla pełnię radości Boga, do której wezwana zostaje córka Syjońska, czyli mieszkańcy Jerozolimy. Radość córki Syjońskiej staje się więc uczestnictwem w pełni radości samego Boga. Jest to radość mesjańska, ponieważ jej powodem jest oddalenie wyroków na Jerozolimę. A to oznacza, że znalazła się w Jerozolimie święta Reszta, która swym sprawiedliwym postępowaniem i składaniem ofiar odwiodła Boga od decyzji zniszczenia wszystkiego. W świętej Reszcie, zamieszkującej Syjon, uobecnił się prawdziwy Izrael, który dzięki życiu zgodnemu z wolą Bożą stał się błogosławieństwem i zacynem nowej ludzkości zgodnie z obietnicą, jaką Bóg dał Abrahamowi (Rdz 12,3b).

ks. Arnold ZAWADZKI

¹⁸ J. D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakuk, and Zephaniah*, London 1975.

Słowa kluczowe: Sofoniasz, Księga Sofoniasza, Dzień Pański, radość me-sjańska, hamartiologia, wyrocznia sądu, wyrocznia zbawienia, Reszta Izraela, sprawiedliwy, gniew Pana

Keywords: Zephaniah, Book of Zephaniah, Day of the Lord, messianic joy, hamartiology, oracle of judgment, oracle of salvation, the Remnant of Israel, righteous, wrath of the Lord

The Motif of the Day of the Lord in the Book of Zephaniah in the Background of the Messianic Joy in Ze. 3,14-17

Summary

The article seeks to highlight the problem of the theological complexity of the Book of Zephaniah, that would be intriguing to the general reader, and in which the categorical divine oracle of judgment collides with a strong invitation to the messianic joy (Ze. 3:14-17). By starting from the border verse (Ze. 3:9), where the oracle of judgment rapidly turns into an oracle of salvation, the author tries to examine the internal dynamics of this theological turning point. The main purpose of this analysis is to attempt to understand the nature of the day of the Lord which, in the book of Zephaniah, turns out to be at the same time the day of judgment and the day of salvation. Based on the classic Aristotelian doctrine of the four causes, the author puts in order disparate material on the day of the Lord in the book of Zephaniah and sees in it a number of references to the Jahwistic version of the account of the sin concerning the sons of God (Gn. 6:1-4) and the flood (Gn. 6:5-8,22; 9:1-17). The article may become a contribution to the understanding of the impact of the Pentateuchal sources on the prophetic tradition.