

Tadeusz Brzegowy

Teofanie historyczne na Syjonie

Collectanea Theologica 59/2, 21-34

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

TEOFANIE HISTORYCZNE NA SYJONIE

Sanktuaria Izraela były zakładane w miejscach objawienia się Boga i na przyszłość pozostawały one jako miejsca szczególnie predestynowane do takich objawień. Wystarczy wspomnieć teofanie przeżyta przez Salomona w Gibeonie (1 Krl 3), przeżycia Eliasza na świętych górach Karmelu i Synaju (1 Krl 18 i 19) czy wizję Amosa w Betel (Am 9,1—6). Można już więc przez analogię przypuszczać, że podobnie będzie z sanktuarium Syjonu.

1. Teofanie inaugurujące sanktuarium Syjonu

Syjon stał się sanktuarium Jahwe przez przeniesienie i zainstalowanie tutaj Arki Przymierza (2 Sm 6). Czy dadzą się tu zauważyć jakieś elementy teofanijne?

Psaln 132, mówiąc o sprowadzeniu przez Dawida Arki na Syjon, ukazuje ten akt jako tryumfalną procesję Jahwe do miejsca Jego odpoczynku: „Powstań (*qûmah*) Jahwe, na miejsce Twego odpoczynku, Ty i Arka Twojej mocy!” (w. 8). Werset ten podejmuje znane z Księgi Liczb 10,35 powiedzenie: „Powstań Jahwe, i niech się rozproszą Twoi nieprzyjaciele!” Zawołanie to wiązało się z uniesieniem się słupa obłoku nad Arką, co było znakiem do wymarszu „mnóstwa zastępów izraelskich” (w. 36), którym przewodzi sam Jahwe Zastępów. Jak więc podczas marszu po pustyni wszystko, zwłaszcza wyruszenie w dalszą drogę, zależało od decyzji Jahwe, co więcej było Jego dziełem, tak i wyruszenie Arki z Kiriath Jearim.

Opowiadanie 2 Sm 6 ilustruje tę suwerenną obecność Jahwe na Arce Przymierza dwoma epizodami: porażenie Uzzy (ww. 6—8) i błogosławieństwo dla domu Obed-Edoma (ww. 10—12)¹. Kiedy jeden z synów Abinadaba, Uzza, wyciągnął rękę i podtrzymał Arkę Bożą na klepisku Nakona, „wtedy zapłonęło gniewem oblicze Jahwe przeciw Uzzie, i uderzył go tam Bóg, tak że umarł”. Osobową obecność Jahwe jest podkreślona przez termin *panim*, oblicze Boga. Skutkiem tego zadziałania Jahwe było to, że Dawid „ulał się” (*jare'*) Jahwe i nie miał już odwagi prowadzić Arki do Miasta Dawidowego. Jest to jeden z typowych skutków teofanii: przerażenie, drżenie wśród tych, którzy doświadczają objawienia się mocy Bożej². Drugi epi-

¹ Por. R. A. Carlson, *David, the Chosen King: a Traditio-historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm 1964, 77—85.

² E. Pax, *Epiphneia*, München 1955, 136n; H. P. Stähli, jr' *fürchten*, THAT I, 772—74.

zod podkreśla błogosławieństwo, jakie sprowadza obecność Jahwe. Zamieszkanie Arki u Obed-Edoma nappełniło błogosławieństwem (*berak Pi*) jego i cały jego dom. To błogosławieństwo Dawid rozumiał jako znak łaskowości Boga i z radością sprowadził Arkę do Jerozolimy. Dawid prowadził Arkę przy akompaniamencie okrzyków ludu (*terûcah*) i grania rogów (*šôfar*), co od razu przypomina scenerię teofanii synajskiej (por. Wj 19,16).

Kronikarz w swoim opowiadaniu o sprowadzeniu Arki (1 Krn 13—16) zatrzymał obydwie epizody z Uzzą i Obed-Edomem (13,7—14) i podkreślił sakralność pochodu przez nakaz uprzedniego oczyszczenia się uczestników (15,12) oraz przez pomnożenie wzmianek o okrzykach i trąbach (15,16.24.28; 16,6). Zaś po ustawieniu Arki w namiocie i złożeniu ofiar Dawid polecił lewitom wielbić Boga hymnem, który Kronikarz przytoczył w 1 Krn 16,8—36. Jest to kompozycja złożona z fragmentów psalmów 96,1b—13a; 105,1—15; 106, 1.47.48. Znamienne jest, że znalazły się tutaj wyraźne wątki teofanijne: „wielki jest Jahwe i wzbudza lęk” (w. 25); „majestat i blask przed Jego obliczem, potęga i jasność w Jego przybytku” (w. 27); „zadrżij przed Jego obliczem cała ziemi!” (30a); „niech się cieszy niebo i ziemia raduje” (31a); „niech szumi morze... niech się weselą pola... przed obliczem Jahwe, bo nadchodzi (*ki-ba'*) aby osądzić ziemię” (ww. 32—33). Tak więc przez zamieszczenie owego hymnu Kronikarz zinterpretował sprowadzenie i zainstalowanie Arki na Syjonie jako wielką teofanię Jahwe-Króla całej ziemi³.

Miejsce sanktuarium jerozolimskiego zostało wyznaczone przez wydarzenia na klepisku Arauny Jebusyty (2 Sm 24 i 1 Krn 21). Po dokonaniu spisu ludności Dawid uświadomił sobie złość owego postętku i „zadrżało serce Dawida” (2 Sm 24,10). Dawid zwraca się teraz do Jahwe z usilną prośbą o darowanie grzechu: „A teraz odpuść, proszę, grzech sługi swego”. Dalej czytamy, że „Dawid wstał rankiem” i „stało się słowo Jahwe przez proroka Gada”. Zdaje się to wskazywać, że Dawid poszedł na modlitwę do kaplicy pałacowej — jak w 2 Sm 7,18 — i tam spędził noc oczekując znaku łaskowości Bożej. I rzeczywiście rankiem nadeszło słowo od Pana.

Właściwa jednak teofania nastąpiła w trakcie, kiedy szalała zaraza niszcząca Izraela: „Anioł Jahwe znajdował się przy klepisku Arauny Jebusyty” z ręką wyciągniętą przeciw Jerozolimie (2 Sm 24,16). Tutaj widać pewien wysiłek narratora, aby ukazać Anioła jako różnego od Jahwe: Bóg mówi do Anioła, daje mu polecenie (w. 16). W wersji Kronikarza ten Anioł unosi się w powietrzu między niebem i ziemią i w ręku trzyma obnażony miecz (1 Krn 21,16)⁴. Ale Dawid zobaczywszy Anioła, pada na twarz i woła:

³ S. Virgulin, *Libri delle Cronache*, Roma 1975, 168; L. Randellini, *Il Libro delle Cronache*, Torino-Roma 1966, 186—191.

⁴ R. North, *The Chronicler: 1—2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, w: *Jerome Commentary* I, 412; R. de Vaux, *Les Institutions de l' Ancien Testament*, Paris² 1967, t. 2, 143.

„Niech Twoja (Jahwe) ręka obróci się raczej na mnie” (2 Sm 24,17). Według Kronikarza polecenie wybudowania ołtarza na klepisku wydaje Anioł (w. 18), ale w 2 Sm 24 jest to słowo samego Jahwe (w. 19). Całe opowiadanie osiąga swój szczyt w stwierdzeniu, że Dawid nabył klepisko i zbudował tam ołtarz oraz zainaugurował kult (2 Sm 24,24—25).

Opowiadanie 2 Sm 24 jest powszechnie w egzegezie uważane za *hieros logos* jerozolimskiego sanktuarium⁵. Stanowi ono część pewnej większej sekcji, którą M. Noth⁶ określił jako *ein Konglomerat von Zusätzen* (rozdz. 21—24), dołączonej do Księgi Samuela już po jej napisaniu. Rzeczowo rozdział 24,1—25 nawiązuje do 21,1—14, która to jedność została rozdzielona przez późniejsze dodatki. Niemniej opowiadanie rozdz. 24 „jest w sobie całkowicie zamknięte” i pełne starożytnych wątków, tak że trzeba tu widzieć jakieś stare źródło z czasów Dawida czy Salomona⁷. Pierwotne rysy Anioła Jahwe w 2 Sm 24 wskazują, że jest on elementem integralnym tego starego źródła, a nie zapożyczeniem z Kronikarza, jak postulował Rothstein⁸. Analiza obydwóch wersji każe wnioskować, że Kronikarz wykorzystał właśnie to stare kanoniczne źródło 2 Sm 24 i zadane inne⁹. Nieraz można też spotkać się z opinią, że 2 Sm 24 przedstawia zhebraizowaną i związaną wtórnie z Jahwe wersję przedizraelskiego, kananejskiego *hieros logos* sanktuarium na klepisku Araun¹⁰, gdzie Anioł Jahwe zastąpił kananejskie bóstwo El-Eljona¹¹. Jest to jednak opinia nie udowodniona. Natomiast jest jasne, że *Mal'ak Jahwe* z 2 Sm 24 bardzo przypomina znane ze starych tradycji Pentateuchu objawienia Anioła Jahwe (Rdz 32,31; Lb 22,22nn (J), ukazanie się tajemniczego męża z dobytym mieczem w Gilgal (Joz 5,13—15) czy Anioła Jahwe w Bokim (Sdz 2,1—5)¹².

Tak więc kult w sanktuarium jerozolimskim został zainaugurowany w miejscu specjalnej teofanii i na wyraźny rozkaz Boży, przekazany Dawidowi przez proroka Gada (2 Sm 24,18—19).

⁵ W. Fuss, *II Samuel 24*, ZAW 74 (1962) 145—164.

⁶ M. Noth, *Die überlieferungsgeschichtliche Studien*, Darmstadt³ 1957, 63, n. 3; *Bible de Jérusalem, ad locum*.

⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, t. 1, 57.

⁸ W. Rothstein, *Die Bücher der Chronik*, Tübingen⁴ 1923, 369. 389.

⁹ L. Randellini, *dz. cyt.*, 231.

¹⁰ G. W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT, 11 (1961) 117.

¹¹ H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*, ZAW 67 (1955) 175; H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tübingen 1933, 84. 86.

¹² J. Touzard, *Ange de Yahweh*, DBSuppl I, 253: „Le mot *mal'akh*, à l'origine et jusqu'à l'exil (Kosters, Buchanan Gray), n'aurait désigné que l'apparition de Yahweh; il n'aurait pas été employé pour désigner des messagers célestes, distincts de Yahweh; selon Marti, il aurait eu dans ces contextes, le même sens que la Face de Yahweh”.

Wyraźna teofania nazaczyła również zbudowanie i poświęcenie Świątyni Salomonowej. Momentem kulminacyjnym uroczystości było przeniesienie Arki Przymierza z namiotem do Świątyni i jej złożenie w Miejsu Najświętszym (1 Krl 8,1—9). I wtedy nastąpiła teofania: „A kiedy kapłani wyszli ze sanktuarium, obłok (*canan*) wypełnił Świątynię Jahwe. I nie mogli kapłani pozostać i pełnić służby z powodu tego obłoku, bo Kabod Jahwe napełniła Świątynię Jahwe” (ww. 10—11).

Opis tej teofanii bardzo przypomina wypowiedzi Pantateuchu o sanktuarium pustyni, zwłaszcza opis Wj 40,34—35. Toteż egzegeci, jak M. Noth, J. Gray i in., uważają opis 1 Krl 8 za echo czy wprost zapożyczenie z tamtego kapłańskiego opisu Namiotu Spotkania¹³. Celem dodania tego fragmentu byłoby wykazanie, że Świątynia Salomona została przez Boga uznana w taki sam sposób jak kiedyś sanktuarium pustyni. Jednakże przy dokładniejszym porównaniu tych dwóch tekstów jawi się pewna różnica w spojrzeniu na objawienie się Boga, a konkretnie dotyczy ona sposobu operowania pojęciem *kēbōd Jahwe*.

Pojęcie *kēbōd Jahwe* jest u Izraelitów znane od bardzo dawna, a przejęte prawdopodobnie od Kananejczyków. W tekstach z Ugarit rdzeń *kbd* wyraża okazywanie głębokiego szacunku i czci przed tronem najwyższego boga El albo przed innym bóstwem¹⁴. Od strony znaczenia w wyrazie *kabōd* kryje się idea ciężaru, powagi, czci i w tym sensie słowo odnosi się do ludzi czy narodów (Rdz 31,1; Iz 16,14; 17,3; 21,16; 5,13). Kabod jako przymiot Jahwe to Jego potęga, znaczenie i cześć, które dają się w świecie zauważyć, dostrzec, poznać zmysłami. Ona przepelnia całe stworzenie (Iz 6,3) i staje się obowiązkiem ludzi i aniołów. Wezwanie do oddawania chwały Jahwe stanowi osnowę Ps 29, w którego centrum znajduje się *El-hakkabōd* — Bóg Majestatu (w. 3). Dokładniejszy opis tej *kēbōd Jahwe* znajduje się w Ps 97,1 nn. Ten majestat Boży napełnia cały wszechświat stając się czymś niemal namacalnym, tak że „wszystkie ludy widzą Jego chwałę” (w. 6).

Jakiegoś specjalnego znaczenia nabiera określenie *kēbōd Jahwe* w dokumencie kapłańskim (P) i u Ezechiela. Tutaj *kabōd* jest jakimś mocno ustalonym elementem tradycyjnym, który już nie ma nic wspólnego z burzą (jak w Ps 29). Jest to po prostu „forma ukazywania się Jahwe Izraelowi, zmierzająca do objawienia szczegółowych decyzji jego woli, załatwieniu ważnych spraw, itp.”¹⁵. Doku-

¹³ M. Noth, *Könige I. I. Könige 1—16*, Neukirchen 1968, 180n; J. Gray, *I—II Kings*, London² 1970, 210.

¹⁴ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 49:I:10; 51:IV:26; VIII:28—29; 2 Aqht V:20,30; 'nt III, 7; VI, 20. Por. H. Wildberger, *Jesaja 1—12*, Neukirchen 1972, 249n; C. Westermann, *kbd — schwer sein*, THAT I, 805.

¹⁵ G. von Rad, *Theologie des AT*, I, 253; tenże, *kābōd im AT*, TWNT II, 245; M. Weinfeld, *kābōd*, TWAT IV, 34.

ment kapłański zaprezentował historię Izraela i ludzkości jako następstwo, ciąg objawień Bożych za pośrednictwem Noego, Abrahama, Mojżesza. Wydarzenia synajskie wprowadzają pod tym względem wyrazną nowość. Z chwilą sporządzenia Przybytku *kēbōd Jahwe* wypełniła sanktuarium i odtąd samoobjawienie Jahwe, Jego obecność oddaje się niejako do dyspozycji Izraela, spełnia się więc obietnica dana ojcom, że Jahwe chce być Bogiem Izraela (Rdz 12,7). Przez wprowadzenie pojęcia *kēbōd Jahwe* P zająłoby wydarzenia wędrówki po Synaju z prawydarzeniem na Synaju. I słusznie C. Westermann¹⁶ sądzi, że „*kēbōd Jahwe* było dla P czymś, co było zarówno doświadczalne w obu sposobach stawania się, a mianowicie kultycznym i historycznym: majestat, samoobjawienie się Boga”.

Już w starych tradycjach opowiadających o objawieniu się Boga obok terminu *kabōd* występuje drugi: *anan*, obłok, chmura¹⁷. W chmurze spowijającej górę Synaj dostrzegał i poznawał Izrael moc, majestat i wspaniałość Jahwe, który w niej był obecny. Jest prawdopodobne, że to idea ciężkości opadającej chmury burzowej zbliżała ten obraz do *kēbōd Jahwe*: „I stało się, dnia trzeciego... że chmura ciężko zalegała (*kabed*) ponad górą” (Wj 19,16).

Jednakże w omawianym opisie objawienia Jahwe w Przybytku Wj 40,34—35 P zastosowało pewne ciekawe rozróżnienie: „Obłok okrywał Namiot Spotkania, a Chwała Jahwe napełniła Przybytek”. Tutaj *kabōd* staje się ognistą i świetlistą substancją Boga¹⁸, ogniem pożerającym, który musi być osłonięty ciemną chmurą przed oczami ludzkimi, aby człowiek w zetknięciu z Chwałą Boga nie utracił życia.

Zaś w opowiadaniach 1 Krl 8,10.11 obydwie wyrazy *kabōd* i *anan* występują wprawdzie razem, ale samodzielnie i niezależnie, co dowodzi, że owe wiersze nie są zapożyczeniem od P, lecz należą do pierwotnego stanu tekstu 1 Krl 8. Być może mamy tutaj najstarszy tekst, w którym te dwa słowa bezpośrednio i równorzędnie zestawione w równy sposób ukazują i ukrywają tajemniczą obecność Boga¹⁹.

¹⁶ C. Westermann, THAT I, 810.

¹⁷ Por. M. Kokot, *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela*, Seminare, Kraków-Ląd 1981, 5—22; X. Léon-Dufour, *Obłok*, STB, 589—591.

¹⁸ Dlatego określenie podane przez S. Łacha, *Księga Wyjścia*, Poznań-Warszawa 1964, 346, wydaje się za ogólne: „*Kēbōd Jahwe* w teofanii na Synaju można określić jako potęgę Bożą, jaką Jahwe dał przeżyć Izraelitom dzięki oglądaniu przez nich niezwykłych zjawisk, chcąc ich przez to skłonić do przestrzegania Jego praw i dając im rękojmię swej pomocy, jeśli dochowają zobowiązań przymierza”. Dla porównania F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 345: „*kēbōd Jahweh* — extraordinaria manifestatio luminosa Dei praesentis in temporibus magni momenti in historia populi Israel... ipsa Dei essentia (Ex 33, 18. 22; Ps 113, 4; Sir 42, 17)”.

¹⁹ M. Weinfeld, TWAT IV, 32. Por. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz*, München 1963, 150.

Kronikarz w swoim opisie dedykacji Świątyni zamieszcza teofanię w tych samych okolicznościach i terminach co jego źródło, 2 Krn 5,11a.13b—14 por. 1 Krl 8. Lecz co jest ciekawe, Kronikarz wprowadza jeszcze jedną teofanię na zakończenie ceremonii dedykacji. Pod koniec mowy dedykacyjnej Salomon — inaczej niż w 1 Krl 8,54—61 — zwraca się do Boga słowami wziętymi z Ps 132,8, aby Jahwe wziął w posiadanie Świątynię. Po zakończeniu tej modlitwy „spadł ogień z nieba i strawił całopalenia i ofiary, a *kebôd* Jahwe wypełniła dom” (2 Krn 7,1). Następuje uwaga, że kapłani nie mogli wejść do Świątyni z powodu Chwały Pańskiej i że wszyscy Izraelici widząc (*ro'im*) zstąpienie (*jarad*) ognia i Chwały Jahwe, upadli na twarz na dziedzińcu w geście adoracji (w. 2—3). Ten ogień z nieba, to nic innego jak piorun, zesłany przez Boga na znak akceptacji ofiary. Tak było z ofiarą Aarona (Kpł 9,24), Gedeona (Sdz 6,21) i Eliasza na Karmelu (1 Krl 18,38).

Nie da się dziś rozstrzygnąć, czy Kronikarz myślał rzeczywiście o dwóch odrębnych teofaniach przy okazji dedykacji Świątyni. Jest możliwe, że w jego relacji pierwotnie była tylko jedna teofania końcowa (7,1nn), a pierwsza została wprowadzona ze źródła 1 Krl 8. Ale jest jeszcze bardziej prawdopodobne, że Kronikarz opowiedział jakby „na raty” jedno wydarzenie teofanijne: napełnienie Świątyni Chwałą Jahwe, dla której kapłani nie mogli wejść do domu Pańskiego, i drugie, spuszczenie przez Jahwe ognia dla zapalenia ofiary²⁰.

2. Przeżycia teofanijne proroków na Syjonie

Ważnym rozwinięciem tego objawienia *kebôd Jahwe* w Świątyni Syjonu są wizje proroków Izajasza (rozd. 6) i Ezechiela (rozd. 1; 10; 43). Nie do rozstrzygnięcia jest pytanie, czy chodzi tu o realną teofanię, czy o prorocką wizję. Pytanie to zresztą nie ma większego znaczenia dla naszej kwestii. Ważne jest, że przeżycia obu proroków wiążą się najściślej ze Świątynią jerozolimską.

Rozdział 6 Izajasza należy do najwspanialszych fragmentów Biblii²¹. Wyjątkowość wizji inauguracyjnej, przygotowującej powołanie Izajasza, polega na tym, że jej przedmiotem jest sam Bóg i Jego otoczenie²². Opowiadanie ma formę osobistego wspomnienia

²⁰ Kwestie krytyczne tego tekstu są dość zawiłe. Zob. L. Randellini, *Cronache*, 321; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 117; A. M. Brunet, *Paralipomènes (Livres de) ou des Chroniques*, BDSuppl VI, Paris 1960, 1253. R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg 1973, 248, n. 71.

²¹ L. Alonso-Schökel, *Die stilistische Analyse bei den Propheten*, VTSuppl 7, Leiden 1960, 158; G. von Rad, *Theologie des AT*, II, 72n.

²² Podobnie zbudowana jest relacja o widzeniu proroka Micheasza, syna Jimli w 2 Krl 22, 19nn, i opowiadania te pozostają niewątpliwie w jakimś tradycyjnym związku. Por. H. Wildberger, *Jesaja*, 234—236.

Izajasza: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem (*ra'iti*) Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie” (w. 1), „...bowiem Króla-Jahwe widziały oczy moje” (w. 5b)²³. Jednak opisu samego Jahwe brak, jakby prorok nie śmiał podnieść oczu do góry, a tylko widzi jak „tren szaty Jego napełniał Świątynię” (w. 1b).

Użyty w opisie termin *hēkal* zdaje się wskazywać, że prorok znajduje się u wejścia do głównej sali Świątyni, która nosi takie właśnie miano w opisach budowy Świątyni, i patrzy w kierunku Debir, gdzie na tronie z cherubów zasiada Jahwe-Król. W dalszym opowiadaniu to miejsce zdarzenia jest wyrażone za pomocą terminu *bajit* (w. 4b), który również należy do terminów określających ziemską świątynię Jahwe. Dalszymi aluzjami do miejsca zdarzenia zdają się również być uwagi o ołtarzu (kadzenia) z rozżarzonymi węglami, o drganiu futryn drzwi²⁴ i wypełnieniu domu dymem (*cašan*). Serafini otaczający tron śpiewają „Święty, Święty, Święty Jahwe Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego Chwały” (w. 3). Tak więc mamy dość kompletny zestaw tzw. *Theophanieschilderungen*: dym, trzęsienie ziemi, z którego pochodzi drżenie fundamentów Świątyni i Kabod, manifestacja Jego istoty. Jeżeli teraz jest powiedziane, że ta Kabod napełnia cały świat, to punktem jej wyjścia jest Świątynia²⁵.

Wizja powołaniowa Ezechiela stanowi niewątpliwie nawiązanie do wizji Izajasza, ale i jej ciekawe rozwinięcie, o ile *ke'bôd Jahwe* przybiera tu kształty postaci ludzkiej²⁶. Oryginalne jądro obszernego bloku powołaniowego Ez 1—3 stanowi wielka teofania 1,4,4—12,22—28²⁷. Opis uderza nas bogactwem szczegółów ale odnoszących się do zjawisk zewnętrznych, drugorzędnych, najpierw postrzeganych przez zmysły, a surową powściągliwością w opisie samego Boga. Autor maluje w żywych barwach dolną część obrazu, ale gdy dochodzi do górnej, wyraźnie brak mu słów i poprzestaje jedynie na jakimś przybliżeniu. Transcendencję oglądanej rzeczywistości wyraża prorok przez powtarzające się zwroty: „coś jakby podobieństwo”, „coś co wygląda jak...”²⁸.

Opis teofanii zaczyna się od zwrotu „I ujrzałem” (w. 4), po czym idzie bogaty orszak zjawisk towarzyszących teofanii: huragan (*ruah se'arah*), gęsta chmura (*anan gadôl*), pioruny (*eš mitlaqqa-*

²³ „Könnte das «Sehen» an sich auch vom innern Sehen gemeint sein, zeigt 5 (...) eindeutig, dass Jesaja an eine „visio corporalis” denkt, wie immer diese von uns gedeutet werden mag” — H. Wildberger, *Jesaja*, 243. Trzeba jednak pamiętać, że sposób otrzymania objawienia, strona psychiczna samego przeżycia spotkania z Bogiem u wielkich proroków, w tym również u Eliasza, nie odgrywała żadnej roli. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen 1934, 88.

²⁴ Biblia Poznańska: „fundamenty drżały w posadach”.

²⁵ C. Westermann, *THAT I*, 805.

²⁶ G. von Rad, *Theologie des AT*, I, 253, n. 24.

²⁷ E. Cortese, *Ezechiele*, Roma 1973, 47.

²⁸ J. Homerski, w: Biblia Poznańska, t. 2, 1064.

hat)²⁹ i blask (*nogah*) otaczający wszystko wokoło. W środku tego świetlistego zjawiska błyszczy jakiś połyskliwy punkt który dopiero w przybliżeniu ukazuje swoje rysy: „Na tym, co było podobne do tronu, znajdowało się coś, co miało wygląd człowieka... Takie było widzenie podobieństwa Chwały Jahwe” (w. 26.28). Pojawienie się Chwały Bożej ucisza szalejącą burzę, której miejsce zajmuje piękna i uspokajająca tęcza, co przypomina „powiew lekkiego szmeru” na Horebie (1 Krl 19). Gdy to prorok ujrzał, padł na twarz w geście adoracji.

Inauguracyjna wizja Chwały Jahwe ma swój dalszy ciąg w rozdziałach 8—10, opowiadających o ukaraniu Jerozolimy. Duch Pański przeniósł Ezechiela do Jerozolimy i postawił go przy bramie północnej Świątyni, „a oto tam (była) Chwała Boga Izraela, taka sama, jaką widziałem na równinie” (Ez 8,4). Wtedy Bóg ukazuje prorokowi grzechy Jerozolimy i wydaje ją na zniszczenie, a Świątynię na zbezczeszczenie. W tym czasie „Chwała Boża uniosła się znad cherubów, na których się znajdowała i (zatrzymała się) na progu Świątyni” (9,3). Aniołowie wykonują sąd nad Jerozolimą. Rozdział 10 przynosi znów szeroki opis teofanii w scenerii prawie identycznej z rozdziałem pierwszym (10,1.3—6.8—17.21—2), z tym, że teofania dokonuje się w Świątyni i na jej dziedzińcu. Gdy Chwała Jahwe była na progu Świątyni, obłok i blask wypełniły Świątynię i dziedziniec wewnętrzny (w. 3—4). „Następnie odeszła (*jasa'*) Chwała Jahwe znad progu Świątyni i zajęła miejsce na (tronie) cherubów” (w. 18). Po czym cheruby rozwinęły skrzydła i uniosły Chwałę Jahwe ku wschodniej bramie Świątyni (w. 19) i wreszcie „odeszła (*alah*) Chwała Jahwe spośród miasta i zatrzymała się na górze, która jest na wschód od miasta” (11,23). N tym samym pojeździe-tronie z cherubów pojawi się Chwała Jahwe ponownie, by powrócić do nowej Świątyni, Ez 43,2—4.

Wizja Ezechiela stanowi więc finał tego, co miało miejsce w dniu dedykacji za Salomona w r. 966 prz. Chr. Wtedy Chwała Jahwe napełniła dom Pański i w nim pozostała. Izajasz w r. 640 widział jak ta sama Chwała Jahwe ze Świątyni rozprzestrzeniała się na cały świat. I tak było aż do roku 591, do tego smutnego finału, spowodowanego przez głupotę i przewrotność Izraelitów, którzy nie poznali Boga mieszkającego wśród nich (por. Iz 1,2—3). I dlatego Bóg opuszcza Jerozolimę i to stanowi dla niej największą karę. Zaś okres między tymi dwiema datami 966 i 591 był jedną nieprzerwaną teofanią, promieniowaniem Chwały Jahwe ze Świątyni. Jak

²⁹ Zwrot hebrajski 'eš *mitlaqqahat* (Ptc. fem. Hitp. od *lāgah*) jest dość niezwykły. F. Zorell, *Lexicon hebraicum VT*, 401n, tłumaczy go przez „ignis sese prehensens, i.e. vel fulguratio continua vel fulgura hic illuc micantia” (Ex 9, 24 et Ez 1, 4”).

więc sanktuarium pustyni było przedłużeniem teofanii synajskiej na cały okres wędrówki Izraela, tak Świątynia jerozolimska stała się przedłużeniem Namiotu Spotkania Boga z Izraelem w okresie monarchii.

3. Cudowne wybawienie Jerozolimy w r. 701

Wśród teofanii historycznych w Jerozolimie szczególne miejsce zajmuje wydarzenie roku 701, kiedy to oblegające wojska asyryjskie zostały niespodziewanie zmuszone do odwrotu od bram Jerozolimy³⁰. O wrażeniu, jakie zdarzenie to wywarło na Izraelitach, świadczą obszernie relacje temu poświęcone i przekazane na kartach ST. Jest znamienne, że z upływem czasu pamięć o tym wydarzeniu nie zacierала się, lecz stawała się jeszcze żywsza. W czasie wojen machabejskich obrońcy wiary i obyczajów ojczystych zachęcali się do męstwa wspomnieniem jak to Anioł Pański pobił 185 tysięcy Asyryjczyków u wrót Jerozolimy (1 Mch 7,41; 2 Mch 8,19; 15,22). Piszący w tym samym mniej więcej czasie Syracydes ujął całość wydarzenia niezwykle lapidarnie i trafnie: „Za dni jego (Ezechiasza) przybył Sennacheryb i posłał Rabsaka. Ten podniósł swą rękę przeciw Syjonowi i w pysze swojej się chełpił... Wzywali Pana miłosiernego... i Święty z nieba wnet ich wysłuchał i wybawił przez Izajasza. Poraził obóz Asyryjczyków, wytracił ich Jego Anioł” (Syr 48,18—21). Jest to epifania o tyle specjalna, że zjawiska widzialnego nie ma w ogóle: jest tylko jakieś nadzwyczajne, niespodziewane działanie, które przyniosło jednym klęskę, a drugim ocalenie. I to co się stało, zostało pojęte jako działanie samego Boga, jako objawienie się Jego zbawczej mocy. Dlatego tutaj istotne staje się pytanie o sam fakt, o samo historyczne zdarzenie, w którym byli zaangażowani konkretni ludzie. To zaś pytanie może być rozjaśnione tylko przez analizę relacji biblijnych i świadectw pozabiblijnych.

Stary Testament przekazuje relacje o zdarzeniach r. 701 na trzech miejscach: 2 Krl 18,13—19,37; Iz 36—38; 2 Krn 32,1—23. Opowiadanie w Księdze Izajasza możemy określić jako „powtórzenie” za 2 Krl. Prorok Izajasz odegrał niezwykle doniosłą rolę w owych wydarzeniach, i dlatego nie dziwi fakt, że redaktor włączył do Księgi Izajasza historię tak głęboko związaną z posłannictwem proroka³¹. Z drugiej strony wyraźnie widać, że autor Ksiąg Królewskich obficie skorzystał z tradycji izajańskich³². Kronikarz, który szeroko

³⁰ Zob. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu* Poznań 1961, 240—242; M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, 275—276; S. Herrmann, *La storia d'Israele*, Brescia 1977, 344—347; L. Stachowiak, *Imperium neoasyryjskie a Juda w II połowie w. VIII*, RTK 29 (1982) z. 1. 29—44.

³¹ O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen³ 1964, 395n; H. Haag, *La Campagne de Sennachérîb contre Jérusalem en 701*, RB 58 (1951) 348—9.

³² M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 85, n. 7.

opisał działalność religijno-reformatorską Ezechiasza, teraz zamieszcza opowiadanie związane przy zachowaniu kolejności wydarzeń jak w 2 Krl. Świadczy to, że Kronikarz opiera się zasadniczo na źródle kanonicznym, choć ma do dyspozycji jeszcze jakieś inne źródło (por. 2 Krn 32,1—8.23.27—29)³³. Tak więc jako tekst podstawowy dla owych wydarzeń trzeba uznać 2 Krl 18,13—19,37³⁴.

Dla syntetycznego spojrzenia na całość relacji dobrze będzie ująć ją za G. Riciottim³⁵ jako dramat w dwóch aktach z podziałem tego ostatniego na dwie sceny:

I Akt: 2 Krl 18,13—16 opowiada o kompanii Sennacheryba przeciw miastom palestyńskim i Jerozolimie. Ezechiasz zgodził się na zapłacenie wielkiej daniny 30 talentów złota i trzystu talentów srebra oraz uznanie zwierzchności Sennacheryba, za którą to cenę ocalił Jerozolimę od zniszczenia.

II Akt: relacjonuje rozwój wypadków wokół Jerozolimy w dwóch scenach:

Scena 1: 2 Krl 18,17—19,9a. Sennacheryb wysłał z Lakisz, gdzie miał swój obóz, trzech wysokich urzędników w celu nakłonięcia Ezechiasza do poddania Jerozolimy. Dzięki interwencji proroka Izajasza, Ezechiasz nie poddaje się i wysłannicy wracają z niczym do swoich, którzy już przeniesli się do Libny. Równocześnie z posłańcami dotarła do Libny wiadomość, że faraon Tihaka wyruszył z Egiptu przeciw Asyryjczykom.

Scena 2: 2 Krl 19,9b—(20—34)37. Sennacheryb wysłał do Jerozolimy drugie poselstwo z pismem wzywającym do bezwarunkowego poddania Jerozolimy. Ezechiasz modli się do Jahwe o ocalenie, a Izajasz zapewnia o klęsce Asyrii. Rzecz kończy się nadzwyczajną interwencją Jahwe: „Tejże samej nocy wyszedł (jasa') Anioł Jahwe i pobił w obozie Asyryjczyków 185 000 ludzi. Rano kiedy wstali, oto wszyscy byli martwymi ciałami” (w. 35—36). Sennacheryb śpiesznie zwinął obóz i wrócił do Asyrii, gdzie spotkała go śmierć z ręki własnych synów w świątyni Nisroka.

Trzeźwa i związana relacja 2 Krl 18,13—16, która przedstawia wyjątek Roczników Judy³⁶ znajduje potwierdzenie w Rocznikach Asyryjskich. Tekst zachowany na tzw. Pryzmie Taylora³⁷ mówi o wyprawie Sennacheryba przeciw Judzie, oblężeniu 40 miast pa-

³³ L. Randellini *Cronache*, 460n; R. de Vaux w BJ, 497, n. 4.

³⁴ Por. J. Gray, *I—II Kings*, 657nn.

³⁵ G. Riciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, § 494.

³⁶ J. W. Wevers, *I—II Books of the Kings*, w: *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, wyd. Ch. M. Laymon, Nashville-New York 1971, 204; J. Gray, *Kings*, 672—675.

³⁷ ANET 287—8; AOT 352; B. Lemaire-D. Baldi, *Atlas biblique*, Paris 1960, 148, fot. 180; A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, 136—137; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań³ 1978, 185—187.

lestyńskich i ich zdobyciu, uprowadzeniu wielkiej liczby jeńców i zdobytcy. I dalej: „Jego samego (Ezechiasza) zamknąłem w mieście królewskim Ur-sa-lim-ma jako ptaka w klatce”. Ezechiasz opuszczony przez najemników zapłacił Sennacherybowi daninę, wysyłając ją do Niniwy. Do tego dochodzą pomniejsze inskrypcje z pałacu królewskiego w Niniwie³⁸, z Nebi Yunus³⁹ i płaskorzeźba z Niniwy ukazująca zdobycie Lakisz⁴⁰. Tak więc według danych asyryjskich Ezechiasz miałby ocalić Jerozolimę przez zabiegi polityczne. Czy wobec tego opowiadania biblijne nie przedstawiają jakiejś kultowo-legendarnej wersji tego samego wydarzenia, wersji bez żadnej wartości historycznej?⁴¹ Przeciw takiemu stanowisku trzeba za R. de Vaux⁴² stanowczo powiedzieć, że uratowanie Jerozolimy poprzez zapłacenie daniny nie mogło dać podstaw do powstania owej mocnej tradycji o cudownym ocaleniu miasta świętego.

Rozwiązywanie wszelkich niezgodności tekstów biblijnych i świadectw pozabiblijnych przez odmawianie wiarygodności pisarzom biblijnym byłoby zupełnie nierozsądne. Starożytne zapisy świeckie też nieraz grzeszą przesadą, fragmentarycznością, czy tendencyjnością. W naszym konkretnym przypadku widać również, że Roczniki Asyryjskie nie mówią wszystkiego o losach wyprawy do Palestyny, a więc nie ma mowy o zdobyciu Jerozolimy, dlaczego wbrew zwyczajnej praktyce Asyryjczyków względem zwyciężonych Ezechiasz został pozostawiony na tronie, dlaczego Asyryjczycy tak śpiesznie wrócili do Niniwy, że nawet nie odebrali haraczu od Ezechiasza na miejscu.

Starożytny historyk Herodot⁴³ cytuje pewną historię jako za-słyszaną „od Egipcjan i ich kapłanów” o wyprawie Sennacheryba przeciw Egiptowi. Faraon Seto, pokrzepiony przez bóstwo podczas nocnej wizji w świątyni, wyruszył na wyprawę i rozbił obóz w Peluzjum. „Kiedy tam przybyli, opadły wrogów nocą myszy polne i tak pogryzły im kończany, łuki, a do tego jeszcze imadła do tarcz, że gdy w następnym dniu uciekali, ogołoceni z broni, wielu z nich padło”. Myszy w relacji Herodota mogą wyrażać to samo zjawisko, co w relacji biblijnej zawarto w „przejściu Anioła Pańskiego”, tj. zarazę. Józef Flawiusz⁴⁴ pisze, że klęskę Sennacheryba spowodowały wojska egipskie i epidemia. Różnica więc jest tylko w ujęciu przyczyny zjawiska: gdy Herodot i Flawiusz przypisują klęskę Asyrii przyczynie naturalnej, to autor natchniony odnosi ją do przyczyny nadprzyrodzonej. O związkach myszy z epidemią świadczą plagi jakie

³⁸ ANET 288.

³⁹ ANET 288.

⁴⁰ ANEP 372; B. Lemaire-D. Baldi, *Atlas biblique*, 148, fot. 182.

⁴¹ G. von Rad, *Theologie des AT*, II, 173.

⁴² R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73 (1966) 499.

⁴³ Herodot, *Dzieje*, Warszawa 1954, 182 (II, 141).

⁴⁴ Flawiusz, *Ant. Jud.*, X, 1, 5.

nawiedziły Filistynów po porwaniu Arki Przymierza (1 Sm 5,6nn; 6,1nn).

Pozostają jednak pewne trudności natury geograficznej i chronologicznej. Nazwa geograficzna „Peluzjum” (gdzie są wrota kraju) w niezbyt troszczącej się o ścisłość tradycji mogła oznaczać szerszy kraj leżący na północny wschód od Deltę, a więc Palestynę. Z punktu widzenia chronologii, Tirhaka, o którym mówi 2 Krl 19,9, w roku 701 nie był jeszcze faraonem i nie mógł dowodzić wyprawą. Dlatego wielu autorów przyjmuje drugą kampanię Sennacheryba w Palestynie około r. 688 prz. Chr.⁴⁵ i cudowne uwolnienie Jeruzolimy umieszcza w trakcie tej kampanii. Ale źródła asyryjskie milczą na temat takiej ewentualnej wyprawy Sennacheryba przeciw Egipcjom. Jednak z historii Egiptu wiemy, że Tirhaka (egipskie imię Taharka) dowodził armią już za swego poprzednika Szabataka⁴⁶ i można wciąż widzieć wszystkie wydarzenia opisane w 2 Krl 18—19 w czasie tej samej kampanii roku 701⁴⁷. I trzeba nam się zgodzić, że 2 Królów i Herodot mówią o tym samym wydarzeniu. A ponieważ zależność Herodota od Biblii jest wykluczona (i odwrotnie), jedynym wytłumaczeniem tej zgodności świadectw jest to samo historyczne wydarzenie⁴⁸. Zaś jego przebieg w największym skrócie mógł wyglądać następująco:

Po spacyfikowaniu państw fenickich i okręgu Jafy Sennacheryb obległ Lakisz i inne miasta Judy. Z Egiptu nadszedł z odsieczą faraon Szabataka, którego Sennacheryb musiał ucieczki w bitwie koło Elteke (Roczniki Asyryjskie). Teraz Ezechiasz zaoferował okup Asyryjczykom za odstąpienie od oblężenia Jeruzolimy, co też Sennacheryb przyjął. Ale Egipt, który był wówczas bardziej pojęciem geograficznym niż politycznym, wystawił nową armię pod wodzą Tirhaki, króla Etiopii. Wobec decydującej rozprawy z Egipcjanami Sennacheryb chciał być bezpieczny w Palestynie i, łamiąc poprzednie porozumienie, zażądał od Ezechiasza bezwarunkowego poddania miasta. W ślad za pierwszym poselstwem wysłał niebawem drugie ze specjalnym listem, co świadczy o pośpiechu z jakim działał. Wtedy nastąpiła zaraza w obozie asyryjskim, co zmusiło Sennacheryba do szybkiego odwrotu⁴⁹.

⁴⁵ Albright, Bright, Leewen, de Vaux i in.

⁴⁶ M. Marciniak, *Historia starożytnego Egiptu*, w: *Starożytny Egipt*, red. A. Szczudłowska, Warszawa 1976, 122; J. Janssen-H. Brunner, *Tirhaka*, HaagBiLex, 1758.

⁴⁷ A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, 138.

⁴⁸ G. Riciotti, *Dzieje Izraela*, § 497.

⁴⁹ *Tamże*, § 495; A. Rolla, *Libri dei Re*, Roma 1979, 316n. L. Stachowiak w cytowanym artykule dyskutuje różne rozwiązania, by w konkluzji pozostawić rzecz zupełnie otwartą: „Można i należy oczywiście dociekać, w jakim sensie dane te odzwierciedlają rzeczywisty przebieg wypadków, ale badania te są trudne, gdyż autorzy nie są historykami lecz teologami (sic!). Dlatego też należy stwierdzić, że posiadane źródła nie po-

Interwencja Boża, wyrażona identycznie w księgach Królów i Izajasza i z bardzo małymi odchyleniami u Kronikarza⁵⁰, ujęta jest w znane terminy teofanijne. Postać „Anioła Jahwe” jest identyczna z *mal'ak Jahwe* z licznych tekstów teofanijnych⁵¹. Czynność jego przybycia wyraża też dobrze znane w tych kontekstach słowo „wyszedł” (*jāsā*)⁵². Celem przybycia jest ukaranie bluźnierców, a przez to samo ocalenie miasta świętego i Izraela. To Boże wkroczenie jest odpowiedzią na usilną modlitwę króla Ezechiasza, który rozdarłszy szaty, udał się do Świątyni Jahwe (2 Krl 19,1) i tam „przed Jahwe”, a więc u wejścia do Miejsca Najświętszego, rozwinął list Sennacheryba. Ezechiasz tak się zwraca do Boga: „Jahwe, Boże Izraela, który zasiadasz na cherubach... nakłoń Twego ucha i usłysz, otwórz Twoje oczy i zobacz... A teraz Jahwe, Boże nasz, wybaw nas (*jaša' Hi*) z jego ręki! I niech poznają (*jada'*) wszystkie królestwa ziemi, że Ty sam jesteś Bogiem, o Jahwe!” (19,14—19). Jahwe więc ma tak zadziałać, by wszystkie narody przekonały się, że ON jedynie jest Bogiem. Odpowiedzią słowną na tę modlitwę jest wyrocznia wygłoszona przez Izajasza: król asyryjski „nie wejdzie do tego miasta ani nie wypuści tu strzały... Otoczę opieką to miasto i ocale przez wzgląd na mnie i przez wzgląd na Dawida, mego sługę” (19,32—34)⁵³.

A skąd „wyszedł” Anioł Jahwe? Ezechiasz modli się w Świątyni, co znaczyło „przed obliczem Jahwe”, i wzywał „zasiadającego na cherubach”, a więc w Miejscu Najświętszym na Syjonie. Jest znamienne, że wśród licznych wezwań skierowanych do Boga przez Ezechiasza nie ma wezwania „Przyjdź!” Bóg żywy (*El haj* — w. 16) działa właśnie stąd, gdyż ON TU JEST.

W czasach machabejskich jeszcze raz objawiła się naocześnie moc Boża, osłaniająca Świątynię i miasto święte (2 Mch 3,7—40). Kiedy Heliodor wszedł do Świątyni, aby zagarnąć jej kosztowności,

zwalają w sposób zadowalający rzecząc wszelkich trudności chronologicznych. Z tego powodu osąd B. S. Childsa (*Isajah and the Assyrian Crisis*, London 1967, 120), że dziś trudno, a nawet niepodobna osiągnąć historycznego rozwiązania bez nowych oczywistych danych pozabiblijnych utrzymuje w pełni swą aktualność” (*art. cyt.*, 43).

⁵⁰ 2 Krn 32,21 w miejsce 185 000 pomordowanych mówi o „zabiciu wszystkich dzielnych wojowników i dowódców wraz z naczelnikami”. „Anioł Jahwe” ze źródła kanonicznego staje się u Kronikarza „Aniołem wysłanym przez Jahwe”, co przypomina kronikarskie opracowanie ukazania się Anioła Jahwe na klepisku Ornana. Por. L. Randellini, *Cronache*, 464—6.

⁵¹ „In jedem Fall setzt der Vorgang das Vorhandensein einer schon verhältnismässig festgeprägten Vorstellung von dem Engel Jahwes als dessen Selbstvertreter voraus... Der Engel Jahwes ist Jahwe selbst, der in menschlicher Gestalt den Menschen erscheint” — G. von Rad, *Theologie des AT*, I, 299—300; R. Ficker, *mal'ak* — Bote, THAT I, 907.

⁵² F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, ZAW 76 (1964) 3.

⁵³ Spośród kilku wyroczni izajańskich, zebranych w 2 Krl 19, 20—34, ta jedna jest wyraźnie związana z oblężeniem Sennacheryba, por. Bible de Jérusalem, al locum.

„wtedy Władający duchami i każdą potęgą dokonał wielkiego objawienia (*epifáneian megálen*)”, tak że wszyscy uzurpatorzy „uderzeni mocą Bożą padali bezsilni i strwożeni” (w. 24). Jest i tutaj znamienne, że kiedy Heliodorowi ukazali się Aniołowie (w. 25—26), to zaraz dalej autor mówi o „objawieniu się Wszchemocnego Pana” (w. 30)⁵⁴. Objawienie sprawiło, że „poznano wyraźnie moc Boga” (w. 28), a Heliodor składa ostatecznie wyznanie: „bo na tym miejscu naprawdę działa jakaś moc Boża” (w. 38).

Można więc ten przegląd zakończyć konkluzją, że od sprowadzenia Arki Przymierza aż do końca istnienia Świątyni jerozolimskiej miejsce to było uprzywilejowane jako miejsce objawień Boga. Ta świadomość, oparta na tak licznych faktach, musiała być w Izraelu bardzo mocna. Ostatnim świadectwem tej wiary jest scena z Zachariaszem, który wszedł do Świątyni, aby złożyć ofiarę kadzielną. Ale skoro wyszedł ze Świątyni i zachowywał się nieco dziwnie, stojący na dziedzińcach lud bez żadnego komentarza zrozumiał, że Zachariasz musiał mieć w Świątyni widzenie —*et cognoverunt quia visionem vidisset in Templo* (Łk 1,22).

LES THEOPHANIES HISTORIQUES DANS LE SANCTUAIRE DE JERUSALEM

Selon la loi de Moïse le sanctuaire ne peut pas être érigé en Israël que dans le lieu où Dieu a manifesté sa puissance ou sa volonté, donc dans le lieu d'une théophanie (Ex 20, 22—26). Les sanctuaires des Patriarches et des Juges commémorent les grandes manifestations de Yahvé. La même règle se vérifie dans le sanctuaire du Sion, fondé aux temps et par la décision de David.

Les trois événements sont décisifs pour la fondation de ce sanctuaire: le transfert de l'arche d'alliance (2 Sm 6), la construction de l'autel sur l'aire d'Arauna (2 Sm 24) et la dédicace du Temple (1 R 8). Tous ces actes sont marqués par les apparitions divines. Au cours de la dédicace la gloire de Yahvé a rempli visiblement le Temple pour y résider d'une manière durable. Dieu assis sur le trône des chérubins dans le Temple a été contempilé par les prophètes Isaïe (ch. 6) et Ezechiel (ch. 1—3). Cette présence protectrice de Dieu se manifesta puissamment l'an 701, quand l'Ange de Yahvé avait anéanti l'armée ennemie sous les murs de Jérusalem. Finalement le Seigneur jaloux offensé par l'idolâtrie des habitants de Jérusalem quitta son Temple et le livra à la destruction.

Le Temple de Jérusalem était considéré toujours comme lieu spécialement privilégié par la présence divine et prédestiné aux manifestations de Dieu. Cette conscience a dû être très forte chez les pieux Israélites et elle doit être prise en considération dans l'interprétation des psaumes théophaniques.

⁵⁴ F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, Poznań 1961, 282, komentuje, że tę różnicę i rozbieżność zauważyli dopiero egzegeci, a autor nie kładł na nią nacisku. Wydaje się jednak, że autor 2 Księgi Machabejskiej świadomie i celowo podjął w tym miejscu teofanijny język starych tradycji izraelskich.