

Marcin Kowalski

Pielgrzymka – droga do domu JHWH (Ps 84, 6-8)

Kieleckie Studia Teologiczne 1/1, 126-141

2002

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.

PIELGRZYMKA – DROGA DO DOMU JHWH (Ps 84, 6-8)

Podziw i zdumienie budzą współcześnie nie malejące rzesze ludzi, podążających ku miejscom świętym. Pielgrzymowanie człowieka do świątyni Boga stanowi ciągle żywy fenomen duchowy chrześcijaństwa oraz dwóch wielkich religii monoteistycznych – judaizmu i islamu. Wagę i aktualność tego aktu religijnego podkreślił Jan Paweł II¹, uznając go za „jeden z najbardziej znaczących i głębokich aspektów duchowych Jubileuszu”. Zawiera się w nim głęboka prawda egzystencjalna o człowieku, którego kondycję określić można wyrażeniem *homo viator*. Pielgrzymka łączy tradycję Starego i Nowego Testamentu, objawiając się jako wielka parabola dziejów zbawienia, której jeden łuk opiera się o historię Abrahama i jego potomków, a drugi niknie w oczekiwanej rzeczywistości *nowego nieba i nowej ziemi* (2 P 3, 13).

W tę perspektywę wkomponowuje się Ps 84, urzekający poetyckim pięknem i głębią obrazu pielgrzymowania. Opis pielgrzymki, obejmujący centralną sekcję Ps 84, stanowi motyw przewodni tegoż utworu. W ten sposób ilustruje on jedno z najważniejszych doświadczeń religijnych Izraela, stanowiące swobodną odpowiedź ludu na dar objawiającego się Boga². Dla odkrycia jego doniosłości należy sięgnąć do wielowiekowych tradycji pielgrzymkowych Izraela, kształtujących się paralelnie z ideą miejsca wybranego. Ścisłe powiązanie ze starożytnym kalendarzem liturgicznym każe także osadzić pielgrzymkę w kontekście festiwału świątynnych, wśród których pierwsze miejsce zajmuje Święto Namiotów. Istotę pielgrzymki psalmista streszcza w akcie oglądania Boga na Syjonie. Ostatnim etapem studium nad obrazem pielgrzymki zawartym w Ps 84 będzie zatem uwypuklenie charakterystycznych cech teofanii, dokonującej się w sanktuarium jerozolimskim.

I. Biblijna historia pielgrzymowania

Tradycje pielgrzymkowe narodu wybranego sięgają czasów patriarchów, których szlaki często przechodziły przez główne sanktuaria Kanaanu. Zaszczepiali oni w tych miejscach własny kult „Boga Ojców”, równocześnie przeno-

¹ Katecheza podczas audiencji generalnej o pielgrzymowaniu do miejsc świętych 16 lutego 2000 r., w: *U źródeł chrześcijaństwa. Pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu*, Kraków 2000, s. 7.

² Por. T. Brzegowy, „Miasto Boże” w *Psalmach*, Kraków 1989, s. 63–64.

sząc nań nazwy czczonych lokalnie bóstw³. Czynności fundatorów ustalały rytuał, który zobowiązany byli naśladować kolejni pielgrzymi, na który składało się wzywanie imienia Bożego (por. Rdz 12, 8; 13, 4; 21, 33; 33, 20), namaszczenie steli (por. Rdz 28, 18; 35, 14), oczyszczenie (por. Rdz 35, 2) oraz złożenie dziesięciny (por. Rdz 14, 20; 28, 22)⁴.

Nawet po zajęciu ziemi obiecanej wiara w JHWH, Boga Izraela, nie przeskadzała w odwiedzaniu sanktuariów kananejskich, odgrywających wówczas ważną rolę w zespalaniu członków amfiktionii⁵. Spośród czterech głównych ośrodków epoki sędziów, jakie stanowiły Gilgal, Sychem, Betel i Szilo, z biegiem czasu na pierwsze miejsce wysunęło się Szilo, zyskując sobie szacunek także jako bezpośredni poprzednik Syjonu. Stamtąd pochodzi pierwsza o wzmianka o „święcie JHWH” (חַג־יְהוָה) (Sdz 21, 19), którym jest Święto Namiotów,

³ W historii Abrahama pojawiają się następujące sanktuaria: Sychem (Rdz 12, 6), Betel (Rdz 12, 8; 13, 3), Hebron lub Mamre (Rdz 13, 18; 18, 1; 23, 17.19; 25, 9), Beer-Szeba (Rdz 31, 33), Lachaj Roj (Rdz 16, 14), miejsce tajemniczego błogosławieństwa Melchizedeka (Rdz 14, 20) oraz ofiary Izaaka (Rdz 22). Postać Izaaka wiąże się z Lachaj Roi (Rdz 24, 62) i Beer-Szebą (Rdz 26, 23-25), zaś Jakuba z Penuel (Rdz 32, 31), Betel (Rdz 28, 16-22; 35, 6-15) oraz Sychem (Rdz 33, 20). Por. T. Brzegowy, *Izrael pielgrzymujący*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 9 (1983), s. 38; Oczywiście nie wszystkie wędrówki patriarchów sprowadzić można do pielgrzymek. W ich dziejach pojawia się właściwie tylko jedna pielgrzymka w ścisłym tego słowa znaczeniu, opisywane w Rdz 35, 1-7 wyruszenie Jakuba z Sychem do Betel. Niemniej jednak powiązanie pogańskich miejsc kultu z osobami protoplastów Izraela i z objawiającym się tam Bogiem JHWH miało usprawiedliwić późniejsze przejęcie sanktuariów kananejskich i stanowiło podstawę dla skupionego wokół nich ruchu pielgrzymkowego. Por. A. George, *Pielgrzymka*, w: red. X. Leon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej* (dalej STB), Poznań 1994, s. 661.

⁴ Tamże; O powszechności pewnych rytów i przeżyć religijnych związanych z pielgrzymowaniem w różnych środowiskach kulturowych pisze J. Ries, *Panorama pielgrzymek. Aspekty religijne i kulturowe*, „Communio”, 100 (1997), s. 3–11.

⁵ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 28. Autor w historycznym szkicu poświęconym instytucjom Izraela uzasadnia, że utrzymujący się po podboju związek pokoleń z sanktuariami pogańskimi był uwarunkowany względami natury ekonomicznej. Miejsca kultu stanowiły równocześnie centra nadające rytm życiu gospodarczemu, z którego młody Izrael nie mógł się wyłączyć. Pozostawało mu zatem łączenie swoich przedstawicieli kultu z danym ośrodkiem, czego przykładem może być grupa Lei, która znajdując się pod wpływem sanktuarium świętych dębów w Mamre przyswoiła sobie jego sagę, odnosząc opowiadanie o odwiedzinach trzech istot boskich do swego praojca Abrahama (Rdz 18). Przebiegający w początkowych okresach historii proces przystosowywania się do obcych form kultu był dla wiary w JHWH „zniewalającą koniecznością zachowania samej siebie. (...) Podczas gdy ludy okolice (...) akcentowały dobitnie swoją odwieczną osiadłość – posiadane ziemi było dla nich religijnym aktem pierwotnym – Izrael nigdy nie wymazał z pamięci wspomnienia o swym

najstarszy festiwal pielgrzymkowy starożytnego Izraela⁶. Z przekazów dotyczących Szilo można także poznać elementy pielgrzymki, do których należą: proskineza i modlitwa przed obliczem JHWH (por. 1 Sm 1, 9n), składanie ślubów (por. 1 Sm 1, 11) oraz doroczna ofiara (por. 1 Sm 2, 14.19) zakończona ucztą (por. 1 Sm 1, 12).

Wraz z wybudowaniem pierwszej świątyni rolę centralnego sanktuarium przejął Syjon, odwiedzany przez pielgrzymów w czasie trzech dorocznych świąt (por. 1 Krl 9, 25). Nie przerwało to funkcjonowania lokalnych sanktuariów, ku którym prorocy od Amosa po Ezechiela kierować będą pełne gniewu słowa (por. Am 4, 4; 5, 4-5; Oz 4, 15; 8, 14; 10, 1-8)⁷. Zdecydowane „nie” wobec „wyżyn” i miejscowych świątyn wypowiedziała dopiero teologia deuteronomiczna, traktująca każde przyłgnięcie do kultu kananejskiego jako zdradę⁸. Potwierdzeniem tego jest uroczysty zapis w Księdze Powtórzonego Prawa, formułujący nakaz potrójnej celebracji: *Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Prześników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów. Nie ukaże się przed obliczem Pana z próżnymi rękami* (16, 16). Ostatnie słowa odnoszą się do trzech rodzajów ofiar: „stawiennictwa”, „świętecznej” i „radosnej”, jakie zobowiązani byli składać pielgrzymi po przybyciu do miasta świętego⁹. Pielgrzymka tak dalece wpisała się w świadomość narodu wybranego, że nawet po zburzeniu drugiej świątyni Izraelici wędrowali do Jerozolimy, aby – stanawszy na gruzach sanktuarium – wypowiedzieć przejmujące słowa Izaja-

szczególnym prowadzeniu go przez Jahwe i o tym, że dopiero dzięki Niemu wszedł w posiadanie ziemi. Wtargnięcie Jahwe na tereny uprawne, zajmowanie obszarów, które niegdyś były Mu obce, przechwytywanie i wypełnianie pojęć kultowych, należących przedtem do całkiem innego kręgu religijnego, wszystko to jest niewątpliwie tym, co najbardziej intrygujące w historii pradawnej wiary w Jahwe. Nietrudno przy tym wyobrazić sobie, że właściwie w każdym przypadku chodziło o „być” albo „nie być” gminy Jahwe w obliczu kultu Baala. Kres owego procesu przyjmowania i odrzucania zaznacza się dopiero w Księdze Powtórzonego Prawa, w której pareneza ujęta w formę błogosławieństwa (Pwt 28) świadczy o tym, że Baal został ostatecznie pokonany. Proces ten zaczął się, gdy pierwsza grupa wyznawców Jahwe stanęła na ziemi palestyńskiej; wysuwany bowiem przez wiarę w Jahwe wymóg wyłączności wykluczał już na początku jakkolwiek możliwość pokojowego współistnienia kultów. Kult Jahwe bez pierwszego przykazania jest rzeczywiście nie do przyjęcia. Dopiero jednak znacznie później nietolerancja kultowa wyraziła się w bezpośrednim zaprzeczeniu istnienia innych bogów (co widać wyraźniej u Deutero-Izajasza)” (s. 33–34).

⁶ Por. T. Brzegowy, *Izrael...*, dz. cyt., s. 40.

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ Por. G. von Rad, *Teologia...*, dz. cyt., s. 33.

⁹ Por. D. Vetter, *Pielgrzymka*, w: red. A. T. Houry, *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm – chrześcijaństwo – islam* (LPPR), Warszawa 1998, kol. 712–717.

sza: *Świątynia nasza, święta i wspaniała, w której Cię chwalili nasi przodkowie, stała się pastwą pożaru, i wszystko, cośmy kochali, zmieniło się w zgliszcza* (64, 10).

Ścisłe powiązanie pielgrzymki z festiwalami świątynnymi objawia się także w używanym na jej określenie hebrajskim terminie *אָר*, oznaczającym „święto”¹⁰. W rdzeniu tym zawiera się pierwotna idea „poruszania się w koło”, budząca skojarzenia z procesją świąteczną, częstokroć zawierającą elementy taneczne (por. Ps 118, 27)¹¹. W późniejszym judaizmie trzy coroczne pielgrzymki zyskały nazwę *שְׁלֹשׁ רִגְלִים* (Wj 23, 14), którą tłumaczyć można „trzy razy” bądź „trzy piesze”, otrzymując informację o częstotliwości i sposobie odbywania wędrówki¹².

Pojawiająca się w Ps 84, 7 wzmianka o jesiennym deszczu (*מַוְרָה*) każe zwrócić baczną uwagę na Święto Namiotów, stanowiące prawdopodobne *Sitz im Leben* analizowanego utworu i wnoszące wiele w rozumienie samej pielgrzymki. W starożytnych kalendarzach kultowych figuruje ono pod nazwą Święta Zbiorów (por. Wj 23, 16; 34, 22), co wskazuje na jego początkowe zakorzenienie w cyklu życia rolniczego. Obchodzono je jesienią, świętując radośnie zakończenie zbiorów z sadów, ogrodów i winnic¹³. W czasie kiedy spalona letnim słońcem ziemia oczekiwała jesiennego deszczu, mającego odnowić cykl rozdzenia, z każdej miejscowości wyruszały tysiące pielgrzymów, na których ustach wykwiłała pieśń podobna do analizowanego kantyku¹⁴.

Tradycja deuteronomistyczna przeniosła uroczyste obchody do centralnego sanktuarium w Jerozolimie, zaś późniejsza tradycja kapłańska opatrzyła je stałą datą i związała z faktem Wyjścia i wędrówki przez pustynię¹⁵. W ten spo-

¹⁰ Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 65.

¹¹ Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984, s. 222.

¹² Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 65.

¹³ Por. W. Langer, *Święto Namiotów*, w: red. A. Grabner-Haider, *Praktyczny słownik biblijny* (PSB), Warszawa 1995, s. 1297.

¹⁴ Atmosferę Święta Zbiorów z poetyckim wdziękiem oddaje opis T. H. Robinsona: „The great autumn festival is at hand. The long year's toil in field and vineyard is over, the produce of the land is gathered in, and the cycle is about to begin once more with solemn ritual and stately ceremony. The ground is parched, and all the wadis are dry, but the summer is nearly at the end, and almost before the feast is over the autumn rains may be expected, to soften the earth and make it once more fit for the husbandry. From every village in the country comes a train of pilgrims, and as they draw near to their journey's end they sing a song like this”. Cyt. za: M. E. Tate, *Psalms 51–100* (World Biblical Commentary, t. XX), Dallas 1990, s. 356.

¹⁵ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 355; Powiązanie nazwy święta *הַסִּיב* z mieszkaniem Izraelitów podczas wędrówki przez pustynię pozostaje jednak wtórne. Jego genezy nie należy kojarzyć z życiem nomadów lecz z rolniczą społecznością osiadłą. Por. T. Brzegowy, *Izrael...*, dz. cyt., s. 45.

sób uwidocznił się proces oczyszczania pierwotnych świąt agrarnych i wypełniania ich treściami zbawczymi, manifestujący dojrzewanie świadomości Izraela, który nie czuł się uzależniony od cyklicznych zmian przyrody, lecz konkretnych zdarzeń historycznych¹⁶. W czasach powygnaniowych Świąto Namiotów stanowiło okazję do odczytywania co siedem lat Tory przed całym Izraelem (por. Ne 8, 13-18; Pwt 31, 10-13), włączono w nie także Dzień Przeblągania, mający przygotować Izrael do uroczystego zgromadzenia przed Panem¹⁷.

Zarys historii pielgrzymki w starożytnym Izraelu ukazuje wyraźnie, jak silnie wiąże się ona z ideą miejsca wybranego. Pielgrzymka podkreśla status świątyni jerozolimskiej, a wpisując się w rytm wielkich świąt Izraela, urasta do rangi jednego z najważniejszych aktów religijnych. Kolejnym krokiem będzie prześwietlenie warstwy wewnętrznej tegoż aktu, na którą składają się przeżycia pielgrzyma.

II. Przeżycia pielgrzymów

Autor Ps 84 szkicuje wyraźnie dwa etapy, stanowiące podstawę dla opisywania doświadczeń Izraelitów pielgrzymujących na Syjon. Pierwszy wiąże się z drogą do sanktuarium (ww. 5-8a), zaś drugi odnosi się do rzeczywistości, z jaką pielgrzym spotykał się wewnątrz świątyni (ww. 8b-9).

1. Pielgrzymka aktualizacją *Exodusu*

Wzmianki o charakterze i przebiegu odbywanej w kontekście wielkich świąt pielgrzymki zachowały się w niektórych tekstach biblijnych. W poprzedzający ją dzień rozmieszczeni na górach Palestyny strażnicy wypatrywali znaków z Jerozolimy (por. Jr 31, 6). Zaproszenie do drogi przekazywane rozszanym z dala od miasta świętego mieszkańcom wywoływało wybuchy radości, widocznej w słowach psalmisty: *Uradowałem się, gdy mi powiedziano: „Pójdziemy do domu Pańskiego!”* (Ps 122, 1). Radość dominowała w atmosferze wielkich świąt pielgrzymich, znajdując potwierdzenie w skierowanym do wszystkich wyznawców wezwaniu Tory: *W to święto będziesz się radował ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, obcy, sierota i wdowa, którzy są w twoich bramach* (Pwt 16, 14)¹⁸. Pielgrzymi czyniący radosne przygotowania, zachęcali się zatem nawzajem okrzykami:

¹⁶ Por. G. von Rad, *Teologia...*, dz. cyt., s. 444.

¹⁷ Por. J. Schreiner *Teologia...*, dz. cyt., s. 355.

¹⁸ Tamże, s. 337–338.

„Wstąpmy!” (por. Iz 2, 3; Mi 4, 2; Jr 31, 6) oraz „Idźmy!” (por. Jr 31, 6), wskazującymi cel pielgrzymki, którym jest „dom JHWH”, bądź wprost Jego osoba (por. Ps 95, 1-2.6)¹⁹.

Żaden z tekstów Starego Testamentu nie oddaje atmosfery pielgrzymowania tak wiernie i z takim bogactwem obrazowania, jak czyni to Ps 84. Charakter doświadczenia pielgrzyma kształtuje tu dialektyka oddalenia i obecności, skupiająca się na miejscu świętym²⁰. Autor, sytuując pielgrzymkę w czasie psychologicznym, sprawia, że współbrzmia ze sobą radość z osiągniętego celu oraz najgłębsze, zdolne wyczerpać wszelkie siły vitalne pragnienie, które skłoniło Izraelitę do podjęcia wędrówki (w. 3)²¹. Poeta z realizmem szkicuje drogę fizyczną, wplatając w nią obrazy suchej doliny Baka, przemieniającej się w tryskającą źródłami oazę, (w. 7) i wczesnego jesiennego deszczu, przywołującego Święto Namiotów (w. 8). Symbole zastosowane tu przez psalmistę posiadają charakter ambiwalentny, pod warstwą materialną skrywając głębszy sens duchowy. To sprawia, że opisana w Ps 84 pielgrzymka nakłada się na wielki dziejowy obraz wyjścia z Egiptu. Prześledzenie jego elementów składowych, pozwoli odczytać najistotniejsze doświadczenia drogi pielgrzyma.

Exodus tak dalece ukształtował świadomość Izraela, że już wiele lat po zajęciu Kanaanu autor Księgi Kronik wkłada w usta Dawida swoistą definicję narodu wybranego: *Jesteśmy bowiem pielgrzymami przed Twoim obliczem i przechodnikami, jak byli wszyscy przodkowie nasi* (1 Krn 29, 15)²². Wyjście, zawierające w sobie objawienie Bożego dzieła zbawienia, przekształca się w rzeczywistość nieskończoną, niezmiennie żywą i czynną pamiątkę. Oddziałując na przepisy kultowe i społeczne (por. Kpł 25, 23) formuje ono typ Izraelity – „obcego we własnej ojczyźnie i pielgrzyma prowadzącego osiadły tryb życia”²³.

W swym podstawowym wymiarze wędrówka przez pustynię jest dla narodu wybranego przeżywaniem „bycia razem” z JHWH, kroczeniem w Jego bliskości²⁴. Doświadczane w drodze Boże towarzyszenie ma zawsze charakter ocalającej, zbawczej pomocy. Bóg osobiście walczy w obronie swego ludu, dostarcza mu napoju i pożywienia oraz otacza troskliwą, ojcowską opieką (por. Pwt 1, 30-33; Ps 78, 24)²⁵. Izrael jest całkowicie zdany na wszechmoc JHWH,

¹⁹ Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 69; Na temat charakteru, przebiegu oraz uwarunkowań praktycznych związanych z pielgrzymką zob. tenże, *Izrael...*, dz. cyt., s. 45-48; G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 441-443.

²⁰ Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. II, Bologna 1986, s. 748.

²¹ Por. L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, t. II, Roma, s. 173-174.

²² G. Ravasi, *Abraham i Boży lud pielgrzymi*, „*Communio*”, 100 (1997), s. 15-17.

²³ Tamże, s. 16.

²⁴ Por. J. Schreiner, *Teologia...*, dz. cyt., s. 85.

²⁵ Por. A. Darrieutort, *Droga*, STB, s. 221.

co Deuteronomista wyraża w obrazie orła czuwającego nad swymi pisklętami: *Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia, nad pisklętami swoimi krąży, rozwija swe skrzydła i bierze je, na sobie samym je nosi – tak Pan sam go prowadził, nie było z nim boga cudzego* (Pwt 32, 11-12; por. Pwt 1, 31). Na pustyni w akcie czystej wiary rodzi się lud Boga²⁶.

Nic dziwnego zatem, że do okresu tego wracają chętnie autorzy natchnieni, idealizując go jako czas obłubieńczej miłości JHWH i Izraela (por. Oz 2, 16.21n). W barwach tejże miłości postrzega *Exodus* Jeremiasz, w imieniu Boga zwracający się do Izraela: *Pamiętam wierność twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za mną po pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa* (2, 2). Wyjście z Egiptu stanowi swego rodzaju paradygmat działania Boga, który odbijać się będzie w każdym Jego dziele. Ostatecznie owocuje to przedstawianiem zbawienia jako nowego wyprowadzenia z niewoli, któremu towarzyszy cudowna przemiana pustyni w kwitnący ogród (por. Iz 32, 15n; 35, 1n; 41, 18; 43, 19).

Droga, mimo że obfituje w cuda, nie jest jednak celem samym w sobie. Bóg konsekwentnie prowadzi swój lud do miejsca odpoczynku, do *ziemi pięknej, obfitującej w źródła potoki i strumienie* (Pwt 8, 7), której pochwałę głosi Księga Powtórzonego Prawa (por. 3, 25; 4, 22; 6, 18; 8, 10; 9, 6). Z perspektywy świątyni jerozolimskiej finałem wielkiego dziejowego aktu Wyjścia staje się trwałe zamieszkanie Izraela w bliskości Boga: *Wiodłeś swą wiernością lud, który wybawiłeś, prowadziłeś [go] swą mocą ku Twemu świętemu mieszkaniu* (Wj 15, 13)²⁷.

Każdy z wymienionych powyżej obrazów znajduje swoje odbicie w Ps 84. Opisana tu droga do sanktuarium stanowi przestrzeń doświadczenia bliskości Boga, udzielającego swej mocy i odnawiającego siły pielgrzyma (ww. 6a.8). Opiekuńcza obecność Wszechmocnego jest największym cudem, jakiego wierny doznaje w czasie wędrówki. Sprawia ona, że sucha, bezwodna dolina przemienia się w „źródła wód”, zraszane deszczem błogosławieństwa (w. 7). Deszcz i pustynia, będące fenomenami natury, skrywają w sobie rzeczywistość transcendentną, którą pielgrzym odczytuje jako objawienie się potęgi JHWH²⁸. Przywołują one wprost

²⁶ Por. Ch. Thomas – X. Leon-Dufour, *Pustynia*, STB, s. 839.

²⁷ Por. J. Schreiner, *Teologia...*, dz. cyt., s. 83.

²⁸ Por. P. Ternant, *Cud*, STB, s. 163. Th. Thordarson (*The mythic dimension. Hermeneutical remarks on the language of the Psalter*, „Vetus Testamentum”, 24 (1974), s. 214–216) podkreśla, że w swym odbiorze rzeczywistości Hebrajczycy nie rozdzielali naturalnego wymiaru zjawiska i jego obiektywnego realizmu od głębszego, intuicyjnego i religijnego sensu. Potrafili łączyć oba te poziomy, wyrażając to językiem, który autor nazywa „mityczny”, czyli zawierającym w sobie elementy dramy, poezji i mitu. Dla starożytnych istniała tylko jedna rzeczywistość i byli zdolni wyrażać siebie na obu jej poziomach równocześnie; Na temat starotestamentalnego rozumienia cudu zob. także

obrazy Wyjścia przytaczane przez autora Ps 68: *Boże, gdy szedłeś przed ludem Twoim, gdy kroczyłeś przez pustynię, ziemia zdrząła, także niebo zesłało deszcz przed Bogiem, przed obliczem Boga, Boga Izraela. Zesłałeś, Boże, obfity deszcz, swe wyczerpane dziedzictwo Ty orzeźwiłeś* (ww. 8-10; por. Wj 17, 1-7; Lb 20, 1-13; Ps 78, 16.20; 114, 8; Iz 48, 21). Cud obfitości wody, oznaczającej niczym niezasłużoną hojność i dobroć Boga, powtórzy się w czasach powrotu z Babilonu, kiedy to oczom pielgrzymów ukaże się zieleń zakwitających stepów (por. Iz 41, 17-20), a spragniony kraj zamieni się w same źródła (Iz 35, 6n)²⁹.

Doświadczenie pielgrzyma oświeca także wyraźnie wizja świątyni, jawiącej się jako upragniona meta i kres wędrówki. Tworzy ona swoiste ramy obrazu pielgrzymowania, stanowiąc najgłębszą motywację do podjęcia drogi (w. 5) oraz jej szczęśliwe zwieńczenie (w. 9). Świątynia promieniuje mocą, napełniając pielgrzyma dynamizmem właściwym samemu Bogu (w. 8). Na niej skupiają się wszelkie uczucia Izraelity, stanowi bowiem „ziemię obiecaną”, gdzie może on cieszyć się trwałą obecnością JHWH. W wizji Ezechiela wypływa z niej rzeka, rozlewająca życie i dająca wzrost drzewom rosnącym na jej brzegach (por. Ez 47, 1-12; Rdz 2, 10-14). Wędrówka do Jeruzalem jest zatem czasem powrotu do szczęścia rajskiego, którego wody przywracają ludowi „czystość” (por. Za 13, 1) i przynoszą mu „życie” (por. Jl 4, 18; Za 14, 8) oraz „świętość” (por. Ps 46, 5)³⁰.

2. „Widzenie Boga” w świątyni

Gdy na horyzoncie rysują się już mury miasta świętego, psalmista wkłada w usta pielgrzyma stwierdzenie, streszczające w sobie istotę pielgrzymki. Jej celem jest spotkanie z Bogiem Żyjącym, oglądanie „Boga nad bogami na Syjonie”. W świetle pojawiającego się w w. 8b wyrażenia *יְרֵאָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַיִם* („Bóg nad bogami ukaże się im na Syjonie”) doświadczenie w świątyni staje się kluczem do odczytania całościowego sensu pielgrzymowania. Przeżycia związane z drogą zyskują swą pełnię po zanurzeniu ich w rzeczywistości, która wychodzi naprzeciw pielgrzymowi we wnętrzu sanktuarium.

Dahood³¹, analizując znaczenie występującej w Psalterzu formuły „widzieć Boga”, stwierdził, że wskazuje ona na wiarę psalmistów w „wizję uszczę-

S. Wypych, *Księga Wyjścia*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 113–119; E. Galbiatti, *Biblia księgą zamkniętą?*, Warszawa 1971, s. 226–244; J. Kudasiwicz, *Cuda w Starym Testamencie*, „Znak”, 17 (1965), s. 1305–1319.

²⁹ Por. M. E. Boismard, *Woda*, s. STB, 1061; J. Guillet, *Błogosławieństwo*, STB, s. 80.

³⁰ Por. M. E. Boismard, *Woda*, STB, s. 1061.

³¹ Jako reprezentatywne dla swej teorii Dahood wskazał następujące utwory: Ps 11, 7; 16, 11; 17, 5; 21, 7; 27, 4.13; 36, 10; 42, 3; 61, 8; 63, 3; 140, 4. Zob. M. S. Smith, „*Seeing God*” in the Psalms: the background to the beatific vision in the Hebrew Bible, „Catholic Biblical Quarterly”, 50 (1988), s. 171–172.

śliwiająca”. W pięciu z wymienionych przezeń utworów rzeczywiście pojawia się odniesienie do oglądania Boga, przypisywane „sprawiedliwemu” (por. Ps 11, 7), stanowiące osobistą nadzieję i pragnienie psalmisty (por. Ps 17, 5; 27, 4.13) bądź rozważane jako przeszłe lub przyszłe doświadczenie miejsca świętego (por. Ps 42, 3; 63, 3). Jednakże w miejsce tezy Dahooda, która od początku spotkała się z ostrą krytyką, egzegeci proponowali własne interpretacje, według których widzenie Boga oznaczałoby rozwiązanie sprawy sądowej rankiem, po całonocnej próbie, kultyczną teofanię, czy specjalną wizję JHWH³².

Zarówno osadzenie sądowe, jak i kultyczne w nocnym czuwaniu lub objawieniu solarnym o świcie okazują się wszakże zbyt ograniczone wobec faktu, że wyrażenie to przynależy do szerszego pola semantycznego „światłości Bożego oblicza”. Oznacza ono pomoc i błogosławieństwo (por. Ps 34, 6; 67, 2; 119, 25) oraz ratunek, który Izraelita nazywa wprost zbawieniem: *O Boże, odnów nas i rozjaśnij swe oblicze, abyśmy doznali zbawienia* (Ps 80, 4; por. ww. 8.20). Typologia solarna znajdująca ważne odniesienie w Ps 84, 12 każe wiązać to wyrażenie ze szczególnie intensywną obecnością JHWH, udzielającą się wiernemu w świątyni. Doświadczenie to można rozpatrywać na zasadzie kręgów koncentrycznych, rozpoczynając od stanowiącej jego ramy przestrzeni zewnętrznej Syjonu i przechodząc na obszar wewnętrzny, w którym mieszczą się wielkie święta pielgrzymkowe oraz kult świątynny.

a) Syjon – miejsce Bożego objawienia

Sanktuarium wraz ze wszystkimi przynależącymi doń elementami staje się obszarem doświadczenia obecności Boga. Już w wymiarze przestrzeni zewnętrznej wprowadza ono pielgrzyma w swoiste przeżycie raj, ziemi obiecanej. Budzące podziw majestatyczne budowle świątyni głoszą wspaniałość Tego, który położył ich kamień węgielny, a teraz je zamieszkuje (por. Ps 84, 2). Izraelita w uroczystej procesji obchodzi wały i umocnienia Syjonu, aby stwierdzić z zachwytem: *Taki oto jest Jahwe, nasz Bóg na wieki wieków; On jest tym, który nas prowadzi* (por. Ps 48, 15)³³. Mury miasta świętego stanowią księgę historii, a jego wieże przemawiają do wiernego niczym żywe istoty (por. Ps 48, 9). Są one świadkami wielkich czynów JHWH, rozgromienia wojsk Sennacheryba oraz dobrodziejstw wyświadczanych domowi Dawida i całemu Izraelowi. Na Syjonie pielgrzymi naocznie przekonują się o przekazanej im przez ojców prawdzie o zbawczej Bożej opiece i z całą świadomością mogą wyznać: *Jakeśmy słyszeli, tak i zobaczyli, w mieście Pana Zastępów, w mieście Boga naszego: Bóg je umacnia na wieki* (Ps 48, 9).

³² Tamże, 174; por. także T. Brzegowy, *Teofania w kulcie Syjonu*, „*Analecta Cracoviensia*”, 21–22 (1989/1990), s. 156–157.

³³ Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 78.

W przestrzeni świątyni Bóg przemawia do pielgrzymy nie tylko przez znaki materialne, lecz przede wszystkim daje poznać swą dynamiczną obecność w teofanii. Już sam fakt sprowadzenia Arki na Syjon Kronikarz zinterpretował jako wielkie objawienie JHWH-Króla (1 Krn 16, 8-36), włączając w swój opis wyraźne wątki teofanijne: *wielki jest Jahwe i wzbudza lęk* (w. 25), *majestat i blask przed Jego obliczem, potęga i jasność w Jego sanktuarium* (w. 27), *zadrżnij przed Jego obliczem cała ziemia* (w. 30). Objawienie się Dawidowi Anioła JHWH, pochodzące ze starożytnej tradycji sięgającej początków królestwa wyznaczyło miejsce kultu (por. 2 Sm 24), zaś teofania w dniu dedykacji świątyni, nadała jej rangę podobną do Namiotu Spotkania (por. 1 Krl 8; Wj 40, 34-35)³⁴. Przestrzeń Syjonu stanowi dla Izraelity zaproszenie do przeżycia doświadczenia, które w tym miejscu stało się udziałem jego przodków. To sprawia, że w świątyni rozlega się przepełniony niezwykłą pewnością głos psalmisty: *Zaiste w świątyni Cię zobaczę, oglądając Twoją potęgę i Twoją chwałę* (Ps 63, 3)³⁵. O tym, że nie jest to płonna nadzieja, lecz spełniająca się prawda, świadczą słowa autorów natchnionych, wzywające synów Izraela: *Oddajcie Jahwe chwałę Jego imienia, podczas gdy się święty objawia, pokłońcie się Jahwe* (Ps 29, 2)³⁶.

b) Święto i liturgia – czas Bożego objawienia

Jeśli świątynia konstituuje przestrzeń zewnętrzną teofanii, to można powiedzieć, że wielkie święta pielgrzymkowe stanowią swego rodzaju przestrzeń wewnętrzną tego kulminacyjnego doświadczenia religijnego. Izrael traktował je jako dary JHWH, służące ukierunkowaniu nań życia jednostki i społeczeństwa, toteż często są one nazywane „świętami dla JHWH” (por. Wj 12, 14; 13, 6; 32, 5; Kpł 23, 34; Lb 29, 12; Pwt 16, 10) lub „świętami JHWH” (por. Oz 9, 5; Kpł 23, 29)³⁷. W centrum świąt stają zawsze historyczne czyny JHWH, które – posiadając charakter absolutny – „nie podzielały losu innych zdarzeń, siłą bezwładu ześlizgujących się w przeszłość”³⁸. Były one obecne w życiu pokoleń nie tylko na zasadzie duchowego uobecniania przeszłości, lecz jako rzeczywistość, w którą wkraczając przez uroczyste obchody naród wybrany budował swą tożsamość.

Wejście w tę rzeczywistość nie dokonuje się oczywiście automatycznie, wymaga od pielgrzymy postawy wiary i modlitwy. Te zaś najgłębsze akty wewnętrzne intensyfikują się i potężniają w doświadczeniu liturgii świątynnej, która wynosi

³⁴ Tamże, s. 230–232.

³⁵ Tamże, s. 249.

³⁶ Por. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 71, 80.

³⁷ Por. J. Schreiner, *Teologia...*, dz. cyt., s. 335–336.

³⁸ Por. G. von Rad, *Teologia...*, dz. cyt., s. 444.

„ogłądanie Boga” na nieosiągalny dla jednostki poziom. Do podstawowych wymiarów teofanii kultycznej zaliczyć można ukierunkowanie na wspólnotę oraz integralne oddziaływanie na wiernego poprzez udratyzowanie celebracji.

Za związkiem przeżycia teofanijnego z kultem przemawiają wskazówki liturgiczne, pojawiające się w utworach opisujących Boga objawiającego się na Syjonie³⁹. Wkroczenie JHWH-Króla do świątyni przybiera formę uroczystej procesji, na czele której kroczą śpiewacy i muzycy (por. Ps 68, 25-26; 118, 27). Chóry zachęcają pielgrzymów zgromadzonych na dziedzińcach: *Błogosławcie Boga w zgromadzeniu, Jahwe, w zebraniu świętym Izraela* (Ps 68, 27)⁴⁰. Autor Ps 81 włącza wspomnienie historycznej teofanii związanej z wyjściem z Egiptu w celebrację świątynną, zachęcając zgromadzenie do wyrażania swej radości: *Zacznijcie śpiew i w bęben uderzcie, w harfę słodko dźwięczącą i lirę! Dmijcie w róg na nowiu, podczas pełni, w nasz dzień uroczysty!* (ww. 3-4).

Pierwszym świadkiem teofanii jest wspólnota zgromadzona w sanktuarium przed obliczem JHWH⁴¹. Bóg pełen blasku przybywa do niej, aby przypomnieć, że pragnie czystości serca, a nie formalnego spełniania kultu (por. Ps 50, 2)⁴². Wierni nie odgrywają roli biernych widzów teofanii, lecz uczestniczą w niej dynamicznie poprzez wypowiedane słowa, śpiewy i gesty. Naturalną postawą, jaką przyjmują, jest pełne uniżenie przylgnięcie twarzą do ziemi, którego dopatrywać się można w występującym w Ps 84, 11 wyrażeniu *פָּרוּסָה* („stać w progu”). W psalmach z mocą imperatywu rozbrzmiewa wezwanie skierowane do „całej ziemi” (por. Ps 66, 4; 72, 1), a w szczególności do „synów Izraela”: *Wysławiajcie Pana, Boga naszego, oddajcie pokłon u podnóżka stóp Jego; On jest święty* (Ps 99, 5; por. 132, 7; 138, 2). Gest adoracji przed Trzykroć Świętym wypełnia „najgłębszą powinność każdej religii: w prochu uwielbiać, co jest nad nim”⁴³.

„Widzenie Boga” dokonujące się w kulcie porywa całego człowieka w jego wymiarze cielesnym i duchowym. Podzielając opinię Weisera⁴⁴, można

³⁹ Por. T. Brzegowy, *Teofania w kulcie...*, dz. cyt., s. 157–160.

⁴⁰ Tamże, s. 158.

⁴¹ Szczególna obecność JHWH we wspólnocie liturgicznej akcentowana była mocno w epoce powygnaniowej i wiązała się z wykształceniem kultu synagogałnego opartego na słowie Bożym. Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 41; K. Waloszczyk, *Qahal Jahwe jako pierwotyp zgromadzeń liturgicznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 27 (1974), s. 204–211.

⁴² Pojawiające się tu hebrajskie wyrażenie *קָדַשׁ*, opisujące pełen blasku majestat objawiającego się Boga, może być uznane za termin techniczny teofanii. Por. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach...*, dz. cyt., s. 85–86.

⁴³ Cyt. za: T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 84.

⁴⁴ Zob. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach...*, dz. cyt., s. 61–63; por. także T. Brzegowy, *Teofania w kulcie...*, dz. cyt., s. 166.

stwierdzić, że sprzyjała temu naturalna dramatyzacja wpisana w liturgię świątynną. Gęsty dym kadzidel przypominał obłok przysłaniający blask Bożej chwały (por. Wj 19, 9; Kpł 16, 13; 1 Krl 8, 10; Iz 6, 4), a trąby, głos rogów i zapalone pochodnie sprowadzały do świątyni rzeczywistość Bożego objawienia, dokonującego się pośród grzmotów i trzęsienia ziemi (por. Wj 19, 16.19; 20, 18; Ps 47, 6; 66, 1; 89, 16; 98, 6; Iz 6, 3; 58, 1). Zgromadzeni w czasie Święta Namiotów pielgrzymi mieszkali w szałasach, doświadczając trudów, jakie spotykały ich ojców w czasie wędrówki przez pustynię. Dramatyzacja liturgii pogłębiała się w późniejszym judaizmie, który do uroczystych obchodów festiwalu pielgrzymkowego dołączył jeszcze ryt światła i wody⁴⁵. O tym, jak wielkie wrażenie wywierać musiała nocna celebracja na rozświetlonym płomieniami kandelabrow dziedzińcu świątynnym, świadczą słowa rabinów: „Kto nie widział radości tego święta nocą, ten nie widział w swym życiu żadnej prawdziwej radości”⁴⁶.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy przeżycie teofanijne można umieścić w konkretnej celebracji związanej ze Świętem Namiotów. Egzegeci reprezentujący szkołę *Myth and Rithual* pierwowzoru jerozolimskiego festiwalu dopatrywali się w obchodzonej w porze jesiennych deszczy ugaryckiej uroczystości Nowego Roku. Centralnym punktem izraelskiego święta byłaby stylizowana na wzór kananejski celebracja na cześć JHWH, który nadchodzi jako zwycięski król, aby objąć na nowo panowanie⁴⁷.

⁴⁵ Rankiem lewicy udawali się do źródła Siloe, skąd zaczerpnąwszy wodę, przynosili ją do świątyni i wylewali na róg ołtarza. Woda spływająca na skałę przypominała skałę Mojżesza na Horebie. Z kolei nocą pierwszego dnia obchodu przygotowywano na dziedzińcu wielki kandelabr i zapalano pochodnie. Przy śpiewie psalmów gradualnych kapłani majestatycznie postępowali ku dziedzińcowi niewiast. Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa...*, dz. cyt., s. 442; T. Brzegowy, *Teofania w kulcie...*, dz. cyt., s. 166; Na temat symboliki i znaczenia Święta Namiotów zob. N. Kamera-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 71–77.

⁴⁶ Cyt. za: T. Brzegowy, *Teofania w kulcie...*, dz. cyt., s. 171.

⁴⁷ Charakter święta ugaryckiego wyjaśniają teksty mitologiczne opisujące walkę Baala z Jamem (władcą morza) oraz Motem (bogiem suszy). Stanowiły one oprawę celebracji zwycięstwa Baala nad jego wrogami, które miało zapewnić deszcz i bogate plony oraz uruchomić twórcze siły natury. Według S. Mowinckela plemiona izraelskie całkowicie przejęły od miejscowej ludności święto Nowego Roku, wiążąc je jedynie ze swoim Bogiem. Teza ta spotykała się od początku z ostrą krytyką. Niedopuszczalne jest wyciąganie wniosków o istnieniu bądź znaczeniu bliżej nieznanych świąt izraelskich tylko na podstawie wzmianek o ich formalnym podobieństwie do kultu narodów ościenych. Por. H. Witczyk, *Psalmy – dialog z Bogiem*, Katowice 1995, s. 77–86, 101. Ze współczesnych egzegetów za istnieniem takiego święta opowiada się J. Schreiner (*Teologia...*, dz. cyt., s. 350–354), nadając mu jednak różny od szkoły *Myth and Ritual* charakter. Opiera się przy tym na tekście Ez 40, 1, w którym prorok używa pojęcia „nowy

Inną tezę prezentował A. Weiser⁴⁸, który podążając za G. von Radem, umieszczał teofanię w kontekście Święta Odnowy Przymierza, aktualizującego zbawcze doświadczenie Synaju.

Słabością obu koncepcji jest brak oparcia w tekstach biblijnych, które mówiłyby o regularnym celebrowaniu tego rodzaju festiwalu w Izraelu⁴⁹. Biblia dostarcza natomiast dowodów na to, że Święto Namiotów związane było z obchodami dedykacji świątyni. Zarówno Deuteronomista, jak i Kronikarz w swych opisach umiejscawiają je w czasie największego święta pielgrzymkowego Izraela (por. 1 Krl 8, 2; 2 Krn 7, 9-10)⁵⁰. Istotą obchodów dedykacji świątyni było przywołanie trwałego aktu Boga, który uczynił Syjon Swym tronem i mieszkaniem, a domowi Dawida nadał rangę reprezentanta boskiej władzy. Związek święta z królewską godnością JHWH podkreśla Kronikarz, który w swój opis celebracji włączył Ps 96 zawierający formułę יהוה מלך (,„JHWH jest Królem”) (por. 1 Krn 16, 23-33)⁵¹. Rozbrzmiewając w czasie radosnego festiwalu ogłaszała ona aktualizujące i skuteczniające się w świątyni panowanie Boga Sędziego i Wybawiciela (por. Wj 15, 18; Ps 5, 3; 47, 5.7; 74, 12;

rok” dla wskazania czasu wizji nowej świątyni w nowym Jeruzalem. W ujęciu autora w centrum święta staje Bóg – Pan kraju i świętującej wspólnoty, udzielający ludowi życia dzięki obfitości pól. Nie ma On nic wspólnego z umierającym i powstającym do życia mezopotamskim Belem – Mardukiem, Jego panowanie jest bowiem odwieczne i nie ma końca.

⁴⁸ Święto miało na celu odnawianie i aktualizowanie Przymierza zawartego na Synaju. Na podstawie Wj 19-20, Pwt 27, 9-30, 20 oraz Ps 50 i 81 von Rad wyróżniał cztery podstawowe elementy struktury święta: 1. wstęp parenetyczny, 2. proklamacja przykazań, 3. zawarcie Przymierza, 4. błogosławieństwa i przekleństwa. Istotnym punktem obchodów święta było zobowiązanie się przez lud do wykonywania woli JHWH, wyrażonej w prawie religijnym i moralnym. To ponawiane co jakiś czas uroczyste zobowiązanie, miało charakter aktu odnowy Przymierza synajskiego. Zob. H. Witczyk, *Psalmy – dialog...*, dz. cyt., s. 86–87; por. także G. von Rad, *Teologia...*, dz. cyt., s. 28, 444 (z przypisem nr 10); Choć trudno zgodzić się z twierdzeniem, że Izrael co roku świętował zawarcie swego Przymierza z JHWH, należy zwrócić uwagę na fakt, iż idea przymierza znajdowała się u podstaw wszelkich reform religijnych. Można stwierdzić, że odnawianie Przymierza dokonywało się w decydujących momentach życia narodu, jak zgromadzenie ludu w Sychem (por. Joz 24, 1-28), układ Dawida ze starszymi Izraela (por. 2 Sm 5, 3; Ps 89, 4.20-38; 2 Sm 7, 8-16; 23, 5) oraz modlitwa Salomona w dniu dedykacji świątyni (por. 1 Krn 8, 14-29.52-61). Podobnie działo się za czasów Joasa (por. 2 Krn 11, 17), Jozjasza (por. 2 Krn 23, 1n) oraz Ezdrasza (por. Ne 8). Por. J. Giblet – P. Grelot, *Przymierze*, STB, s. 828.

⁴⁹ Obszernego omówienia krytycznego koncepcji Mowinckela oraz Weisera dokonał H. Witczyk, *Psalmy – dialog...*, dz. cyt., s. 75–101.

⁵⁰ Por. T. Brzegowy, *Teofania w kulcie...*, dz. cyt., dz. cyt., s. 167–169.

⁵¹ Por. tenże, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 195.

96, 13; 99, 4.5.9). H. Gunkel i S. Mowinckel interpretowali formułę יהוה בקלך jako kultowy akt intronizacji mający miejsce podczas święta Nowego Roku. Wzorowany na babilońskim święcie Akitu, w czasie którego dramatycznie odgrywano wstąpienie na tron Marduka, miałby on oznaczać objęcie władzy przez JHWH, manifestowane przez procesyjne wprowadzenie Arki Przymierza do świątyni. Znaczącą rolę przypisywano przy tym formie *perfectum* בקלך, tłumacząc ją analogicznie do 2 Sm 15, 10, „JHWH stał się Królem”. Trudno sobie wszakże wyobrazić, aby autorzy natchnieni nadawali panowaniu JHWH aspekt czasowy, sugerując, że musi On je ponownie zdobywać. Obecnie panuje wśród egzegetów podzielane powszechnie przekonanie o tym, że zwrot ten należy raczej tłumaczyć „JHWH, nie inni bogowie, jest Królem”⁵². Ponieważ JHWH sprawował swą władzę przez Pomazańca z rodu Dawida, święto stanowiło także okazję do wznoszenia modłów za króla, z którego osobą wiązały się ściśle losy narodu. Z tego faktu Kraus wyciągał daleko idące wnioski o celebrowaniu w czasie Święta Namiotów „królewskiego święta Syjonu”. Za punkt wyjścia bierze on Ps 132, łączący w jedno wybranie przez JHWH Syjonu i domu Dawida. Zawarte w 2 Sm 6–7 opisuje powtarzany corocznie akt kultowy przeprowadzenia Arki Przymierza na Syjon, któremu przewodniczył monarcha z dynastii Dawida. Ceremonia miała charakter państwowej demonstracji i uzmysławiała związek państwowego sanktuarium z królem. Istnienie takiego święta przyjmuje także G. von Rad, twierdzący, że celebrowano wówczas zarówno założenie sanktuarium, jak i początki monarchii. Problem istnienia dorocznego festiwalu, w czasie którego świętowano by wstąpienie na tron ziemskiego króla, pozostaje wciąż kwestią otwartą. Według Tryggve N. D. Mettingera wobec braku przekonujących dowodów mogą nań wskazywać jedynie pewne poszlaki. Podobne celebracje znane były w Egipcie, kraju Hatti i w Babilonii, wzmianek o nich brak natomiast u Kananejczyków. Na możliwość zaistnienia takiego święta wskazują także bliskie związki pomiędzy królami i świątynią. Królowie odpowiadali za świątynię, a najwyżsi kapłani pojawiają się w 1–2 Sm i 1–2 Krl na listach urzędników królewskich. Prócz tego królowie spełniali czasem obowiązki kultowe, składając ofiary (por. 2 Sm 6, 13.17; 23, 16; 24, 22-25; 1 Krl 3, 4.15; 8, 5.62; 9, 25; 10, 5; 2 Krl 16, 12) bądź wypowiadając błogosławieństwo (por. 2 Sm 6, 18; 1 Krl 8, 14.55). Mettinger odrzuca natomiast teorię Krausa, który opierając się na tekstach 2 Sm 6–7 i Ps 132 dowodzi, że „święto królewskie” było już obchodzone za czasów wczesnej

⁵² Por. J. Schreiner, *Teologia...*, dz. cyt., s. 351–354; por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 161–165; Na temat znaczenia formuły יהוה בקלך; zob. także: S. Łach, *Jahwe malak w psalmach o królowaniu Boga*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 33 (1980), s. 238–247; L. Köhler, *Jahwäh málák*, „*Vetus Testamentum*”, 3 (1953), s. 188–189; J. Ridderbos, *Jahwäh málák*, „*Vetus Testamentum*”, 4 (1954), s. 87–89.

monarchii Dawida i Salomona. Materiał na którym opiera się Kraus, jest znacznie późniejszego pochodzenia, a i on nie dostarcza przekonujących dowodów na to, że święto to istniało choćby za czasów podzielonej monarchii⁵³. Paralela JHWH-Król pojawia się w Ps 84, gdzie po skierowanej do Boga inwokacji „mój Królu” (מֶלֶךְ) (w. 4), następuje prośba za monarchę z rodu Dawida (מִשִּׁיחֶךָ) (w. 9).

Odniesienia do „widzenia Boga” można się zatem doszukiwać w konkretnych elementach obchodów dedykacji świątyni. Ich oś stanowiła uroczysta procesja wokół Arki Przymierza, gromadząca całego Izraela ze swym monarchą na czele (por. 1 Sm 6; 1 Krl 8)⁵⁴. Punktem kulminacyjnym celebracji było wprowadzenie Arki do świątyni, którą Bóg, w odpowiedzi na modlitwy uwielbienia, napełniał Swą chwałą (por. 2 Krn 5, 11-14). W wypowiedzianej wówczas przez monarchę modlitwie padały słowa „powstań JHWH”, przywołujące okrzyki, które towarzyszyły zwijaniu obozu na pustyni (por. Lb 10, 35). Końcowe błogosławieństwo „w imieniu JHWH” wieńczyło rytuał przeżyciem obecności Boga, rozjaśniającego swe oblicze nad ludem (por. 2 Sm 6, 18; 1 Krl 8, 66)⁵⁵.

Celebrując radośnie historyczne zamieszkanie Boga w świątyni na Syjonie, Izraelici uobecniali je wraz ze wszystkimi zbawczymi konsekwencjami. Stawali się świadkami objawienia JHWH-Króla, protagonisty wielkich wydarzeń w dziejach Izraela. Teofania świątynna nadawała sens i celowość całej pielgrzymce, przeistaczając ją w faktyczną drogę ku Bożemu odpoczynkowi⁵⁶. Pielgrzym przeżywał swą wędrówkę pod opieką „Wodza Izraela”, a zamieszkawszy w świątecznych szałasach stawał się członkiem wojennego obozu spod Synaju, w centrum którego znajdował się szałas JHWH, dom Boga⁵⁷.

Zbierając w całość opisy przeżyć pielgrzymów, można zauważyć, że ich wzorcem i najgłębszym źródłem jest dziejowy akt Wyjścia, który na trwałe ukształtował w Izraelitach świadomość bycia „obcym i przechodniem” przed Panem. Przez jego pryzmat autor Ps 84 postrzega drogę do sanktuarium jako doświadczenie ocalającej obecności Boga, a w samej świątyni widzi spełnienie tęsknoty za ziemią obiecaną. Przestrzeń Syjonu stanowi zaproszenie do przeżywania wspólnoty z JHWH, w którą wierny wchodzi poprzez modlitwę i obfitującą w naturalną dramaturgię celebrację Święta Namiotów.

⁵³ Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 189–190; zob. także Tryggve N. D. Mettinger, *King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite Kings*, Coniectanea biblica, Old Testament Series 8, Lund 1976, s. 304–308.

⁵⁴ Por. T. Brzegowy, *Teofania w kulcie*..., dz. cyt., s. 170–171.

⁵⁵ Tamże, s. 173–174.

⁵⁶ Por. A. Darrietort, *Droga*, STB, s. 220–221.

⁵⁷ Por. T. Brzegowy, „*Miasto Boże*”..., dz. cyt., s. 72.

Podsumowanie

Pielgrzymka jawi się bezsprzecznie jako jeden z najważniejszych aktów religijnych Izraela. Od czasów patriarchów kształtowała się ona wokół miejsc objawiania się Boga, aby w miarę uformowania się instytucji świątynnej skupić się ostatecznie i wyłącznie na wybranym przez Boga sanktuarium jerozolimskim. Choć doświadczenie to posiada wymiar osobisty i jednostkowy, jego głównym celem jest gromadzenie ludu przed JHWH, pogłębianie świadomości wspólnoty zbawionych. Służą temu związane z pielgrzymką wielkie uroczystości, wśród których pierwsze miejsce zajmuje Święto Namiotów, stanowiące prawdopodobne *Sitz im Leben* Ps 84.

W opisie przeżyć pielgrzymów wyraźnie zaznacza się zaplanowana przez psalmistę dwustopniowość, obejmująca drogę na Syjon oraz doświadczenie wewnątrz świątyni. Wędrówka ku sanktuarium w wymiarze duchowym nosi w sobie rysy osobistego *Exodusu* Izraelity, nasyconego zbawiającą i troskliwą obecnością Boga. Związane z drogą przeżycia wiernego osiągają swą pełnię w momencie kulminacyjnym pielgrzymki, jakim jest oglądanie „Boga nad bogami na Syjonie”. Pielgrzym staje się świadkiem teofanii, której ramy zewnętrzne wyznacza obszar sanktuarium, zaś przestrzeń wewnętrzną stanowią święta oraz kult. W obfitujących w dramaturgię obchodach dedykacji świątyni, które miały miejsce podczas Święta Namiotów, na nowo wkracza on w konstytuujące Izrael dzieła JHWH-Króla, gromadzącego swych czcicieli wokół tronu na Syjonie.

Sprowadzająca rzeczywistość zbawczą anamneza liturgiczna oświeca także całą pielgrzymkę, rozciągając na nią objawienie Boga Wybawiciela. Wędrówka do sanktuarium wyzwala to samo pełne mocy działanie Boga, które sprowadzała celebrowana kultyczna. Akcentując mocno akt wiary i modlitwy, autor Ps 84 odbiera doświadczeniu pielgrzymowania znamię okazjonalności, czyniąc zeń trwałą postawę egzystencjalną Izraelity. Każdego dnia, przemierzając drogi swego życia, w oddaleniu bądź bliski świątyni żywego Boga, powtarza on jako osobiste *credo* słowa Dawida: *Jesteśmy bowiem pielgrzymami przed Twoim obliczem i przechodniami, jak byli wszyscy przodkowie nasi* (1 Krn 29, 15).