

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

## TEOFANIA W KULCIE SYJONU

Sanktuaria Izraela były miejscami sławnych objawień Boga. Sanktuarium synajskie było zasadniczo miejscem spotkania z objawiającym się Jahwe i tak było ono przedłużeniem teofanii synajskiej. O sanktuarium Arki w Szilo zostało wyraźnie powiedziane: „I w dalszym ciągu Jahwe objawiał się w Szilo, albowiem ukazywał się Samuelowi w Szilo” (1 Sm 3,21). Świątynia jerozolimska stała się spadkobierczynią tych treści, dając pomieszczenie dla Arki, jak i namiotu Spotkania. Jest to co najmniej zastanawiające, że zarówno Deuteronomista, jak i Kronikarz zamieszczają informacje o tym, iż Salomon zainstalował w Świątyni Arkę i Namiot Spotkania (1 Krl 8,4; 2 Krn 5,4 — 5). Teofania inauguracyjna wycisnęła na Świątyni pieczęć jako na miejscu, gdzie Bóg się objawia Izraelowi. Dalsza historia tej Świątyni była naznaczona również przez wielkie teofanie. Nic przeto dziwnego, że wierny Izraelita, który znalazł się „na świętych dziedzińcach” Syjonu, czuł się predysponowany do przeżycia spotkania z Bogiem „tronującym na Cherubach”. Rozpostarte skrzydła Cherubów czyniły wrażenie, że tron jest w ruchu, w locie, że jest to „tron-pojazd”<sup>1</sup>, i że „dosiadający Cherubów” może w każdej chwili objawić wiernemu swoją obecność. Miejsce tronu Bożego „Święte Świętych”, było też w hebrajskim nazywane *d<sup>e</sup>bîr*. To ostatnie określenie było przez Żydów rozumiane jako „miejsce wyroczeni”, czego dowodem są przekłady greckie Akwili i Symmacha *chrēmatisstērion*<sup>2</sup>. Obecność Jahwe na Syjonie jest wyrażana tak samo jak obecność w gorejącym krzewie na Synaju: *šōkēn sījōn* i *sōknî s<sup>e</sup>neh*, a więc jest to ta sama obecność teofanijna<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. Torczyner, *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*, Berlin 1930, s. 38 n.; A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, [w:] A. Bertholet *Festschrift*, Göttingen 1950, s. 520.

<sup>2</sup> 1 Krl 6,5.15.20.21.22.23.31; 7,49; 2 Krn 4,20; 8,6.8 etc. Siedemdziesięciu zadowolilo się zwyczajną transliteracją wyrazu hebrajskiego *to dabir*. Dzisiejsza etymologia wyprowadza termin *d<sup>e</sup>bîr* nie od *dābar* (mówić), lecz od arabskiego *dubr, dibra*, co znaczy „tylna część”; por. W. Gesenius, F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 184; F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 162. Mimo to niektóre nowoczesne przekłady, jak: *Authorized Version; Revised Version of the Bible*; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, London 1967, zatrzymują to znane z Wulgaty i greckich przekładów znaczenie *oraculum* (wyroczenia).

<sup>3</sup> Pwt 33,16 i Iz 8,18; Ps 135,21; por. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*,

### Pragnienie psalmistów: „Ujrzeć Boga na Syjonie”

Na tym tle zrozumiałe staje się pragnienie psalmistów i ich prośby o to, by „zobaczyć” Boga na Syjonie. Oto parę przykładów:

- Ps 3,5 Wołam swym głosem do Jahwe  
i odpowiedział mi ze swej świętej góry.  
11,7 Bo Jahwe jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość;  
ludzie prawi zobaczą Jego Oblicze.  
17,15 Ja w sprawiedliwości ujrzę Twoje Oblicze,  
budząc się, nasycę się Twoim obrazem.  
63,3 Zaiste, w Świątyni Cię zobaczę,  
oglądając Twoją potęgę i Twoją Chwałę.  
80,20 Jahwe, Boże Zastępów, odnów nas,  
rozjaśnij Twoje Oblicze, a będziemy zbawieni!  
84,8 Z mocy w moc wzrastać będą  
El Elohim ukaze się im na Syjonie.

Teksty te, przytoczone tylko przykładowo, pokazują ponad wszelką wątpliwość, że psalmiści uważali za możliwe przeżycie jakiegoś bardzo bliskiego spotkania z Jahwe w Świątyni na Syjonie. Historia zbawienia uczyła ich, że nie tylko Patriarchowie czy Sędziowie Izraela, ale i zwykli ludzie byli zaszczytani Bożym objawieniem. Niewolnica Hagar na pustyni czy modląca się w Szilo Anna są tego najlepszymi przykładami. Księga Hioba uczy, że i prywatna osoba w swej biedzie mogła oczekiwać i doznać nadzwyczajnego objawienia się Boga<sup>4</sup>. Dlatego można spokojnie przyjąć, że psalmiści Izraela przychodzili w swoich różnych biedach i uciskach do Świątyni, oczekując teofanii. Jeden z nich wyraża swą wiarę, że w Świątyni na pewno ujrzy (*hazîtkā — perfectum confidentiae*) Jahwe, doświadczając Jego mocy i Chwały (Ps 63,3). Co więcej, niektóre psalmy zdają się przemawiać za tym, że pobożni oczekiwali na teofanię w ramach tzw. inkubacji, tzn. snu w sanktuarium<sup>5</sup>. Nocna teofania Salomona w Gibeonie jest przez niektórych autorów uważana za klasyczny przykład takiego objawienia<sup>6</sup>. Psalm 3 ukazuje uciśnionego, który wołał do Jahwe, i Pan mu odpowiedział „ze swej świętej góry”, co chyba należy rozumieć: ze Święte-

Berlin 1974, s. 304 (nr 2606): *škn* — legen, hinsetzen, besetzen; akk. *šakānu* — legen, setzen.

<sup>4</sup> „Die Theophanie ist der letzte Akt des Hiobdramas, in dem die Entscheidung fällt — ein verborgener Hinweis auf den inneren Aufbau des Hiobdichtung, die tatsächlich in der Erscheinung Jahwes ihren Gipfel und ihr Ende erreicht” — A. Weiser, *Das Buch Hiob*, Göttingen<sup>4</sup> 1963, 150.

<sup>5</sup> „By the term incubation-dream we usually mean dreams which men intentionally tried to bring about by lying down to sleep in a sanctuary. In such dreams, often evoked by certain rites, the deity was expected to approach the dreamer and impart to him the knowledge wanted or, particularly, prescribe healthgiving remedies, or even heal diseases from which he suffered” (J. Lindblom, *Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion*, „Hebrew Union College Annual” 32: 1961 s. 103; por. A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia 1965, s. 187 n.

<sup>6</sup> J. Gray, *I—II Kings. A Commentary*, London 1970, s. 124. Paralele bliskowschodnie omawia F. Frankfort: *Kingship and the Gods*, Chicago-London 1948, 252 n.

go Świętych. O sposobie całego zajścia zdają się mówić słowa: „Ja się położyłem i zasnąłem, zbudziłem się, bo Jahwe mnie podtrzymuje” (w. 6). Tak więc podczas snu na świętych dziedzińcach psalmista otrzymał łaskawą odpowiedź i dlatego może teraz wyznać: „Nie boję się miriad ludzi, którzy zewsząd na mnie nastają” (w. 7). Psalm byłby recytowany rankiem po owym śnie. Sytuacja ta wydaje się jeszcze jaśniejsza w Ps 17. Modlący się wyraża tu życzenie i nadzieję, że on jako ułaskawiony przez Jahwe (*b<sup>e</sup>sedeq*) będzie oglądał Oblicze Jahwe. Znamienne jest tu zestawienie paralelne *pānēkā* z *t<sup>e</sup>mūnātekā*. A więc wyrażenie „oglądać Boga” odnosi się do jakiejś konkretnej postaci objawiającej się, gdyż jest jasne, że Izraelita nie myśli tu o obrazie (*t<sup>e</sup>mūnāh*) kultowym (por. Lb 12,8). J. Lindblom twierdzi, że tu pobożny już nie oczekiwał tylko jakiejś sennej wyroczeni, lecz czegoś więcej, rzeczywistej teofanii<sup>7</sup>. Również H.J. Kraus uważa, że chodzi tu oczywiście o teofanię, jak choćby w rodzaju Iz 6,1nn<sup>8</sup>. Słowo „budząc się” (w. 15) powiązane z „nawiedzasz mnie nocą” (*pā-qadtā lajlāh*, w. 3) daje wyobrażenie o przebiegu zajścia. Przyszedłszy do Świątyni, Izraelita udawał się na spoczynek na świętym miejscu, aby o świtaniu zostać nasyconym nadzwyczajnym spotkaniem z Jahwe w teofanii.

### Przeżycia teofanijne w liturgii świątynnej

Wypowiedzi te i liczne inne o wpatrywaniu się w oblicze Boga w Świątyni przemawiają za tym, że poszczególni Izraelici doznawali na Syjonie nadzwyczajnych przeżyć spotkania z Bogiem, teofanii. Trzeba jednak w tym dociekanii pójść jeszcze krok dalej i zapytać czy Izraelici jako zgromadzenie kultowe w Świątyni nie przeżywali teofanii. Niezwykła stałość motywu teofanijnego w psalmach zarówno wczesnego jak i późniejszego pochodzenia, w psalmach różnych gatunków, tak indywidualnych jak i kolektywnych, a dalej bardzo konsekwentna szablonowość tego motywu (*Theophanieschilderungen*) każą szukać jego zadomowienia, zakotwiczenia, jego życia w dorocznych celebracjach na Syjonie, które gromadziły niezliczone rzesze wiernych. Że to przypuszczenie jest słuszne, pokazują pewne wzmianki — mniej lub bardziej wyraźne — o święcie, zgromadzeniu kultowym, o jakiejś konkretnej ceremonii, zawarte w samych psalmach teofanijnych.

Psalm 68, którego jądro stanowi opis teofanii w ww. 8—10, zawiera — oprócz wyraźnych odniesień do Syjonu i Świątyni — obfite wskazówki liturgiczne. Oto najwyraźniejsza spośród nich:

<sup>7</sup> Lindblom, jw., s. 105.

<sup>8</sup> H. J. Kraus, *Psalmen*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 134.

<sup>9</sup> Hebrajskie *rā'û* (zobaczyli) tłumaczy się nieraz nieosobowo „widać”. Ale następującemu żywemu obrazowi procesji bardziej odpowiada *imperativus*. Ślady podobnego pomieszania tych form czasownikowych mamy jeszcze w Ps 69,33; 98,3. Por. M. Dahood, *Psalms*, t. 2, Garden

25. Patrzcie<sup>9</sup> na wejście Boga,  
wejście Boga mojego, mojego Króla do Świątyni!
26. Przodem idą śpiewacy, potem muzycy,  
w środku dziewczęta uderzają w bębny.
27. Błogosławcie Bogu w zgromadzeniu<sup>10</sup>,  
Jahwe, w zebraniu świętym<sup>11</sup> Izraela.
28. Tam Beniamin mały panuje nad nimi,  
tam księżęta Judy z ich zastępami,  
księżęta Zabulona, księżęta Neftalego.

Tutaj poeta kieruje apel do tych, co mają być świadkami naoczными Bożej epifanii: jest to wielkie kultowe zgromadzenie na dziedzińcu Świątyni, określone dwoma terminami synonimicznymi: *maqḥēlôt* i *māqôr*. Na czele tego zgromadzenia posuwają się w procesji śpiewacy, muzycy i dziewczęta uderzające w bębny. Zgromadzeni mają najpierw „patrzeć” na „wejście Boga-Króla do Świątyni”. Termin *hālīkôt* (w. 25 dwa razy) jest przez niektórych egzegetów uważany za termin techniczny na oznaczenie teofanii<sup>12</sup>. Tutaj trzeba go rozumieć w łączności z w. 19 „wstąpiłeś na wysokość” (*mārôm*), tzn. „na górę, którą Bóg upodobał sobie na mieszkanie” (w. 17)<sup>13</sup>. Jahwe wstępuje w otoczeniu niezliczonych zastępów niebieskich. Chóry witają Go okrzykami: „Niech będzie błogosławiony Pan przez wszystkie dni” (w. 20a), a całe zgromadzenie jest wzywane, by się przyłączyło do wystawiania Jahwe: „Błogosławcie Boga w zgromadzeniu!” (w. 27a). Jest to zgromadzenie całego Izraela, a więc chodzi o jakieś wielkie święto amfiktionijne. Spośród pokoleń Izraela śpiewak wymienia imiennie Judę, Beniamina, Zabulona i Neftalego. Podobne katalogi pokoleń mamy w innych hymnach teofanijnych jak Sdz 5 czy Pwt 33. Postawienie w Ps 68 Judy na czele pokoleń jest wyrazem pozycji jerozolimskiej Świątyni dla całego Izraela. Dla tego samego powodu wymieniono zaraz po Judzie Beniamina; wszak katalogi Księgi Jozuego wymieniają Jerozolimę wśród miast Beniamina (Joz 15,8; 18,16,28).

Wyraźny akcent liturgiczny zawiera inny psalm teofanijny 118: „Jahwe jest Bogiem, niech nam zajaśnieje (*'ôr Hif*)! Ustawcie pochód z gałązkami aż do rogów ołtarza!” (w. 27). Procesja z gałązkami w rękach wskazuje, że w psalmie chodzi o liturgię Święta Namiotów. Psalm 81 wspomnienie historycznej teofa-

City-New York 1982, s. 147; F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928, s. 114.

<sup>10</sup> Hebrajskie *maqḥēlôt* jawi się jako jedyny przykład takiej formy l. mn. (forma normalna *maqḥēlīm* w Ps 26,12). Ponieważ w Ps 68 jest dużo form rzeczowników fem. sing. typu fenickiego na *-ôt* (ww. 11,21) i ponieważ w Lb 33,25,26 występuje jako nazwa miejsca postoju Izraelitów *maqḥēlôt*, trzeba to imię i w wierszu 27 rozumieć w paralelizmie do *māqôr* w liczbie pojedynczej; por. Dahood, jw., s. 148.

<sup>11</sup> Hebrajskie *māqôr* ma znaczenie „źródło”. Zorell (*Lexicon...*, s. 486) przekłada w. 27b „o vos oriundi ex fonte Israel”. Dahood (jw., s. 148), kierując się prawem paralelizmu, wiąże termin *māqôr* z rdzeniem ugaryckim *qwr* (Legenda o Kerecie, ww. 119 n.) w znaczeniu „wzywać, zwoływać”.

<sup>12</sup> Np. A. Weiser, *Die Darstellung der Theophanie*, 518 (nota 3).

<sup>13</sup> Por. *mērôm sijjôn* Iz 37,24.

nii synajskiej (w. 8) umieszcza najwyraźniej w ramach celebracji święta na Syjonie: „Zacznijcie śpiew i w bęben uderzcie, w harfę słodko dźwięczącą i lirę! Dmijcie w róg na nowiu, podczas pełni, w nasz dzień uroczysty! Bo to jest ustawa w Izraelu, przykazanie Boga Jakubowego” (w. 3—5). I tu najprawdopodobniej chodzi o jesienne Święto Namiotów, które w ST często jest nazywane po prostu *hag*, jak w naszym psalmie (w. 4)<sup>14</sup>.

Najwymowniejszy jednak w tym względzie jest Psalm 50:

1. Bóg nad bogami, Jahwe<sup>15</sup>, przemówił  
i wezwał ziemię od wschodu słońca aż do zachodu.
2. Z Syjonu, korony piękności, Bóg się objawia.
3. On, nasz Bóg, przybywa i nie milczy.  
Przed Nim trawiący ogień  
i wokół Niego burza gwałtowna.
4. Wzywa On niebo z góry  
i ziemię, by lud swój sądzić.
5. „Zgromadźcie mi moich wiernych,  
którzy moje przymierze zawarli przez ofiarę!”

Tutaj Bóg przychodzi, objawia się w blasku (*hōfija'*), aby spotkać się z Izraelem zgromadzonym na Syjonie. Bóg zamierza osądzić ten lud za jego formalizm kultowy i przekraczanie przykazań.

Na baczniejszą uwagę zasługuje użyty tutaj termin *hōfija'* w zdaniu: „Z Syjonu, korony piękności Jahwe *hōfija'*”. Jeśli prawdą jest, że ST nie posiada terminu technicznego na oznaczenie teofanii, to również jest faktem, że termin *hōfija'* jest chyba najbliższy temu znaczeniu<sup>16</sup>. Forma koniugacji *hifil hōfija'* jest pochodną od rdzenia *jf'*, i zachodzi osiem razy w ST<sup>17</sup> i posiada znaczenie „promieniować, błyszczeć, jaśnieć, jaśniejąc ukazać się”<sup>18</sup>. Dwa razy podmiotem ukazania się jest światło: Hi 3,4 o dniu urodzenia; Hi 37,15 o jasności chmur i Hi 10,22 o świeceniu mroków Szeolu. W pozostałych pięciu przypadkach podmiotem jest zawsze Jahwe, i co godne podkreślenia, nigdy słońce czy gwiazdy. I tak skarżący się Hiob pyta, czy warto Panu Bogu objawiać się przed radą bezbożnych, rozumie się po to by ich wspomagać, Hi 10,3. Dwa razy występuje słowo w lamentacjach narodu. W Ps 80,2 czytamy: „Pasterzu Izraela, usłysz; prowadzący jak owce — Józefa, zasiadający na Cherubach, ukaż się

<sup>14</sup> S. Springer, *Neuinterpretation im Alten Testament untersucht an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königpsalmen in Israel*, Stuttgart 1979, s. 100 n.; H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen 1968, 357.

<sup>15</sup> Dzisiejszy tekst hebrajski ma tu lekcję *Elohim*, ale jest to owoc elohistycznej redakcji Psalterza; M. H. Segal, *The Pentateuch. Its Composition and its Authorship. And other Studies*, Jerusalem 1967, s. 115: „But it is quite clear (as has been recognized by modern scholars) that the preponderance of *Elohim* in those psalms cannot be original”.

<sup>16</sup> E. Jenni, *jp' hi — aufstrahlen*, [w:] *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, München 1971, kol. 753—755; H. Witzky, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 85 n.

<sup>17</sup> Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 619.

<sup>18</sup> Zorell, *Lexicon...*, s. 321.

(*hōfijā'h*)! Przed Efraimem Beniaminem i Manassesem obudź ('*ōr*) Twoją moc i przyjdź dla naszego ocalenia!" W Psalmie 94,1 Izrael woła: „Boże, Mścicielu, Jahwe! Boże, Mścicielu, ukaż się (*hōfijā'h*)!”<sup>19</sup>. W obu tych psalmach Bóg jest wzywany, aby się przebudził, wejrzał na biedę Izraela, przybył i ukazał się w swoim przerażającym blasku i poraził nieprzyjaciół, ocalił swój lud. Najbliższy jednak Psalmowi 50 jest stary hymn teofanijny w Pwt 33,2: „Jahwe przyszedł do Synaju (*bā*) i od Seiru zabłysnął (*zārah*), od Paran ukazał się w blasku (*hōfija'*) i przyszedł (*'ātāh*) do Meriba przy Kadesz, dla nich z południa do Aszdod”<sup>20</sup>. Psalmista opiewa tutaj kolejne historyczne teofanie Jahwe, który zjawiał się w różnych miejscowościach Półwyspu Synajskiego. Od Synaju aż do Aszdod, ostatniego miejsca postoju Izraela przed przekroczeniem Jordanu<sup>21</sup>, Jahwe objawiał się swojemu ludowi, pouczając go, karząc i ocalając. I dlatego teofanii wyrażonej terminem *hōfija'* nie można zacieśniać tylko do teofanii przerażającej blaskiem nieprzyjaciół<sup>22</sup>. Bo w Paran, gdzie się Jahwe „ukazał w blasku”, kara zasłużona spotkała niewiernych Izraelitów, ale okazała się i łaska Jahwe w bezpiecznym prowadzeniu Izraela ku jego przeznaczeniu<sup>23</sup>. Zbierając te wywody razem, możemy za F. Zorellem zdefiniować znaczenie terminu *hōfija'* słowami *Deus gloriose apparet*<sup>24</sup>. Chodzi tu o wielkie wkroczenia w historię Izraela dla jego ocalenia, ale też i dla karania oraz pouczania. W Ps 50,2 Jahwe „objawia się w blasku”, aby lud swój sędzić, aby doń przemawiać. Sprawa ta zaś dzieje się na Syjonie, dokładnie „ze Syjonu”, i to w ramach zgromadzenia kultowego.

### Pytanie o „Sitz im Leben” przeżycia teofanijnego

Czy można powiedzieć coś konkretniejszego o miejscu i roli przeżycia teofanijnego w kulcie Jerozolimy? S. Mowinckel<sup>25</sup> uważał, że te ujęcia teofanijne w psalmach odzwierciedlają rytuał intronizacji Jahwe w święto Nowego Roku. W to święto rok po roku Jahwe przychodzi, aby na nowo rozprawić się z nieprzyjacielskimi mocami chaosu i objawić się jako król i stwórca. Ponieważ jed-

<sup>19</sup> Tekst hebrajski ma lekcję *hōfija'*. Ale *Biblia Hebraica Stuttgartiensis* każe czytać za Hieronimem, Peszittą, Akwilą, Teodocjonem i Quintą: *hōfijā'h (imperativus)*. Tak też czyni m. in. *Biblia Tysiąclecia*.

<sup>20</sup> Problemy krytyczno-tekstualne tego fragmentu są bardzo skomplikowane; zob. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań 1971, s. 287.

<sup>21</sup> Takiej identyfikacji Aszdod dokonali: F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. 2, Paris 1938, s. 69; J. Simmons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959, s. 170 i *passim*.

<sup>22</sup> Witczyk, *iw.*, s. 86.

<sup>23</sup> Łach, *iw.*, s. 286 n.

<sup>24</sup> Zorell, *Lexicon...*, 321. Tak też przekładali ten termin tłumacze Septuaginty: *emfainen* (Ps 80,2), *emfanōs* (Ps 50,2) i podobnie jest użyte słowo *emfainen* w Łk 1,79.

<sup>25</sup> S. Mowinckel, *Psalmenstudien*. Bd. 2: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922; tenże, *Zum Psalm Habakuk*, „Theologische Zeitschrift” 9: 1953 s. 1 — 23. Poglądy Mowinckela wraz z ich krytyką szeroko przedstawia Witczyk (*iw.* s. 52 — 58).

nak prawie nic nie wiemy o celebrowaniu w Izraelu jakiejś „intronizacji Jahwe” w święto Nowego Roku na wzór babilońskiej intronizacji Marduka, tłumaczenie teofanii kultowej przez takie święto należy uznać za wyjaśnianie *ignoti per ignotum*.

Za to bardziej godną uwagi wydaje się propozycja A. Weisera<sup>26</sup>, wiążąca przeżycie teofanijne w kulcie ze świętem „odnowienia przymierza”. Weiser wychodzi ze stwierdzenia, że przedstawienia teofanijne w psalmach wyraźnie odcinają się od kontekstu, że wzajemnie są sobie bardzo podobne, że wszystkie niosą na sobie zarówno piętno archaiczności jak i znamiona mitologiczne. Mimo tej konserwatywnej archaiczności, która oparła się w Psalterzu wszelkim procesom oczyszczającym, demitologizującym, ujęcia teofanijne nie robią wrażenia jakichś starych rekwizytów muzealnych, wypożyczanych przez poetów dla uzupełnienia własnej poetyckiej niemożności. Wprost przeciwnie, czynią one wrażenie czegoś nadzwyczaj żywego, mocnego i aktualnego. A to da się wyjaśnić tylko przez przyjęcie faktu, że dla tych, którzy psalmy tworzyli i dla tych, którzy byli ich odbiorcami, teofania zachowała wciąż swą żywą aktualność. Tylko to tłumaczy życiową świeżość starożytniej kolorystyki i duchowy poryw owych starotestamentowych hymnów<sup>27</sup>.

Wszystkie psalmiczne przedstawienia teofanijne tkwią *formgeschichtlich* w teofanii synajskiej i, zdaniem Weisera, opisy te stanowią *Festperikope*, odczytywaną corocznie w ramach „święta przymierza” historię teofanii synajskiej. Wprawdzie Stary Testament nie przekazał nam nigdzie prawdziwego rytuału tego święta, ale należy to tłumaczyć faktem, że ów rytuał był przekazywany przez kapłanów na sposób ustnej tradycji. Qumrańska liturgia święta przymierza każe przypuszczać, że i w liturgii świątynnej występowały te same lub podobne elementy, do których aluzje można dostrzec w Psalmach 78, 105, 106, Pwt 32, Ezd 9,6 n, Ne 9. Najlepszą ilustracją tego święta zdaje się być Ps 50, który wyraźnie mówi o świętowaniu i przymierzu: „Zgromadźcie mi moich wiernych, którzy zawarli moje przymierze przez ofiarę” (w. 5). Dalej następują wzmianki o przybyciu Jahwe (w. 2—3), o sądzie Jahwe nad jego ludem (w. 4), o proklamacji Jego woli i ogłoszeniu Jego Imienia (w. 7). Wspólnota zaś ze swej strony składa wyznanie, że będzie wierna przymierzu i jego nakazom (w. 16). Są wreszcie aluzje do oddzielenia „wiernych” od „grzeszników” (w. 5.16) przez wykonanie sądu nad jednymi i drugimi (w. 22 nn).

Za istnieniem „święta przymierza” przemawia Pwt 33, gdzie prośba o udzielenie Izraelowi, tzn. Dwunastu Pokoleniom, błogosławieństwa występuje w ramach hymnicznych z aluzjami do celebracji święta (w. 5) i wątkami teofanijnymi (w. 2.26). Podobnie Ps 80,2—3 wylicza pewne pokolenia spośród

<sup>26</sup> A. Weiser, *Die Psalmen*, Bd. 1, Göttingen 1963, s. 22—35; tenże, *The Old Testament. Its Formation and Development*, New York 1968, s. 34; tenże, *Die Darstellung der Theophanie...*, s. 518.

<sup>27</sup> Weiser, *Die Darstellung der Theophanie...*, s. 514.

Dwunastu, przed którymi Jahwe ma się objawić. Tak samo w Ps 68,25 nn. 35nn teofania następuje w ramach święta kultowego związku pokoleń. Także Pieśń Debory, do której Ps 68 czyni wiele nawiązań, zakłada ramy kultowej tradycji „święta przymierza” (w. 2—5.31) z wątkami teofanijnymi (w. 4n). „Święto przymierza” odegrało w ogóle wielką rolę w zachowaniu wczesnych tradycji Izraela. Psalmi związane z tą celebracją przechowały wiernie najpierwotniejsze wątki religii jahwistycznej: trzęsienie ziemi, ogień, dym, sztorm, błyskawice i grzmoty są zjawiskami towarzyszącymi boskiej epifanii w niebieskim blasku *kābôd*. Bóg jednak zostaje przy tym wszystkim dla wzroku niedostępny, zakryty „w ciemności chmur” i objawiony w słowie, dokładnie jak w teofanii na Synaju, gdzie zstąpił w chmurze i objawił ludowi swoją wolę<sup>28</sup>.

Kult „święta Jahwe” polegał zasadniczo na „świętej akcji”. Był to zasadniczo jakiś kultowy dramat, w trakcie którego uobecniano główne wydarzenia historii zbawienia. Działanie Boga i słowo Boga (*actio Dei*) wybijało się zdecydowanie w tej liturgii na pierwsze miejsce, podczas gdy słowa wypowiedziane przez zgromadzenie w dziękczynieniu i pochvale mają charakter odpowiedzi (*reactio*) na Boże działanie zbawcze. W celebracji „święta przymierza” dokonywało się nieustannie odnawiane spotkanie Boga z narodem, a jego celem było odnowienie przymierza synajskiego i sprowadzenie zbawienia, które ono obiecywało. Zasięg tego święta, twierdzi A. Weiser, jest o wiele szerszy w Izraelu niż sądzimy i jego rytuał tłumaczy powstanie wielu psalmów<sup>29</sup>.

Te wywody Weisera spotkały się z akceptacją u jednych autorów<sup>30</sup> i z krytyką u innych<sup>31</sup>. H. Bückers<sup>32</sup> przeanalizował przytaczane przez Weisera teksty psalmiczne i doszedł do wniosku, że żaden z nich nie stanowi dowodu na istnienie „święta przymierza” w Izraelu. Teksty te wspominają, zdaniem Bückersa, nie tyle pojedyncze wydarzenia synajskie, co cudowne dzieła zbawcze Boga przy uwolnieniu z Egiptu, wędrowce po pustyni i zajmowaniu Kanaanu. Niektóre z tych tekstów nie musiały być psalmami liturgicznymi (jak Ps 78), a te li-

<sup>28</sup> Tamże, s. 519.

<sup>29</sup> „Vielmehr ist der Ausgangspunkt dort zu nehmen, wo die in den Psalmen vorherrschende Jahwetradition ihren eigentlichen Sitz im Leben hatte: beim Bundesfest des Stämmebundes 'Israel' und den zugehörigen 'Festperikopen', die in den älteren Schichten des Hexateuch, namentlich in der Exodus-, Sinai- und Landnahmeüberlieferungen ihre literarische Ausformung gefunden haben” (Weiser, *Psalmen I...*, s. 17).

<sup>30</sup> W. Beyerlin, *Die Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, s. 153 — 164; H. P. Müller, *Die kultische Darstellung der Theophanie*, „Vetus Testamentum” 14 : 1964 s. 183 — 191; R. Clements, *God and Temple. The Idea of Divine Presence*, Oxford 1965, s. 69 n.; E. Lipiński, *Psaumes I. Formes et genres littéraires*, [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, éd. par L. Pirot in., t. 9, Paris 1973, kol. 16 — 23; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, s. 173, 216 n.; H. J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, „Theologische Studien” 51 : 1957 s. 26 n.; tenże, *Psalmen...*, s. 373 — 374; A. M. Dubarle, *La manifestation théophanique de Dieu dans la liturgie d'Israël*, „Lex Orandi” 40 : 1967 s. 9 — 23.

<sup>31</sup> C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963, s. 73 — 76; E. Pax, *Epiphaneia*, München 1955, s. 119 — 127.

<sup>32</sup> H. Bückers, *Die Verwertung der Sinaitraditionen in den Psalmen*, „Biblica” 32 : 1951 s. 401 — 422.

turgiczne mogły być związane z każdym innym świętem na Syjonie (jak np. Ps 114 tradycyjnie związane ze świętem Paschy) i mogły się znaleźć w różnych ramach liturgicznych.

Z bardzo fundamentalną krytyką stanowiska Weisera wystąpił Jörg Jeremias w swojej rozprawie o teofanii<sup>33</sup>. Otóż napisał on, że „uobecnienie teofanii w kulcie [...] jest nieprawdopodobne już na podstawie tak podstawowego stwierdzenia, że przeżycie kultowe charakteryzuje się statycznością, stałością, regularnością, gdy przyjście Jahwe w teofanii jest nagłe, nieobliczalne, burzliwe; zapalają się błyskawice, huczą grzmoty, opadają chmury, ziemia drży, deszcz spływa potokami, morze szaleje. To wszystko wskazuje nie na kult jako miejsce powstania (opisów teofanii)”<sup>34</sup>. Do tych zarzutów dorzucili nowe Bückers<sup>35</sup>, Pax<sup>36</sup>, Westermann<sup>37</sup>, twierdząc że w kulcie izraelskim nie było miejsca na dramatyzację, że był to pierwszorzędnie kult ofiarniczy a nie liturgia słowa, że jego celem było zasadniczo uwielbienie Jahwe a nie uzyskanie objawienia czy sprowadzenie pożądanego skutku mocą samych słów i rytu jakby *ex opere operato*.

### *Dramatyczne komemoracje wielkich dzieł Boga w kulcie*

Jednak i te stwierdzenia na temat kultu izraelskiego nie mogą być akceptowane bez zastrzeżeń. Albowiem kult Izraela, jak zresztą każdy kult, był uregulowany, tradycyjny, konserwatywny. Ale równocześnie był to kult bardzo żywy. Obraz kultu Izraela jako statycznej, niemej służby ofiarniczej wyłania się głównie z „dokumentu kapłańskiego” P, ale trzeba wiedzieć, że dokument ten jest zasadniczo rubrycelą kapłaństwa jerozolimskiego<sup>38</sup>. Opis ten trzeba koniecznie uzupełnić danymi z pism prorockich, z Kronikarza, i zwłaszcza z Psalterza, który jest księgą oficjalną śpiewów świątynnych. W świetle tych dokumentów widzimy w sanktuarium nie tylko niemych kapłanów przy ołtarzu całopaleń, ale i zastępy śpiewaków-lewitów wychwalających Boga z całego serca, słyszymy muzykę wielkiej orkiestry złożonej z rogów, trąb, bębnow, cymbałów, harf i cytr (por. Ps 150)<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Jörg Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965, s. 118 — 122.

<sup>34</sup> „Ja, ihre Hypothese ist schon aus sehr naheliegenden grundsätzlichen Erwägungen unwahrscheinlich: dem Kultischen eignet das Statische, Stetige, Regelmässige, dem Kommen Jahwes in einer Theophanie das Plötzliche, Unberechenbare, Bewegte. Blitze zucken, Donner rollt, die Wolken ziehen dahin, die Erde erbebt, Regen prasselt nieder, Tehom brüllt auf: das alles weist nicht auf den Kultus als Entstehungsort” (Jeremias, jw., s. 122).

<sup>35</sup> Bückers, jw., s. 421.

<sup>36</sup> Pax, jw., s. 119 — 120.

<sup>37</sup> Westermann, jw., s. 73 n.

<sup>38</sup> Por. R. Kilian, *Il documento sacerdotale. Speranza nel ritorno*, [w:] *Parola e Messagio*, red J. Schreiner, Bari 1970, s. 374 — 380.

<sup>39</sup> Por. Z. Skulimowska, *Muzyka i instrumenty muzyczne*, [w:] *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Poznań 1973, s. 643 — 650; C. Sachs, *Muzyka w świecie starożytnym*, War-

Pobożni Izraelici biorący udział w kulcie nie byli tylko biernymi, niemymi widzami rytuału ofiarniczego. Wystarczy wspomnieć zapamiętały taniec Dawida przed Arką (2 Sm 6), by sobie uprzytomnić jak żywiołowo przeżywał i wyrażał Izraelita swój udział w kulcie. Przebieg obchodów Święta Namiotów za Ezdrasza pokazuje, że zgromadzony i świętujący na dziedzińcach Świątyni lud Izraela reagował na Boże inicjatywy niezwykle spontanicznie i żywo: lud ten powstawał, podnosił ręce ku niebu, upadał na kolana i twarzą na ziemię, wybuchał płaczem, odpowiadał „Amen” (Ne 8). Pobożny Izraelita, przybywszy do sanktuarium, umiał tutaj prywatnie się modlić. Przykładem jest choćby zrozpaczona Anna, która w Szilo tak uparcie i tak długo się modli, aż Bóg przez arcykapłana Helego zapewnia ją o wysłuchaniu prośb (1 Sm 1). Patriarchowie Abraham (Rdz 18) i Mojżesz (Lb 14), targujący się z Bogiem o uratowanie miasta czy narodu, byli dla późniejszego Izraela wymownym przykładem natrętnej modlitwy, która pokonuje Boga i osiąga upragniony skutek. I dlatego nie wolno nam lekceważyć, uważając za jakieś formułki, frazesy bez okrycia, tych prośb, które Izraelici kierowali do Boga w Świątyni: „przebudź się”, „powstań”, „zwróć swe oblicze”, „rozjaśnij swoje oblicze”, „wybaw”, „rozsądź”, „ukaz się!” Cały Psalterz rozbrzmiewa takimi apelami-imperatywami.

Choć kult Izraela był zasadniczo kultem uwielbienia Boga (Wj 3,12), to jednak zawsze było tam miejsce na Boże słowo. Od najdawniejszych czasów do zadań kapłanów należało pouczanie ludu (Oz 4,4—9; Mi 3,11; Jr 2,8)<sup>40</sup>, uroczyste wygłaszanie błogosławieństwa<sup>41</sup>, udzielanie wyroczni i rozstrzygnięć<sup>42</sup>. Przez całe wieki w sanktuariach przepowiadali procesy, napominając Izraela, ogłaszając uroczyste przyjście Boga na sąd i dla zbawienia Reszty Izraela<sup>43</sup>.

W tym kulcie tradycyjnym i uregulowanym było miejsce nadzwyczajne. Podczas inauguracji sanktuarium królewskiego Betel (1 Krl 13) wystąpił niespodziewanie jakiś nieznaną „mąż Boży” i rzucił kłtwę na samo sanktuarium, a na znak wiarygodności proroka rozpadł się w kawałki ołtarz i uschła ręka króla sprawującego liturgię<sup>44</sup>. Król Ozjasz w Jerozolimie jeszcze nie wypuścił

szawa 1981, s. 87—93; M. Strzemiński, *Szofar czyli „Trąbki”*, „Znak” 339—340: 1983 s. 271—272; T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u kronikarza*, „Ateneum Kapłańskie” 99: 1982 s. 429—442.

<sup>40</sup> G. von Rad, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik* [w:] *O. Procksch Festschrift*, Leipzig 1934, s. 113—124; P. P. Zerafa, *Il sacerdozio nell' Antico Testamento*, „Sacra Doctrina” 15: 1970 s. 632—638.

<sup>41</sup> Lb 6,22—27; 1 Krl 8,14—21; Pwt 33,8; zob. Łach, jw., s. 290 n.

<sup>42</sup> Pwt 31,9.25n; 33,10; Mi 3,11; Jr 18,18; Ez 7,26; por. W. Dommershausen, *kohen*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 4, Stuttgart 1982, kol. 68—73; H. Gross, *Israelitische Priestertum*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1963, kol. 741 n.

<sup>43</sup> Klasycznym przykładem przepowiadania prorockiego w sanktuarium jest działalność Amosa w Betel; por. T. Brzegowy, *Najstarsza wypowiedź o powołaniu prorockim (Am 7,10—17)*, [w:] *Scrutamini Scripturas. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu kapłaństwa ks. prof. S. Łacha*, Kraków 1980, s. 112—124; S. Mowinckel, *Psalms in Israel's Worship*, t. 2, Oxford 1962, s. 57—61; Rowley, jw., s. 145—175.

<sup>44</sup> Ten dramat kultowo-prorocki pięknie ukazał K. Barth: *Exegese vol 1. Könige 13*, Neukirchen 1955.

z rąk kadzielnicy, a całe jego ciało pokryło się trądem jako kara za uzurpację (2 Krn 26). Saul jeszcze nie skończył swych całopaleń dziękczynnych w Gilgal, kiedy stanął przed nim Samuel i ogłosił w imieniu Boga odrzucenie króla (1 Sm 15,13 — 23). Zgromadzeni „przed Panem” Izraelici wiedzieli zawsze, że mieszkający w Świątyni Bóg, to „Bóg żywy” (*El haj* Ps 42,3; 84,3), który z miejsca swego mieszkania wkracza niespodziewanie w życie i los narodu i jedności.

Cechą wyróżniającą — na tle ówczesnych religii — kult izraelski było przypominanie dzieł zbawczych Boga z przeszłości<sup>45</sup>. Ryt Paschy przewidywał katechezę rodzinną, wyjaśniającą sens spożywania chlebów praśnych i baranka: „Gdy cię syn zapyta w przyszłości: Co to oznacza? — odpowiesz mu: Jahwe ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli” (Wj 13,14). Przy okazji przyniesienia do Świątyni pierwocin Izraelita recytował wyznanie wiary, które nazwano słusznie „historycznym Credo” Izraela<sup>46</sup>, streszczenie Bożych objawień i działań od wezwania Abrahama, przez uwolnienie z niewoli egipskiej po darowanie Ziemi Obiecanej (Pwt 26,5 — 10). Nie ulega wątpliwości, że tak przypomniane było w liturgii największe zdarzenie zbawcze z historii Izraela, objawienie synajskie i przymierze.

Czy chodziło tu tylko o zwyczajne przypomnienie, przywiedzenie na pamięć zdarzeń z przeszłości? Kwestię tę znakomicie objaśnia ks. J. Miazek<sup>47</sup>:

Greckie słowo *anámnesis*, czyli pamiętka, wspomnienie, nie jest prostym przypomnieniem faktu z przeszłości. Anamneza jest przywołaniem rytualnym zdarzenia przeszłego dla nadania mu pierwotnej mocy. Jest włączeniem tych, którzy sprawują „pamiętkę” w to wydarzenie, które celebra wspomina. Chrystus ustanowił swoją „pamiętkę” podczas Wieczery Paschalnej, kiedy to Izrael obchodził „pamiętkę” wybawienia z niewoli. W modlitwie błogostawienia i dziękczynienia „wspomniano” wielkie dzieła Boże dokonane dla zbawienia ludu wybranego. Wierzono, że „przypomnienie” Bogu tego, co uczynił dla swego ludu, sprawia nowe działanie Boga wobec tych, którzy w obrzędzie wspominają „rzeczy przeszłe”. Izraelita biorąc udział w obrzędzie Wieczery Paschalnej rozumiał, że to on właśnie został przez Boga wybawiony z niewoli. Obchód „pamiętki” jest zetknięciem się człowieka ze zbawczym działaniem Boga.

Tak więc uczestnik kultu czuł się włączony *hic et nunc* w misterium zbawcze, przypomniane w liturgii w zgromadzeniu świątecznym. To włączenie, to przekroczenie barier czasu i przestrzeni, stawało się tym łatwiejsze, że kult nie uciekał od jakiejś dramatyzacji, wbrew poglądom wyżej wymienionych autorów. Znowu wspomnijmy zgromadzenie synów Izraela w sanktuarium Karmelu, 1 Krl 18,20—40: to co zaaranżował Eliaz to dramat o wartkiej akcji i nie-

<sup>45</sup> S. Herrmann, *Kultreligion und Buchreligion. Kultische Funktionen in Israel und in Ägypten*, [w:] *L. Rost Festschrift*, Berlin 1967, s. 95 — 105; A. Jankowski, *Pismo Święte i liturgia źródłami życia chrześcijańskiego. Uzasadnienie biblijne*, [w:] *Chrześcijaństwo żywych. W nurcie zagadnień posoborowych*, red. bp B. Bejze, t. 8, Warszawa 1976, s. 253—273; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris 1967, s. 383 — 429.

<sup>46</sup> A. Soggin, *Appunti per un'introduzione al Pentateuco*, Roma 1970/71, s. 22 n.; Łach, jw., s. 238 n.

<sup>47</sup> J. Miazek, *Eucharystia: ofiara — kult — obrzęd*, „Ateneum Kapłańskie” 101:1983 s.318n.

zwykłym napięciu. Przy jednym ołtarzu 450 proroków Baala zanosi ku niebu coraz głośniejsze modlitwy, posuwając się aż do nacinania własnych ciał, lecz odpowiada im tylko głuche milczenie... Przy drugim rozwalonym ołtarzu staje sam jeden Elias, odbudowuje ołtarz z 12 kamieni, układa drwa i żertwę i najspokojniej każe wszystko polać trzykrotnie wodą. Teraz Elias zanosi modlitwę do Boga Abrahama, Izaaka, Izraela. I wówczas Bóg, niejako na rozkaz Eliasza, spuszcza grom z nieba, który strawił ofiarę i drwa oraz kamienie i muł; nie pozostało Eliaszowi nic innego jak upaść na twarz w adoracji i wyznać: „Naprawdę Jahwe jest Bogiem!” Finał szczęśliwy i imponujący<sup>48</sup>.

Dramatyzacja miała swój udział w celebracji dorocznych świąt<sup>49</sup>. Wiemy, że Paschę celebrowano nie tylko przez regularne komemorowanie słowne zbawczych wydarzeń, ale i pewne ich odtworzenie gestami i zachowaniem: przyrzędanie baranka bez skazy, pomazanie jego krwią progą i drzwi domu, spożywanie praśnego chleba, postawa stojąca z suknią podpasaną i laską w rękę, a więc w pozycji gotowej do szybkiego wymarszu. Święto Namiotów stwarzało aurę niezwykłości przez fakt, że wszyscy Izraelici na czas święta budowali sobie z gałązek szałas na dziedzińcach świątynnych, w Jerozolimie czy jej pobliżu, i w nim zamieszkiwali na pamiątkę mieszkania Izraela w namiotach podczas wędrówki po Synaju (Kpł 23,43)<sup>50</sup>. Z upływem wieków ta dramatyzacja wcale nie gasła, lecz była rozbudowywana. Traktat Miszny *Sukkah*, pochodzący z II w. po Chr., ale opisujący kult świątynny w czasie gdy ona jeszcze istniała, omawia szeroko obrzędy święta jesiennego, a wśród nich dwa szczególne rytę: ryt wody i ryt światła<sup>51</sup>. Podczas ofiary porannej lewicy udają się do źródła Siloe, czerpią wodę żywą, przynoszą ją do Świątyni i wylewają na róg ołtarza, skąd woda spływa na dziewiczą skałę, przypominającą skałę Mojżesza na Horebie. Zaś nocą pierwszego dnia obchodu lewicy przygotowują na dziedzińcu niewiast wielki kandelabr, zapalają pochodnie i w końcu ustawiają go na stopniach oddzielających kapłanów od reszty zgromadzenia. Rozlega się śpiew psalmów gradualnych, a kapłani postępują powoli ku dziedzińcowi niewiast przy uroczystym dźwięku (*šôfâr*).

Już z tych przykładów widać, że liturgia izraelska nie stroniła od wizualnych, dramatycznych przedstawień. Co więcej, uważna lektura opowiadania synajskiego pozwala odkryć również w nim samym pewne elementy liturgicznego przedstawienia. Bo kiedy generalnie otoczenie teofanii tworzą tradycyjne zjawiska natury, jak nawałnica, grzmoty, trzęsienie ziemi, to całkiem niespodziewanie pojawia się wśród nich granie trąb (Wj 19,16a E i 20,18a JE) czy

<sup>48</sup> G. Fohrer, *Elia*, Zürich 1968, s. 13; R.P. Carroll, *The Elijah-Elisha Sagas: some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel*, „Vetus Testamentum” 19 : 1969 s. 409 n.

<sup>49</sup> Dubarle, jw., s. 10 n.

<sup>50</sup> Jak wielkie wrażenie czyniła na uczestnikach święta ta, naszym zdaniem skromna dramaturgia, ukazuje wyraźnie Księga Nehemiasza 8,13—17.

<sup>51</sup> T. Federici, *A Festa dos Tabernáculos*, „Ora et Labora” 18 : 1972 s. 283 — 301; M. Naimska, *Judaizm i święta żydowskie*, „Znak” 339 — 340:1983 s. 257—270.

też dęcie w róg (Wj 19,13b), a w Wj 20,18a obok grzmotów wymienia się *lappi-dîm*, płonące pochodnie. Podobnie kultowe elementy można zauważyć czy to w opowiadaniu o zdobyciu Jerycha Joz 6, gdzie ma miejsce procesja Arki, dęcie w *qeren hajjôbel* czy granie kapłanów na *šôfâr*, okrzyk bojowy ludu *têrû'âh* i porażenie nieprzyjaciół przez bojaźń Boga. Tak też było ze sprowadzeniem Arki do obozu Izraelitów podczas wojny z Filistynami: pozdrowiona przez *têrû'âh* sieje panikę wśród nieprzyjaciół (1 Sm 4,4—8). W opowiadaniu o zwycięstwie Gedeona nad Madianitami wszystko dokonuje się przez skondensowanie działania światła i dźwięków: pochodnie w jednej ręce wojowników, trąby w drugiej i równoczesne okrzyki wojowników sprawiają nieprzyjaciół w panikę i samozniszczenie (Sdz 7,16—22). Toteż H.P. Müller słusznie zauważa<sup>52</sup>, że opowiadania te nie odzwierciedlają rzeczywistych wydarzeń, ale ich kultowe przedstawienie. Oczywiście treścią centralną tego przedstawienia jest cudowne wkroczenie, czyli epifania Boga dla pogńeńbienia nieprzyjaciół Izraela. Ale dla starożytnego Hebrajczyka to wizualne i dźwiękowe przedstawienie nie tylko oznacza czy zaznacza rzeczywistość przedstawianą, lecz także ją sprowadza<sup>53</sup>.

Wśród zjawisk teofanijnych ważne znaczenie ma *'anan*, jakiś gęsty, nieprzenikniony obłok, który osłania pożerający blask boskiej *Kābôd* (Wj 19,9). Ten sam termin pojawia się w kontekście najwyraźniej liturgicznym, w opisie Dnia Pojednania Kpł 16. Udając się poza zasłonę, najwyższy kapłan ma wziąć kadzielnicę pełną rozżarzonych węgli i nasypać na nią obficie kadzidła, aby dym okrył Przebłagalnię, dzięki czemu kapłan ustrzeże się niechybnej śmierci. Chodzi oczywiście o teofanię Jahwe na Arce Przymierza (ww. 2.12n).

Na podstawie tych danych, przytoczonych zresztą tylko przykładowo, całkiem uzasadnione staje się przypuszczenie, że w kulcie Izraela była przypomniana, uobecniana, aktualizowana teofania synajska, najczęściej rozciągana na całe 40 lat wędrówki po pustyni, jako największe zdarzenie zbawcze z historii Izraela. Działo się to oczywiście na Syjonie jako nowym Synaju. Ale pozostaje pytanie wciąż otwarte o czas, o bliższe okoliczności, o przebieg tej celebracji. Święto „intronizacji Jahwe” w Nowy Rok raczej nie wchodzi w rachubę. Teza Weisera umieszczająca celebrację teofanii w ramach „święta przymierza” pozostaje, mimo wszelkiego prawdopodobieństwa, tylko sugestią. I taki jest mniej więcej *status questionis* kultowej reprezentacji teofanii w dzisiejszej egzegezie<sup>54</sup>. W tej sytuacji wydaje się nam możliwym zaproponowanie rozwiąza-

<sup>52</sup> Müller, jw., s. 190.

<sup>53</sup> „Doch wäre dabei übersehen, dass der orientalische Antike unter Darstellung etwas ganz anderes versteht als wir Modernen: für ihn will die Darstellung das Dargestellte nicht nur 'bedeuten' oder gar 'andeuten', sondern es wirklich s e i n. Darstellung und Dargestelltes partizipieren ontisch aneinander, ja die Darstellung will das Dargestellte in seiner Wirklichkeit geradezu 'hervorrufen'” (Müller, jw., s. 188 n.).

<sup>54</sup> Ten stan badań nad teofanią jest przedmiotem cytowanego wyżej artykułu Dubarle'a, gdzie autor przychyliła się do tezy Weisera. O aktualności tej kwestii pisze Witczyk (jw., s. 9): „[...] temat od dawna już najbardziej dyskutowany, jakim jest zagadnienie teofanii”.

nia bardziej zadowalającego: ramami, w których na Syjonie aktualizowano teofanię było święto (rocznicy) poświęcenia Świątyni.

### *Teofania w obchodach Dedykacji Świątyni*

Na korzyść naszej propozycji przemawiają następujące racje: (1) Jest to rzeczywiste święto izraelskie, a nie coś wymyślonego *ex post*; (2) Ryt tego święta da się stosunkowo łatwo odtworzyć na podstawie danych Starego Testamentu; (3) Poświęcenie Świątyni jest ponad wszelką wątpliwość związane z tradycją teofanią.

1) Psalm 30 nosi tytuł w TM *mizmôr šîr hănukkat habbajit l' Dāwid*, co Septuaginta przełożyła przez *psalmos ödēs tou egkainismou tou ojkou*, a więc „psalm, pieśń poświęcenia Świątyni”. H. J. Kraus<sup>55</sup> uważa, że psalm musiał odgrywać ważną rolę w liturgii święta odnowienia Świątyni *Hanukka*, jakie wprowadzono po jej oczyszczeniu w r. 164 prz. Chr. i wyznaczono na dzień 25 miesiąca Kislew (por. 1 Mch 4,52nn; 2 Mch 10,5nn; J 10,22). Trzeba jednak w tym tytule widzieć świadectwo wcześniejszego zwyczaju kultowego. O święcie „odnowienia Świątyni”, które wyznaczono na dzień jej uprzedniej profanacji przez Antiocha Epifanesa, jest wyraźnie powiedziane w 2 Mch 10,6, że jest ono wzorowane na Święcie Namiotów. To właśnie w Święto Namiotów była dedykowana Świątynia Salomona i już w starszej warstwie opowiadania o tej dedykacji użyty został *terminus technicus hānak 'el bêl Jahwe*, tzn. „poświęcić dom Jahwe”, 1 Krl 8,63.

Psalm 96 w Septuagincie i Wulgacie również nosi tytuł wiążący ten „hymn królestwa Jahwe” z poświęceniem Świątyni: *hote ho ojkos ôkodomeito meta tēn aichmalōsian, quando domus aedificata erat post captivitatem*. Oczywiście trzeba tu myśleć nie o jednorazowym wydarzeniu poświęcenia odbudowanej Świątyni, ale o corocznie obchodzonym wspomnieniu tego święta.

Księgi historyczne są zgodne w ukazywaniu dedykacji Świątyni jerozolimskiej jako bardzo uroczystego obchodu liturgicznego: 1 Krl 8 i 2 Krn 5—7. Obydwa opisy zgodne są w tym, że dedykację wyznaczono na czas największego dorocznego święta pielgrzymkowego, Święta Namiotów (1 Krl 8,2; 2 Krn 7,9—10). Jest to tym godniejsze uwagi, że obchód liturgiczny nie został podyktowany przez zakończenie prac budowlanych, które według 1 Krl 6,38 nastąpiło w miesiącu ósmym czyli Buł, a więc miesiąc po dedykacji. Za tradycyjnym związkiem dedykacji sanktuarium z jesiennym Świętem Namiotów przemawia również zachowanie Jaroboama, który na ten właśnie termin wyznaczył poświęcenie królewskiego sanktuarium Betel<sup>56</sup>. Godne uwagi jest i to, że w póź-

<sup>55</sup> Kraus, *Psalmen*, s. 241.

<sup>56</sup> R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jérusalem*, [w:] *J. Vosté Festschrift*, Roma 1943, s. 77—91; toż w: *Bible et Orient*, Paris 1967, s. 151—163.

niejszej historii Kronikarza święto poświęcenia zostało rozbudowane w czasie. Według przepisu Pwt 16,13 — 15 Święto Namiotów trwa siedem dni i tak jest celebrowane przez Salomona w 1 Krl 8,65 — 66: dnia ósmego Salomon rozsyła lud. Ale rytuał Kpł 23,33—43 i Lb 29,35—38 przewidywał uroczyste zgromadzenie ludu w dniu ósmym. Tego właśnie trzyma się Kronikarz: od 8 do 14 dnia miesiąca siódmego jest celebrowana dedykacja, od 15 do 21 Święto Namiotów, dnia 22 zebranie zamykające i dnia 23 rozesłanie ludu. Ta wersja Kronikarza zadziałała być może wtórnie na tekst 1 Krl 8,65 gdzie odrzucono głosę o dodatkowych siedmiu dniach świętowania przed Panem<sup>57</sup>.

Zarówno opowiadanie Deuteronomisty jak i Kronikarza o dedykacji Świątyni na Syjonie pełne jest starych informacji archiwalnych, własnych rozwinięć autorów, jak i różnych wątków kapłańskich i liturgicznych<sup>58</sup>. Czego to dowodzi? Tego, że tradycja o dedykacji Świątyni jerozolimskiej była żywa przez wieki i coraz bogatsza. A to jest najlepiej zrozumiałe w założeniu, że owa tradycja miała swoje stałe podłoże, zakotwiczenie w kulcie, a więc w dorocznym święcie dedykacji Świątyni. Jest całkiem oczywiste, że zachowanie i rytuał inaugurujący fundatora, w jakimś sanktuarium wyznacza praktykę kultową na dalsze lata.

2) Gdy chodzi o rytuał święta dedykacji, to decydujące są właśnie te opisy Deuteronomisty i Kronikarza o poświęceniu Świątyni Salomona. Ale trzeba tu zaraz dołączyć opis przeniesienia Arki na Syjon przez Dawida 2 Sm 6, który to akt oznaczał inaugurację jahwistycznego sanktuarium na Syjonie. Do tego dochodzi poetycka wersja tych wydarzeń, jaką przedstawia Ps 132 i „psalm Arki”, jakim jest Ps 24. O psalmie 132 H. Gunkel<sup>59</sup> bardzo trafnie napisał, że jego miejsce jest w sanktuarium Syjonu i w tym święcie, w którym czczono dwa podstawowe fakty: że Syjon dzięki Dawidowi stał się sanktuarium Jahwe i równocześnie stał się siedzibą królestwa Dawida. Obszerny fragment tego psalmu (ww. 8—11) zostaje przez Kronikarza włożony w usta Salomona pod koniec jego mowy dedykacyjnej (2 Krn 6,41 — 42). W kronikarskim opisie sprowadzenia Arki na Syjon znalazła się rozbudowana „antologia psalmiczna”<sup>60</sup> 1 Krn 16,8 — 36, z fragmentem Ps 96,11 — 13. O tradycyjnym związku tego psalmu z poświęceniem Świątyni mówiliśmy już wyżej. Ciekawe jest, że egzegeci dość beztrąsko oceniają tę kompozycję jako twór własny Kronikarza<sup>61</sup>. Ale ród śpiewaczy Asafa, który wykonuje tę poezję przed Arką, nie jest wy-

<sup>57</sup> *Bible de Jérusalem*, s. 475 nota c; M. J. Myers, *I—II Chronicles*, t. 2, New York 1965, s. 41; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Tübingen 1955, s. 217.

<sup>58</sup> M. Noth, *Könige I. I Könige 1—16*, Neukirchen-Vluyn 1965, s. 173 — 176; tenże, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, s. 5, 70.

<sup>59</sup> H. Gunkel, *Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen 1968, s. 568.

<sup>60</sup> Antologia obejmuje fragmenty Ps 105,1—15; 96,11—13; 106,1.47 n.

<sup>61</sup> Np. *Biblia Poznańska*, t. 1, Poznań 1973, s. 725: „Cały ten hymn jest swobodną kompilacją literacką Autora Kronik z trzech zaznaczonych wyżej Psalmów. Odpowiada dobrze zasadniczym celom autora, by Dawidowi [...] dodać jeszcze jeden tytuł do chwały”. Podobnie: L. Randlelioni, *Il libro delle Cronache*, Torino—Roma 1966, s. 186.

tworem Kronikarza. O ileż bardziej bliskie będzie zdanie, że Kronikarz przejął ową kompozycję psalmiczną z liturgii święta dedykacji, jakie celebrowano za jego dni<sup>62</sup>.

Na podstawie tych tekstów otrzymujemy dość jasny obraz obchodu święta dedykacji na Syjonie. Osią całej celebracji jest bardzo uroczysta procesja wokół Arki Przymierza: za Dawida z Kariat Jearim do Miasta Dawidowego (1 Sm 6), za Salomona z klepiska Arauny do Świątyni (1 Krl 8), a potem z jakiegoś miejsca w Jerozolimie, być może od źródła Gihon (Ps 110,7 i traktat Miszny *Sukka<sup>h</sup>*) do Świątyni. Gdy po niewoli zabrakło Arki, pozostała procesja, a fizyczny brak Arki uzupełniano być może słownym jej wspomnieniem bądź przedstawieniem. Procesja ta gromadzi całego Izraela, co autorzy zaznaczają z naciskiem takimi sformułowaniami: „Dawid wraz z całym domem izraelskim” (1 Sm 6,15); „Salomon i cała społeczność Izraela”, „cała starszyzna Izraela” (1 Krl 8,3.5). Temu, które oczywiście zawiera też kapłanów i lewitów, przewodniczy król z dynastii Dawidowej: on zwołuje zgromadzenie, on składa ofiary, on wygłasza modlitwę, on udziela ludowi błogosławieństwa i on rozsyła lud. Treścią najgłębszą tego święta jest obranie przez Jahwe Syjonu—Świątyni na miejsce swego spoczynku-mieszkania, ale akt ten oznacza równocześnie potwierdzenie statusu politycznego i religijnego królów z dynastii Dawidowej.

3) Punktem kulminacyjnym celebracji jest wprowadzenie Arki do Miejsca Najświętszego pod skrzydła Cherubów i teofania — napelnienie Świątyni obłokiem i Chwałą Pańską. Teofania w dniu dedykacji, wieńcząca procesję Arki do Świątyni u Deuteronomisty (1 Krl 8,10—11), w opisie Kronikarza zostaje bardziej związana z samą liturgią. Oto jego opis (2 Krn 5, 11 — 14):

Kiedy wyszli kapłani z miejsca świętego... wszyscy lewici śpiewający: Asaf, Heman, Jedutun i ich synowie i bracia, ubrani w bisior, stali na wschód od ołtarza (grając) na cymbałach, harfach i cytrach, a z nimi stu dwudziestu kapłanów, grających na trąbach. Kiedy tak zgodnie, jak jeden, trąbili i śpiewali, tak iż słycać było tylko jeden głos wysławiający majestat Jahwe, kiedy podnieśli głos wysoko przy wtórze trąb, cymbałów i instrumentów muzycznych przy wychwalaniu Pana, że jest dobry i że na wieki Jego łaskawość, Świątynia napełniła się obłokiem Chwały Jahwe, tak iż nie mogli kapłani tam pozostać i pełnić swej służby z powodu tego obłoku, bo Chwała Jahwe wypełniła Świątynię Bożą.

Z łatwością można zauważyć, że Kronikarz wiernie się trzyma w tym miejscu kanonicznego źródła 1 Księgi Królów<sup>63</sup>. Ale też dobrze rzuca się w oczy jego własny wkład w tę historię, a mianowicie opis zachowania i czynności ka-

<sup>62</sup> Tak już sądził J. Calès: *Le Livre des Psaumes*, t. 2, Paris 1936, s. 207. Myers (*Chronicles I*, s. 121) pisze: „The Chronicler here illustrates what he believed was the origin and practice in the time of David, by a concrete example from his own time and in so doing gives us an insight into certain liturgical usages in postexilic times. He thus offers precedent for cultic ceremonies, apart from sacrifices, which were held in both temple and synagogue in his period”.

<sup>63</sup> Randellini, jw., s. 318 — 321; A. M. Brunet, *Paralipomènes (Livres des) ou des Chroniques*, [w:] *Dictionnaire de La Bible. Supplément*, t. 6, Paris 1960, kol. 1253.

płanów i lewitów w trakcie wprowadzania Arki do Miejsca Najświętszego. Dostrzegamy wyraźne staranie autora o to, by odmalować jak najplastyczniej ową entuzjastyczną muzykę instrumentów lewickich i śpiew ludu, zlewające się w jakieś cudowne *unisono*. Rozpoznajemy tu od razu naocznego świadka, uczestnika zdarzenia, co jest zupełnie zrozumiałe, skoro Kronikarz wywodzi się z grona owych lewitów świątynnych<sup>64</sup>. Stąd wniosek nasuwa się prosty, że tak w czasach Kronikarza obchodzono wspomnienie (rocznicę) dedykacji. I oto w czasie owego najwyższego uniesienia liturgicznego, jakby w odpowiedzi na ten krzyk uwielbienia, Chwała Pańska napełnia Świątynię.

Druża teofania, kończąca w opisie Kronikarza obchód dedykacji, zostaje podobnie ukazana jako odpowiedź na akcję liturgiczną, na modlitwę Salomona (2 Krn 6,41 — 42). Tą modlitwą są słowa Ps 132,8 — 10: „A teraz powstań, Jahwe, Boże, do Twojego spoczynku, Ty i Arka Twojej mocy. Kapłani Twoi, Jahwe Boże, niechaj się przyrodzieją zbawieniem, a Twoi wierni niech się radują szczęściem. Jahwe Boże, nie odwracaj oblicza od Twego pomazańca, wspomnij łaski okazane Dawidowi, Twemu słudze”. I zaraz dalej czytamy: „I skoro Salomon zakończył modlitwę, spadł (*jārad*) ogień z nieba i strawił całopalenia i ofiary, a Chwała Jahwe wypełniła dom” (2 Krn 7,1). Trudno się oprzeć wrażeniu, że słowa „Powstań Jahwe”, które niegdyś w czasie wędrówki po pustyni oznaczały dla Izraela zwijanie obozu i dalszy marsz pod przewodnictwem Jahwe (Lb 10,35), za czasów Dawida oznaczały marsz Jahwe z Kariat Jearim na Syjon (1 Sm 6), zaś w dzień dedykacji Świątyni i jej wspomnienia oznaczały objęcie przez Jahwe w posiadanie mieszkania w Świątyni, posiadają jakąś sakramentalną moc. Ta sakramentalna formuła, wypowiedzana w niezwykle uroczystym momencie, przy akompaniamencie jednogłośniego hymnu całego zgromadzenia przez pomazańca Pańskiego, osiągała to co oznaczała. Całe zgromadzenie synów Izraela na dziedzińcach Świątyni wspominając, oglądało te cudowne dzieła Boże i odpowiadało na nie nie jak widzowie czy dzisiejsi kibice, ale jako prawdziwi uczestnicy tego wydarzenia. Idąc w procesji, niosąc w rękach zapalone pochodnie, włączając się w muzykę lewitów i recytację psalmów, wpadali z okrzykami „Bo dobry jest Jahwe i na wieki Jego łaskawość!” (2 Krn 7,3.6; 5,13). Wobec manifestacji Bożej obecności padali twarzą na ziemię w geście adoracji i oddania (7,3). Religijne uniesienie, radość i wdzięczność wypowiedali w sakralnym tańcu: wzorem pobożnego Dawida Izraelici przez wieki śpiewali i tańczyli na dziedzińcach Świątyni, co stwarzało atmosferę zupełnie niepowtarzalnej radości. W czasach pod koniec Starego Testamentu zwykło się mówić o tych przeżyciach tak: „kto nie widział radości tego święta nocą (kiedy się tańczyło z pochodniami w ręku), ten nie widział w całym swym życiu żadnej prawdziwej radości”<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Por. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy*, „Vetus Testamentum” 4 : 1954 s. 329; R. North, *Theology of the Chronicler*, „Journal of Biblical Literature” 82 : 1963 s. 369 — 381.

<sup>65</sup> R. de Vaux, *Institutions II*, s. 399; por. Rowley, jw., s. 104; J. Goldingay, *The Chro-*

Jeżeli relacja Kronikarza oddaje rzeczywistość kultową w jego czasach, to święto dedykacji Świątyni było po niewoli obchodzone w ciągu ośmiu dni poprzedzających Święto Namiotów, a więc w jego centrum znajdował się uroczysty Dzień Przebłagania. O randze tego święta w Izraelu mówi traktat Miszny zatytułowany *Joma*, który określa je terminem „jôm”, czyli dzień *par excellencie*, a Gemara nazywa go „wielkim dniem” (por. Dz 27,9)<sup>66</sup>. Choć wiele przemawia za późnym powstaniem tego święta w Izraelu, to jednak prawdopodobnie przechowały się w nim stare wątki liturgiczne<sup>67</sup>. Kalendarze kultowe Penatateuchu wyznaczają zgodnie datę tego święta na dzień 10 miesiąca siódmego, Kpł 23,27 — 32; Lb 29,7 — 11. Liturgia tego święta, z losowaniem kozła „dla Jahwe” i „dla Azazela” była wielkim dramatem. Oczywisty jest również element teofanijny w tej liturgii (Kpł 16,3). Do tego należy dodać, że jest to liturgia najściślej związana z sanktuarium, nie tylko dlatego, że celebryje ją całe zgromadzenie Izraela wokół sanktuarium (Kpł 16,17), ale liturgia ta dotyczy wprost samego sanktuarium, któremu ma przywrócić, zapewnić czystość, świętość rytualną (16,33)<sup>68</sup>. Atmosferę tej kultowej akcji Dnia Przebłagania oddaje nam inny naoczny świadek, Syracydes, opisując postać Szymona arcykapłana (Syr 50,1 — 21):

Jakże wspaniale wyglądał, gdy wracał do ludu, przy wyjściu z Domu Zasłony (w. 5)... jak słońce świecące na przybytek Najwyższego (w. 7a)... Wtedy odzywali się synowie Aarona i grali na kutyh trąbach, grzmieli donośnym głosem na pamiątkę (*eis mnēmósynon*) przed Najwyższym (w. 16). Cały lud wspólnie śpieszył i padał na twarz na ziemię, aby oddać pokłon Panu swojemu, Wszechmogącemu, Najwyższemu Bogu (w. 17).

Świadectwa te dorzucają nam cenne szczegóły do rytuału święta dedykacji. Po niewoli, kiedy już nie było w Jerozolimie Arki, procesja do sanktuarium odbywała się z gałązkami palmowymi *lulaw*<sup>69</sup> i pochodniami. Wprowadzeniu Arki do Miejsca Najświętszego odpowiadało teraz wyjście — jedyne w ciągu całego roku liturgicznego — arcykapłana za zasłonę oddzielającą *Kodeś Kodásim*. Tam znajdowała się przebłagalnia (*hilastērion*) z Cherubami, „nad którą Pan ukazywał się w obłoku” (Kpł 16,2). Kapłan przygotowuje się niezwykle starannie na to spotkanie, aby w zetknięciu z Trzykroć Świętym nie umrzeć (Kpł 16,13, por. Iz 6,3.5). Szczególna rola przypada tu obłokom kadzidła, które mają okryć miejsce Obecności. Zdaje się, że wtedy w całym zgromadzeniu zalegała najgłębsza cisza nie pozbawiona niepewności. Dopiero gdy arcykapłan powracał do zgromadzenia, rozlegały się okrzyki, śpiewy i granie trąb (Syr 50,16). Oblicze arcykapłana jaśniało jak twarz Mojżesza po spotkaniu

*nicler as a Theologian*, „Biblical Theology Bulletin” 5 : 1975 s. 118.

<sup>66</sup> Por. J. Flavius, *Antiquitates Judaicae*, III 10,240 — 243; tenże, *Bellum Judaicum* V, 5, 7. O rycie tego święta pisze E. Król: *Ofiary Starego Zakonu a idea ofiary krzyża w Listach św. Pawła*, Kraków 1931, s. 67 — 69.

<sup>67</sup> *Biblia Poznańska* I, s. 189 n.

<sup>68</sup> D. Davies, *An Interpretation of Sacrifice in Leviticus*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 89: 1977 s. 395; S. Łach, *Księga Kapłańska*, Poznań 1970, s. 213 n.

<sup>69</sup> Zob. Y. Newman, G. Sivan, *Judaism A—Z. Lexicon of Concepts and Terms*, Jerusalem 1980, s. 115 (Lulav), s. 286 — 288 (Yom Kippur).



każał Jahwe” (por. Pwt 4,44). W opisach teofanijnych bardzo ważną rolę grało ukazanie, objawienie imienia Bożego, Wj 3,(6)14; 20,2; 33,19; 34,5nn. Ogłoszenie imienia Jahwe, obecne w błogosławieństwie dedykacyjnym Dawida, Salomona, arcykapłana Szymona, wydaje się być motywem tradycyjnym, dobrze zakorzenionym w liturgii na Syjonie<sup>74</sup>. Świąteczne Psalm 50 (w. 7) oraz 81 (w. 11) potwierdzają to przypuszczenie. W procesji Arki za króla Dawida jest wyraźnie wyeksponowane „imię Jahwe Sebaot zasiadającego na Cherubach” (2 Sm 6,2). Jest bardzo możliwe, że procesja Arki w uroczystość dedykacji była kończona, po wyjściu kapłanów z Miejsca Najświętszego, uroczystym błogosławieństwem i niemniej uroczystą proklamacją Imienia Jahwe Zastępów tronuującego na Syjonie. Było to kulminacyjne przeżycie obecności Boga, ukazania, rozjaśnienia Jego oblicza nad zebranim ludem Izraela. Syracyles najwyraźniej pisze, że w tym momencie lud po raz drugi padał twarzą na ziemię, adorując Najwyższego (Syr 50,20 — 21)<sup>75</sup>. Przyjęcie święta (rocznicy) dedykacji Świątyni jako łożyska, w którym tkwiła i którym płynęła tradycja teofanijna, pozwala odpowiedzieć na wiele trudności, dotychczas nie rozwiązanych przez egzegezę.

S. Mowinkelowi możemy odpowiedzieć, że dla wyjaśnienia „psalmów in-tronizacji Jahwe” nie trzeba zakładać w Izraelu specjalnego święta Nowego Roku na wzór babilońskiego Święta *Akitu*. Tu na Syjonie Jahwe był przeżywany i czczony jako król i właśnie w celebracji poświęcenia Świątyni sławna formuła *Jahwe mālak* (Jahwe jest królem) nabierała i tego znaczenia aktywnego „Jahwe stał (je) się królem”, rozumie się przez zajęcie królewskiego tronu na Syjonie. To właśnie „psalm królestwa Jahwe”, a zarazem teofanijny Ps 96 włączyli Asafici do swego dedykacyjnego hymnu według 1 Krn 16. W tejże sytuacji bardzo dobrze brzmią wszystkie inne psalmy tej grupy z ich wezwaniami do „oddawania chwały Jego imieniu”, do „padnięcia na twarz na Jego dziedzińcach”, do radości „w obliczu Jahwe bo nadchodzi, aby osądzić ziemię”.

Święto odnowienia przymierza A. Weisera, w dużej mierze wymyślone i wstawione w praktykę kultową wczesnego Izraela, staje się zbędne dla wyjaśnienia treści przymierza w psalmach, zwłaszcza psalmach teofanijnych. Treści przymierza tkwią znakomicie w świętowaniu dedykacji. Tak było już na Synaju przy dedykacji ołtarza z dwunastu kamieni i Namiotu Zgromadzenia, tak było przy inauguracji sanktuarium Arki Przymierza (!) na Syjonie za Dawida i tak było za Salomona. Wyznaczenie dedykacji na czas Święta Namiotów, gromadzącego w Jerozolimie cały naród Izraela, wyeksponowanie starszyny, a więc reprezentatywnych przedstawicieli Dwunastu Pokoleń, wskazywało najwyraźniej, że inaugurowano tutaj nie jakąś kaplicę pałacową, ale sanktuarium centralne dla całego Narodu Wybranego. I tu mieści się również odpo-

<sup>74</sup> Weiser, *Die Darstellung der Theophanie...*, s. 520 n.

<sup>75</sup> Por. A. Tronina, *Codzienna liturgia świątyni jerozolimskiej w czasach Jezusa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 28 : 1985 z. 2 s. 44.

wiedź dla wielu egzegetów, eksponujących niemożność pogodzenia dwóch przymierzy, synajskiego i Dawidowego: skoro w Jerozolimie zadomowiła się idea przymierza z domem Dawida, to dla przymierza synajskiego trzeba szukać innego środowiska jako tradenta, może sanktuarium Sychem<sup>76</sup>. Otóż sanktuarium Jerozolimy od samego początku, tzn. od przyjęcia Arki Przymierza stało się spadkobiercą sanktuarium synajskiego, a w ten sposób stało się oczywiście kustoszem tradycji synajskiej<sup>77</sup>.

Ta tradycja synajska była tu na Syjonie odnawiana, przekazywana i uobecnianiana w życiu kultowym. Z celebracji świątynnej pewne rzeczy wchodziły do samej owej pierwotnej tradycji<sup>78</sup>. Najstosowniejszym momentem odnowienia tych wielkich tradycji było święto dedykacji Świątyni. I wtedy nabierały pełnego znaczenia słowa Ps 68: „Boże, widać Twoje wejście, wejście Boga mego, Króla mego do Świątyni” (w. 25), oraz okrzyk: „To Pan do Świątyni przybywa z Synaju” (w. 18b).

Dane biblijne i pozabiblijne o obchodach Święta Namiotów i Dnia Pojednania, które jak się wydaje stanowiły tylko tło dla właściwej celebracji dedykacji Świątyni, wykazują jak bezpodstawne są zdania niektórych egzegetów<sup>79</sup> o jakiejś martwocie, skostnieniu, formalizmie kultu izraelskiego. W tym kulcie przypomniano, a więc uobecniano *magnalia Dei*, zdziałane przez Boga w historii zbawienia, a lud odpowiadał na to z całą swą żywością. Psalm 147 po przypomnieniu dobrodziejstw Pana wobec Jerozolimy i narodu Izraela (ww. 2—3) kieruje do zebranych, oczywiście na Syjonie, następujący apel: *‘enû la-Jahwe b’etôdâh*, tzn. „Odpowiedzcie Panu dziękczynieniem!” (w. 7a). Na tę odpowiedź składały się okrzyki i trąby, taniec i pochodnie, wyciąganie rąk ku niebu i padanie na twarz, płacz pokuty i wybuchy radości. Ale ostatecznie z tego spotkania z Obecnością Boga na Syjonie Izrael odchodzi zawsze głęboko uradowany. Tak było za Dawida, Salomona, arcykapłana Szymona, tak było zawsze<sup>80</sup>. Psalm 68,4—5 mówi: „A sprawiedliwi się cieszą i weselą przed Bogiem, i radością się rozkoszują. Śpiewajcie Bogu, grajcie Jego Imieniu; równajcie drogę Temu co cwałuje na obłokach! Jahwe ma na imię: radujcie się przed Jego Obliczem!” Nie wolno ani przeoczyć, ani pomniejszyć tego *mysterium fasciniosum*, które jest równie fundamentalne jak *mysterium tremendum* w każdej epifanii<sup>81</sup>. Tak korygujemy jednostronne ukazanie teofanii psalmicznej

<sup>76</sup> L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*, „Theologische Literaturzeitung” 72 : 1947 s. 130 — 134.

<sup>77</sup> Jörg Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, [w:] G. von Rad *Festschrift*, München 1971, s. 183 — 198.

<sup>78</sup> Beyerlin, jw., s. 8,13 — 16 i *passim*; R. de Vaux, *Histoire ancienne d’Israël*, t. 1, Paris 1971, s. 380 — 383.

<sup>79</sup> Zob. wyżej przypis 34 do 37.

<sup>80</sup> Por. Ch. Hauret, *Notre Psautier*, Paris 1964, s. 142 n.

<sup>81</sup> Pax, jw., s. 108 n.

jako przyścia Boga budzącego tylko grozę całej natury i przerażenie wśród nieprzyjaciół Izraela<sup>82</sup>.

Skoro przeżycie teofanijne miało swoje miejsce w celebracji święta dedykacji na Syjonie, to zrozumiałym się staje, skąd czerpali psalmiści różnych epok i autorzy różnych gatunków psalmów ów teofanijny motyw. Uczestnikami aktualizowanej na Syjonie teofanii byli wszyscy Izraelici, którzy tu przychodzili na największe doroczne święto. Wyjaśnia się również w ten sposób archaiczny i wyraźnie mitologiczno-kananejski koloryt owych przedstawień przyścia Boga. Przed-izraelska, a więc kananejska Jerozolima użyczyła późniejszemu sanktuarium Jahwe na Syjonie nie tylko klepisko Arauny, ale wniosła tu również swoją bogatą tradycję językową i kultową. Kult z natury tradycyjny przechował przez wieki te stare motywy, choć wyrażały one już inną teologiczną rzeczywistość. Zadomowienie tych motywów w kulcie zapewniło im nie tylko przetrwanie, ale i koloryt świeżości i życia. Zakorzenie przeżyła teofanijnego w kulcie utorowało też drogę do jego eschatologizacji<sup>83</sup>. Kult uobecniającego przeszłe dzieła zbawcze Boga zwracał swą drugą twarz ku przyszłości, ku spełnieniu królestwa Jahwe, ku jego chwalebnej manifestacji w świecie. To jest najgłębszy przedmiot nadziei Izraela, nadziei, która — zgodnie ze znaczeniem rdzenia *qāwah* — „ciągnie” tego, kto ją przeżywa i sprowadza przedmiot oczekiwania<sup>84</sup>. I tak w przeżyciu kultowym zostają przekroczone bariery przestrzeni i czasu. Izrael zgromadzony na Syjonie czuje się spadkobiercą wspólnoty spod Synaju i uczestnikiem prawydarzenia zbawczego, teofanii synajskiej. Mieszkając teraz w namiotach wokół Bożego Namiotu Spotkania na Syjonie lud przymierza przeżywa w sposób bardzo realny obecność Boga, który wybrał sobie mieszkanie pośród swego narodu. Ta obecność jest wciąż przeżywana jako terażniejsza, wciąż nowa, jako przygotowująca pełną manifestację-epifanię tej obecności w czasach ostatecznych, kiedy spełni się najgłębsze oczekiwanie Izraela: *Immanu-El*, tj. „Bóg z nami”.

To przeżywanie obecności Boga w Świątyni nie ujmowało nic ani duchowości Boga, ani Jego transcendencji. Pozdrawiając „zasiadającego na Cherubach” Jahwe Zastępów hymnem i dziękczynieniem, „pieśnią nową” (Ps 42,10) Izrael jako zgromadzony lud Boży odczuwał obecność swego Boga w samej liturgii. Skarżący się Izraelita w Ps 22,4 podnosi ten właśnie fakt jako motyw ufności: „A Ty jesteś święty, który mieszkasz w pieśniach Izraela”<sup>85</sup>. Tak wyła-

<sup>82</sup> Do takiego spojrzenia prowadzi zbyt jednostronne uwypuklenie i przerysowanie elementów burzowo-wojowniczych w przedstawieniach teofanijnych ST oraz ich uporczywe wyprowadzanie z tradycji religijnej Kanaanu z kultu boga Baala-Melkarta-Hadada; por. Jeremias, jw., s. 73 — 90; Witczyk, jw., s. 41 — 48.

<sup>83</sup> Herrmann, jw., s. 101.

<sup>84</sup> Jacob, jw., s. 217.

<sup>85</sup> Zdanie to w tekście hebrajskim brzmi: „we’attāh qādōš jōšēb tēhillōt jisrā’el”, i może być tłumaczone na dwa sposoby, w zależności gdzie się postawi akcent Atnach. Tekst masorecki umieszcza akcent pod słowem *qādōš*, co zachowujemy w naszym tłumaczeniu (tak m.in. *Bible de Jérusalem*, Zorell). Inaczej tłumaczą Kraus (*Psalmen*, s. 174): „Doch du thronst als Heiliger, du Lob-

niało się jeszcze bardziej duchowe pojmowanie obecności Bożej w zgromadzeniu kultowym, już nawet niezależnie od Świątyni, co nabierze szczególnego znaczenia po jej zniszczeniu<sup>86</sup>. Tak więc transcendencja Boga zostaje w pełni zachowana: Bóg objawiający się na Syjonie w swoim słowie, imieniu, w blasku *Kābôd* pozostaje ostatecznie dla oczu niewidzialny, otoczony ciemnością Miejsca Najświętszego i osłonięty obłokami dymu kadzielnego, tak że *Deus revelatus* pozostaje zawsze *Deus absconditus*<sup>87</sup>.

## LA THEOPHANIE DANS LE CULTE DU TEMPLE DE JERUSALEM

### Résumé

Dans un groupe des psaumes assez nombreux on reconnaît de fragments qui par leur forme et contenu peuvent être définis comme descriptions des théophanies. Une certaine constance de ce motif dans les psaumes des divers genres littéraires à travers toute époque de la formation du Psautier suggère que ce thème avait son domicile dans la vie cultuelle du sanctuaire de Jérusalem. Les psalmistes expriment très souvent leur désir ardent de „voir la face du Seigneur” dans le Temple. Plusieurs psaumes théophaniques font allusions aux diverses actions liturgiques effectuées par la communauté liturgique assemblée dans le lieu saint. Enfin il y a des énoncés explicites que „Yahvé se manifeste de Sion”.

Il est cependant très difficile déterminer plus exactement le „Sitz im Leben” de l’expérience théophanique dans le culte de Jérusalem. S. Mowinkel plaçait les théophanies dans le culte de l’intrônisation de Yahvé au Nouvel An et A. Weiser dans la fête du renouvellement d’alliance. Quand même la faiblesse de ces solutions résulte déjà de cette simple raison, que l’existence même de ces fêtes dans l’ancien Israël reste douteuse.

Notre proposition veut montrer les expériences théophaniques dans la célébration de la dédicace du Temple et dans sa commémoration annuelle. La dédicace, comme le prouvent les descriptions historiques du Deutéronomiste et du Chroniste, était une fête authentiquement israélite, célébrée avec une grande assemblée liturgique de l’automne, centrée sur la présence théophanique de Yahvé dans le sanctuaire du Sion. Le point culminant de cette célébration était toujours la bénédiction et la proclamation solennelle du nom de Dieu. Ces rites, accompagnés par la lecture des péripécies sinaïtiques et par des simples dramatisations liturgiques, créaient l’impression de la proximité, en plus de la présence puissante au milieu de la congrégation cultuelle, du Dieu Vivant. Ce cette présence de Dieu au Sion et dans la congrégation liturgique fait l’objet des poétiques descriptions théophaniques dans les psaumes.

preis Israels”; Łach (*Psalmy*, s. 121): „A przecież Ty królujesz jako Święty i jako Chwała Izraela”.

<sup>86</sup> Por. L. Bouyer, *La Schékinah: Dieu avec nous*, „Bible et Vie Chrétienne” 20:1957 s. 7—22; K. Waloszczyk, *Qahal Jahwe jako pierwotny zgromadzeń liturgicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 27:1974 s. 204—211.

<sup>87</sup> L. Perlitt, *Die Verborgenheit Gottes*, [w:] *G. von Rad Festschrift*, München 1971, s. 367—382.