

Tadeusz Brzegowy

Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym

Collectanea Theologica 67/1, 29-50

1997

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.

TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

OBRAZ KULTU BOŻEGO W PODSTAWOWYM DZIELE DEUTERONOMISTYCZNYM

I. Zarys dzieła deuteronomistycznego

Według M. Notha dzieło deuteronomistyczne obejmuje księgi od Powtórzonego Prawa po 2 Księgę Królów. Dzieło zostało stworzone wkrótce po ostatnich wydarzeniach w nim opisanych (ułaskawienie Jehojakina po śmierci Nabuchodonozora w 561 r. przed Chr., w 37 r. wygnania), a więc gdzieś w połowie VI w. i byłoby formą jakiegoś bilansu przeprowadzonego po katastrofie zburzenia Jerozolimy i uprowadzenia do Babilonii¹. Deuteronomista nie jest już tylko poprawiającym „redaktorem”, ale autorem dzieła historycznego, który przekazany przez tradycje najróżniejszy materiał zebrał i ułożył według z góry pomyślanego planu. Tak zakrojone dzieło M. Noth uważa za najstarszy monument historii ludzkiej, jaki znamy, i jedyny dla starożytnego Wschodu owoc prawdziwej historiografii².

Toczące się po dziś dzień dyskusje uczonych obracają się nie wokół samego faktu dzieła dtr, raczej powszechnie uznawanego, lecz dotyczą pracy przez niego wykonanej: czy chodzi jedynie o wstawki i przeróbki, które tylko w pewnych częściach (Sędziowie i Królowie) nabierają jakiejś organiczności, czy też chodzi raczej o jednolite i według pewnego planu wykonane dzieło historyczne³. Liczni

¹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, wyd. 3: 1967, s. 3–18.

² Tak M. Noth zaprezentował dzieło w Królewcu dnia 8 VII 1942: „Die vorliegende Untersuchung greift das in der Menschengeschichte, soweit uns bekannt, älteste und im alten Orient einzige Denkmal wirklicher Geschichtsschreibung heraus... Przedmowa do dz. cyt.); por. N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomistica*, w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 323.

³ A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, ed. 4 completamente rifatta, Paideia Editrice 1987, s. 210. Por. J. Łach, *Dzieło Deuteronomistyczne. Księgi proroków starszych*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań

egzegeci wciąż podkreślają złożoność tradycji, wiele poziomów redakcyjnych, różnorodność rewizji.

Podkreślano więc mocno, że są w historii dtr takie sekcje, które nie znają wygnania, a inne wyraźnie je zakładają jako zrealizowane⁴. To przyczyniło się do ugruntowania teorii o dwóch edycjach dzieła, z których pierwsza byłaby identyczna z dtr historią M. Notha i miałyby miejsce w czasach króla Jozjasza, a druga doszłaby do skutku podczas wygnania. Ta druga „substancjalna redakcja” zmieniłaby oryginalny ideologiczny zamysł pierwszego Dtr⁵.

Liczni uczeni opowiedzieli się za kilkoma kolejnymi redakcjami i odpowiadającymi im warstwami (kapłańska, prorocka i lewicka A. Jepsena⁶, czy historyczna, prorocka, nomistyczna R. Smenda⁷).

Współczesny egzegeta niemiecki Rolf Rendtorff, autor dobrze przyjętego wstępu do ST⁸, podkreśla fakt, że deuteronomistyczna szkoła jest dobrze widoczna przez swe rewizje na wielu obszarach literackich ST, jak Pentateuch, księgi prorockie czy Psalmy. Dlatego i dtr historię trzeba rozważać w tym historycznym kontekście⁹. Od tego ruchu nie można oczywiście odrywać samej Księgi Deuteronomium, która prezentuje finalny produkt dłuższego teologicznego rozwoju. Dlatego też jakieś sformułowania „deuteronomistyczne” poza Pwt nie muszą być czasowo od niego późniejsze, ani literacko od niego zależne. Możemy śmiało przyjąć istnienie elementów „predeuteronomistycznych” poza Księgą Powtórzonego Prawa. To wiąże się

– Warszawa 1973, t. 2, s. 254–316; J.K. Pytel, *Księgi w opracowaniu deuteronomistycznym*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań: Pallottinum 1990, s. 170–205.

⁴ S. Garofalo, *Il Libro dei Re (La Sacra Bibbia)*, Torino – Roma: Marietti 1951, s. 11.

⁵ R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Suppl. Series 18), Sheffield 1981. Jest to kontynuacja i rozwinięcie tezy F.M. Crossa, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, w: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Mass. 1973, s. 274–89. Por. T.R. Hobbs, *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Waco Texas: Word Books Publ. 1985, s. XIII.

⁶ A. Jepsen, *Die Quellen des Knigsbuches*, Halle 1956, s. 106.

⁷ R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, w: *Probleme biblischer Theologie*. FSG. von Rad, Mnchen 1971, s. 494–509.

⁸ R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, cytujemy wyd. ang. Philadelphia 1986.

⁹ Tamże, s. 185 n.

z kwestią datacji. Jest dość powszechnie przyjmowane, że Pwt odzwierciedla zwyczaje Królestwa Izraela z końcowej fazy jego istnienia, co podsuwają pokrewieństwa choćby z Księgą Ozeasza. Wobec tego początków ruchu dtr trzeba by się doszukiwać nie dopiero za Jozjasza, lecz za Ezechiasza i Manassesza. Zaś księgą „odnalezioną” za króla Jozjasza mogła być dtr historia¹⁰.

W najświeższym sformułowaniu E. Würthweina¹¹ powstanie dzieła dtr przedstawia się tak: w czasie niewoli, gdy utracone zostało państwo i kontrolę nad krajem przejęła obca potęga, zrodziła się pilna potrzeba uobecnienia historii dla obudzenia i utrzymania świadomości narodu: czym i kim jesteśmy. Dla odpowiedzi na to pytanie najodpowiedniejszy był materiał historyczny od Salomona do końca Królestwa Judy. Roczniki królewskie dawały związałą odpowiedź na pytanie o to, z czego wywodzi się ubezwłasnowolniony naród. Z deuteronomicznego myślenia nasuwał się osąd królów, który, z judejskiego punktu patrzenia, dla królów Północy wypadł w każdym przypadku negatywnie. To była właściwa historia deuteronomistyczna. Prorocki wydawca tej historii (DtrP) poszerzył ją o różne tradycje prorockie, jak choćby związane z Eliaszem i Elizeuszem. Liczne odniesienia do Prawa są zasługą trzeciego wydawcy nomisty (DtrN). To opracowanie królów poprzedzono historią Saula i Dawida (1–2 Sm). Dla czasów przedkrólewskich nie było żadnych materiałów pisanych. Tu młodszy deuteronomiści stworzyli, przy użyciu starych podań, kompozycję, w którą włożyli to, co w okresie biedy było najważniejsze: nawrócenie do Jahwe. Na koniec stworzyli idealny obraz początku: z pragnienia stania się panami kraju opanowanego przez obcych wyprowadzili obraz-marzenie o idealnym początku Joz 1 – 11. Tak więc najmłodsze materiały znalazły się na samym początku dzieła.

Gdy chodzi o zakończenie dtr historii, to najpierw uderza brak teologicznej interpretacji przy okazji zburzenia Jerozolimy i wygnania Judejczyków, a więc w takich okolicznościach, w jakich Dtr nigdy z nich nie rezygnował¹². Dalej podniesiono, że Dtr jest zafascynowany postacią Jozjasza, jego osobie i reformie poświęcił najbardziej deuteronomistyczne rozdziały 2 Krl 22 – 23, że po śmierci

¹⁰ Tamże s. 186.

¹¹ E. Würthwein, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (ZAW Beih 227), Berlin – New York 1994, s. 2–10.

¹² Zob. niżej.

Jozjasza zanika styl dtr, że dla króla Jozakima, następcy Jozjasza, po raz ostatni zacytowano Roczniki Królestwa Judy (2 Krl 22,20).

Pewne światło w tej kwestii rzuca charakterystyka Samarytan w 2 Krl 17, którą niewątpliwie należy przypisać Deuteronomiście¹³. Pierwsza część (ww. 7–23) opisuje niewierność Izraela (Północnego) i jego upadek. Natomiast druga część (ww. 24–40) zawiera wykład Deuteronomisty o mieszkańcach Izraela po roku 722. Według niego cała ludność Izraela została deportowana z kraju (17,23), „usunięta sprzed oczu” bardzo zagniewanego Jahwe (17,18). Wszyscy, którzy teraz zamieszkują tereny Królestwa Izraela, są pogańskimi bałwochwalcami. Taki punkt widzenia różni się zasadniczo od spojrzenia proroków epoki wygnania Jeremiasza czy Ezechiela. Ezechiel mówi o przyszłym połączeniu dwóch gałęzi, Judy i Efraima, w jedno drzewo (Ez 37,15–22). Według Jeremiasza reszta oczyszczona przez niewolę powróci do ojczyzny i osiedli się na Górach Efraima (Jr 3,6–13.19–25; 31 *passim*). Zatem ponieważ sprawa grzesznego zachowania Izraelitów nie jest aktualna dla autorów wygnańczych i powygnańczych, zburzenie Jerozolimy w roku 586 stanowi *terminus ad quem* dla polemisty 2 Krl 17.

W tym późnym przedwygnańczym okresie judejskim najlepszym momentem na takie zainteresowanie królestwem Efraima i jego mieszkańcami są rządy Jozjasza. Ukazany jako prawdziwy *David redivivus*, Jozasz wyrusza do prowincji asyryjskiej Samerina, aby zburzyć ołtarz w Betel i oczyścić inne miasta Efraima z sanktuariów (*bāmôt*) (2 Krl 23,15–19). Kapłani, którzy w tych sanktuariach posługiwali, zostają zabici (w. 20), jak się zabijało pogańskich kapłanów, objętych deuteronomicznym prawem cheremu. W gorliwej akcji Jozjasza można zobaczyć pretensję domu Dawidowego do bycia prawdziwym dziedzicem, a więc i stróżem terytorium upadłego królestwa. Polemika w 2 Krl 17,34–40 podpira takie pretensje. Izraelscy wygnańcy, przez swoją nieustanną idolatrię, utracili wszelkie prawa do swego dawnego dziedzictwa. Nasz historyk, który niewątpliwie jest identyczny z Deuteronomistą, odmawia im wszelkiej legalności; ich wygnanie jest dowodem ich odrzucenia¹⁴.

¹³ Por. J. Gray, *I & II Kings. A Commentary (The Old Testament Library)*, London 1970, s. 646–656.

¹⁴ M. Cogan, *Israel in Exile – the View of Josianic Historian*, JBL 97 (1978) s. 40–44.

Nasuwa się więc wniosek, że Deuteronomista sporządził swoje dzieło ok. 600 r., wkrótce po śmierci Jozjasza, zanim nie zgaśł czar jego postaci i dzieła¹⁵. Dlatego też wydaje się, że rzeczywistym zakończeniem i konkluzją dzieła było opowiadanie o reformie Jozjasza w 2 Krl 22 – 23, kompozycja własna Dtr i prawdziwe podsumowanie historii kultu Izraela i Judy. Dalsze rozdziały były późniejszym dodatkiem, zrobionym zasadniczo według tego samego schematu, ale też w różniącej się formie.

Skoro pierwotna historia dtr obejmowała materiał od Salomona do Jozjasza, to jej obramowanie stanowi z jednej strony założenie jerozolimskiego sanktuarium przez zbudowanie i poświęcenie Świątyni (1 Krl 6–9), a z drugiej wysilek reformatora Jozjasza, by Jerozolimie przywrócić należne jej miejsce (2 Krl 22–23). W środku znajdują się inicjatywy Jeroboama I skierowane przeciw Jerozolimie (1 Krl 12), kontynuowane przez wszystkich królów Izraela, naśladujących Jeroboama w jego „grzechu”, jak też przez większość królów Judy, tolerujących czy wprost popierających sanktuaria na „wyzynach”. Już z tego prostego spostrzeżenia wynika, że problematyka kultowa jest dla dtr historii tematem zasadniczym.

Jest godne zauważenia, że w pierwszej z tych dwóch liturgii Salomon cytuje starożytną i czcigodną Księgę Sprawieliwego, mówiącą o mieszkaniu Boga w chmurze, a w drugiej liturgii uroczysta i publiczna lektura Księgi Prawa stanowi jej prawdziwy rdzeń.

II. Teologiczne zamierzenia Deuteronomisty

Autor Księgi Królów rozpina swój materiał historyczny na pewnej redakcyjnej ramie, która też ma jakąś redakcyjną tradycję. Wyróżnia się ona specyficznym językiem, zestawem idei i przesłań, pozostających niejednokrotnie w rozdzwiku z materiałem źródłowym. Ta kompozycyjna tradycja jest tak doniosła dla całości dzieła, że bez niej nie można sobie wyobrazić żadnej wersji dzieła, bez niej po prostu całe dzieło upada¹⁶.

¹⁵ N.H. Snaith, R.W. Sockman, R. Calkins, *The First and Second Books of Kings and Chronicles* [etc.], w: *Interpreter's Bible*, ed. G. Buttrick, vol. 3, New York – Nashville: Abingdon Press 1954, s. 3.

¹⁶ E. Ben Zwi, *Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I – II Kings*, ZAW 105 (1993) s. 334 (331–351).

Księga Królów jest księgą królewską, tzn. księga składa się z serii opowiadań o czynach różnych królów. Te zaś opowiadania są zawsze wkładane w schematyczne obramowanie, które poddaje ocenie każdego króla. Poszczególni królowie są osądzani na podstawie kryterium teologicznego: czy zezwalali, czy sprzyjali kultom poza Świątynią jerozolimską. Ten osąd jest zawsze zamieszczony na początku, w proemium historii danego króla. W przypadku Roboama I wygląda to następująco:

„W Judzie zaczął królować syn Salomona, Roboam. Miał on czterdzieści jeden lat, kiedy zaczął panować i siedemnaście lat królował w Jerozolimie, mieście, które Jahwe wybrał ze wszystkich pokoleń Izraela, aby tam umieścić swoje imię. Jego matce było na imię Naama, Ammonitka. Juda też czynił to, co jest złe w oczach Jahwe. Wskutek tego drażnili go bardziej, niż to czynili jego przodkowie swoimi grzechami, jakie popełniali. Bo i oni sobie zbudowali wyżyny i stele i aszery przy ołtarzach na każdym wzgórzu wyniosłym i pod każdym zielonym drzewem. Zaczął się również w kraju nierząd sakralny. Postępowali według wszelkich obrzydliwości pogan, których Jahwe wypędził sprzed Izraelitów” (1 Krl 14,21–24).

Według tego kryterium są potępieni wszyscy królowie Samarii¹⁷, a w Judzie prawie wszyscy, choćby częściowo. Spośród królów judzkich wychwalany bez zastrzeżeń jest tylko Jozjasz (2 Krl 22,2) oraz Ezechiasz (2 Krl 18,3 ale por. 20,18). Przesłanie jest takie, że los królestwa zależy od tego czy król postępuje zgodnie z deuteromicznymi wymogami kultowymi. Postawa ta decyduje o losie królestwa, gdyż dla „oczu” Jahwe tylko czysty kult deuteronomiczny jest do przyjęcia¹⁸.

Dla interpretacji historii Deuteronomista we wszystkich ważniejszych punktach rozwoju wypadków wkłada mowę w usta jakiegoś wielkiego bohatera, który stara się naświetlić bieg historii.

¹⁷ W niniejszym opracowaniu pomijamy sytuację religijną Królestwa Izraela. W tej kwestii zobacz: T. B r z e g o w y, *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, w: RBL 30 (1977) s. 227–237; tenże, *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, w: *Studium Scripturae anima theologiae. Księga Pamiątkowa ku czci Ks. prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 21–32; tenże, *Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult*, w: *Dzieci jednego Boga*, red. W. C h r o s t o w s k i, Warszawa: ATK 1991, s. 95–127; tenże, *Jeroboam I – fundator Królestwa Izraela*, SThV 33 (1995) nr 1 s. 17–42.

¹⁸ B e n Z w i, jw. s. 334 n.

W czasach monarchii pierwszym takim momentem było zbudowanie Świątyni (1 Krl 8). I wtedy Deuteronomista wkłada w usta Salomona wielką mowę dedykacyjną¹⁹. Ile razy zaś brakuje wybitnej osobistości albo sytuacja nie pozwala na wygłoszenie mowy, wtedy rolę tę wypełniają refleksje osobiste autora. W okresie monarchii taką refleksją jest opatrzone wydarzenie upadku Królestwa Samarii (2 Krl 17,7–23). Jest zresztą dość ciekawe, że Deuteronomista nie wprowadził w tym miejscu jakiejś programowej mowy. Następujące w rozdz. 18 nn opowiadania o Izajaszu dostarczyłyby odpowiedniego mówcy w postaci proroka Izajasza, ale Deuteronomista nie skorzystał z tego, by włożyć mowę w usta historycznej postaci. Z wiadomych sobie powodów wprowadził własne rozważanie, które Otto Plöger²⁰ nazwał „ein grosses Referat” o całym okresie Królestwa Efraima.

Tak więc widać, że od poświęcenia Świątyni za Salomona aż po klęskę Samarii nie skomponował Deuteronomista żadnej mowy, choć nie brakło w tym dość długim okresie okazji do takich podsumowań, jak choćby podział królestwa za następcy Salomona, Roboama. Prawdopodobnie zadowolili się tutaj Deuteronomista wypowiedziami proroków, jak choćby wystąpieniem Achiasza z Szilo w 1 Krl 11,29nn, czy też męża Bożego Szemejasza w 1 Krl 12,12nn. Te wystąpienia prorockie zresztą są rozsiane tu i tam w całej historii monarchii izraelskiej z wielkimi cyklami Eliasza i Elizeusza na czele. Ich słowa czyniły zbędnymi tworzenie jakichś mów programowych. Warto zauważyć, że w wykładzie zrobionym po upadku Samarii Deuteronomista aż dwa razy wspomina – w ramach słowa Bożego – wspólnotę proroków (ww. 13 i 23) do tego stopnia, że cały ten wykład możemy uznać za streszczenie prorockiego przepowiadania. Tak więc możemy tu widzieć mowę nie wprost całego przedwygnańczego profetyzmu uczynioną ustami Deuteronomisty²¹.

Wymowa teologiczna tych mów i tych refleksji, jak również wielu wystąpień prorockich jest taka sama jak w redakcyjnych obramowaniach królów. Losy Izraela zależą od jego postępowania

¹⁹ Krytyka literacka wyróżnia i tu dwie warstwy redakcyjne. Pierwsza pochodzi z czasów Jozjasza: ww. 23b–24.26.28–30a.31–36.44–45; druga warstwa byłaby z okresu niewoli: ww. 25.27.30b.37–43.46–53. Por. J. G r a y, *Kings*, s. 913.

²⁰ O. P l ö g e r, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*, w: *Festschrift G. Dehn*, Neukirchen 1957, s. 37 (35–49).

²¹ *Tamże*, s. 37.

religijnego, a właściwie od jego poprawności w dziedzinie kultowej. Niewierność w tej dziedzinie oznacza złamanie przymierza i sprowadza na Izraela nieszczęście.

III. Miejsce święte

Podstawowym dogmatem w deuteronomistycznej historii jest wybranie Jerozolimy na sanktuarium Izraela. Myśl ta jest obecna w cytowanej wyżej ocenie króla Roboama (1 krl 14,21) i wielokrotnie w modlitwie dedykacyjnej Salomona (1 Krl 8,16.44.48)²². W miejscach tych jest odniesienie do deuteronomicznego prawa o jedności miejsca kultu: „Ofiary twoje będziesz składał tylko na jednym miejscu, które sobie wybrał Jahwe” (Pwt 12,14). W formie nieco rozszerzonej ta formuła ma brzmienie: „miejsce, które wybrał sobie Jahwe, aby tam osadzić (l^śšakkēn) swoje imię” (12,11; 14,23 etc.), albo jeszcze: „miejsce, które Jahwe wybrał sobie, aby tam położyć (lāšûm) swoje imię” (12,21;14,24). Niekiedy występuje poszerzenie „w jednym z twych pokoleń” (12,14).

Jest to zasada nowa, specyficzna dla Deuteronomium, gdyż w innych tradycjach Pięcioksięgu idea jedności kultu jest nieznana. Tam każdy ojciec rodziny sprawował kult w swoim sanktuarium rodzinnym.

Zbudowanie w Jerozolimie Świątyni uważa Deuteronomista za punkt zwrotny w historii Izraela. Świadczy o tym chociażby dokładne zadatowanie tego wydarzenia:

„Roku 480 po wyjściu Izraelitów z Egiptu, w drugim miesiącu czwartego roku panowania Salomona nad Izraelem, rozpoczął on budowę domu Jahwe” (1 Krl 6,1). Ta okrągła liczba wiąże budowę Świątyni z uwolnieniem Izraela z niewoli egipskiej (i zbudowaniem Przybytku na pustyni). Dla wydawców powygnańczych liczba ta mogła też wskazywać na okres od czwartego roku panowania Salomona do powrotu z wygnania Zorobabela i założenia przezeń fundamentów drugiej Świątyni (520 r. przed Chr.)²³. W ten sposób budowa Świątyni stała się punktem centralnym historii Izraela od Wyjścia z Egiptu aż do powrotu z niewoli. Zbudowanie Świątyni jawi się jako szczyt, od którego zaczyna się schyłek, spowodowany

²² Nadto 1 Krl 11,13.32.36; 2 Krl 21,7; 23,27.

²³ Por. C. S c h e d l, *Historia Starego Testamentu*, tłum. S. Stańczyk, Tuchów 1995, t. 3, s. 323–326.

grzechami królów, i przypomina warunki obecności Imienia Jahwe pośrodku Jego ludu²⁴.

Dawidowy plan zbudowania w Jerozolimie solidnej świątyni nie mógł zostać zrealizowany za jego życia z powodu braku akceptacji dla tego planu ze strony Jahwe (2 Sm 7). Dzieło Salomona zostało natomiast pojęte i ukazane jako realizacja woli jego ojca (1 Krl 5,17nn)²⁵.

Po ukończeniu dzieła budowy Salomon uroczystie dedykował Świątynię Bogu (1 Krl 8). W dniu dedykacji Chwała Pańska (*k'ôd Jahwe*) napęłniła Świątynię, czyniąc z niej prawdziwe mieszkanie Boga (ww. 10–11). Salomon wypowiedział poetycką mowę, której autentyczność utrzymują nawet najsurowsi krytycy: „Jahwe powiedział, że będzie mieszkać w ciemnej chmurze...” (8,12)²⁶. Następnie Salomon zaprezentował Bogu Świątynię, którą zbudował „na podporę Jego tronu na wieki” (w. 13). Zarówno ustawienie w miejscu najświętszym Arki jak i napęlnienie domu przez Chwałę Boga ukazują Świątynię jako spadkobierczynię i przedłużenie sanktuarium okresu pustyni, Mieszkania. Jednakże w 1 Krl 8 mamy starszą tradycję niż kapłańska w sposobie operowania pojęciami chwały i obłoku. Te dwa pojęcia wprawdzie tu występują razem ale samodzielnie w równy sposób ukazując jak i ukrywając tajemniczą obecność Boga. W tym starym świadectwie Świątynia jest pojmowana jako dom, mieszkanie Boga, jako miejsce Jego obecności oddającej się niejako do dyspozycji Izraela.

Gdy w mowie dedykacyjnej Salomon określił świątynię jako *b't z' bûl* i *māqôn l'sib'tkā*, tzn. „dom królewski i podporę twego tronu

²⁴ J. Delorme, J. Briand, *Les premiers livres prophétiques*, w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, red. H. Cazelles, Paris 1973, s. 249.

²⁵ Wszystko przemawia za tym, że podstawowy opis 1 Krl 6 pochodzi z epoki planowania budowy i że został on odnaleziony w archiwach Świątyni i jako taki włączony do Roczników Salomona. M. Noth, *Könige 1. I. Könige 1–16* (BKAT 9,1), Neukirchen–Vluyn 1968, s. 102–106; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen wyd. 3. 1964, s. 387; M.J. Myers, *II Chronicles. Introduction, Translation and Notes* (*The Anchor Bible 13*), Garden City, New York 1965, s. 16.

²⁶ Septuaginta zamieszcza po w. 13 uwagę, że wyrocznia jest zapisana w „Księdze pieśni”. Tytuł ten przełożony na hebrajski brzmiałby *sefer hašir*, ale wydaje się pewnym, że nastąpiło tu przestawienie dwóch spółgłosek ostatniego wyrazu i tytuł oryginalnie brzmiał *sefer hajāsār*, tzn. „Księga Sprawiedliwego”, cytowana nadto w Joz 10,13 i 2 Sm 1,18. Zob. M. Noth, *Könige 1. I. Könige 1–16* (BKAT 9,1), Neukirchen–Vluyn 1968, s. 172 n i 181.

(lub zamieszkania)” (w. 13)²⁷, to w dalszym ciągu Deuteronomista koryguje to ujęcie, dokonując pewnej refleksji nad obecnością Boga w miejscu świętym. W wierszu 27, który jest dziełem Deuteronomisty albo jeszcze późniejszego interpolatora²⁸, prawdę o „mieszkaniu” Boga na ziemi postawiono pod znakiem zapytania: „Czy jednak naprawdę zamieszka (albo: zasiądzie na tronie, *jēšēb*) Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ten oto dom, który zbudowałem”. W dalszym ciągu mowy dedykacyjnej to ujęcie mieszkania zostaje skorygowane przez wielokrotne podkreślenia, że miejscem tronu Jahwe, a więc i Jego mieszkania, jest niebo.

„Niechaj twoje oczy będą otwarte na ten dom we dnie i w nocy i na to miejsce, o którym powiedziałeś „Tam będzie moje imię”, aby wysłuchać modlitwę, którą twój sługa zanosí na tym miejscu. Dlatego wysłuchaj błagania twego sługi i twego ludu Izraela, ilekroć modlić się będzie na tym miejscu. Ty zaś wysłuchaj w miejscu twojego mieszkania (albo: tronowania *m'qôm šibt'kā*) w niebie. Nie tylko wysłuchaj, ale i przebacź!” (ww. 29–30).

„... kiedy Twój lud... wyciągnie ręce w kierunku tego domu, Ty usłysz w niebie, miejscu twojego tronowania!” (ww. 38n).

„Kiedy Twój lud wyruszy do walki... i będzie się modlić do ciebie, zwracając się ku wybranemu przez Ciebie miastu i domowi, który zbudowałem dla twego imienia, wówczas wysłuchaj w niebie ich modlitwę...” (ww. 44n).

Ponieważ imię w hebrajskiej mentalności jest przedłużeniem osobowości, obecność Imienia Bożego w Świątyni oznacza obecność samego Jahwe i to obecność aktywną i zbawczą²⁹. Świątynia jest miejscem, gdzie Jahwe może być wzywany, miejscem na które On zwraca szczególną uwagę, gdy wierny tam się modli. Dla Deuteronomisty sanktuarium jest przede wszystkim miejscem modlitwy. Autor wytycza wyraźną granicę między budowlą zbudowaną ludzkimi rękami, a niebem jako miejscem tronowania Jahwe. W odróżnieniu od świątyni, która została dana ludziom jako miejsce modlitwy, jako miejsce gdzie jest Imię Jahwe, niebo jest miejscem, gdzie Jahwe

²⁷ Przekład i sens tego trudnego wyrażenia objaśniono w: T. Brzegowy, «Miasto Boże w Psalmach», Kraków: PTT 1989, s. 192n.

²⁸ M. N o t h, *Könige*, Neukirchen-Vluyn 1968, s. 148 n.

²⁹ R. de V a u x, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Festschrift L. Rost*, Berlin 1967, s. 226.

tronuje, gdzie mieszka i skąd wysłuchuje modlitwy wiernego. Nie świątynia, lecz niebo jest miejscem Bożego mieszkania³⁰.

Jest w ten sposób podkreślona transcendencja i niedostępność Boga. Jednak to dojście do Jahwe tak ograniczone, zostało zarazem otwarte. Dawne ujęcie miejsca tronowania i zamieszkania mogło się przerodzić w ograniczenie działania i związanie Jahwe z konkretnym miejscem³¹. Skoro teraz tylko Imię Jahwe jest w świątyni, gdy On sam tronuje w niebie i stamtąd wysłuchuje modlitw, to stwierdza się, że nie jest już wcale konieczna obecność w Świątyni jerozolimskiej, aby zostać wysłuchanym. W tym ujęciu Świątynia jerozolimska zostaje pokazana Izraelowi raczej jako miejsce, ku któremu należy się zwracać, aby zostać wysłuchanym. A więc pomimo wypędzenia Izraelitów z ziemi zbawienia i pomimo zburzenia Świątyni, panowanie Jahwe nie doznało żadnego uszczerbku, a Syjon jest miejscem, ku któremu należy się zwracać w modlitwie i oczekiwać wysłuchania.

Salomon zadbał o to, aby dedykacja odbyła się w ramach wielkiego zgromadzenia narodowego i specjalnie wezwał do Jerozolimy na tę okoliczność starszyznę wszystkich pokoleń (8,1–15), przez co podkreślił ogólnonarodowy charakter tego aktu. Budowniczy pokazał wyraźnie, że dedykowana Świątynia nie jest kaplicą pałacową, lecz sanktuarium narodu. Tę samą myśl wyraził wielokrotnie w następującej modlitwie (8,22–53). Świątynia jest czymś ważniejszym od pałacu królewskiego i cieszy się w stosunku do niego autonomią. Syjon staje się sanktuarium ludu przymierza, gdzie naród i król oddają cześć jednemu Bogu. Salomon uroczyście przeniósł i zainstalował w Miejsu Najświętszym Arkę Przymierza, przez co podkreślił esencjalną jedność tego sanktuarium z sanktuarium z czasów wędrówki po pustyni i amfiktionii. Od teraz Syjon staje się dla Izraela nowym Synajem³².

³⁰ M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahves*, w: *Ugarit-Forschungen*, Bd. 2, Neukirchen 1970, s. 150 n.

³¹ Por. polemikę proroków Mi 3,11n i Jr 7,4; 14,21 z nieuzasadnioną wiarą w absolutną obecność Jahwe na Syjonie i płynące stąd bezpieczeństwo.

³² Dla teologii Jerozolimy zob. szerzej T. Brzegowy, *«Miasto Boże»* w Psalmach, Kraków 1989.

IV. Pozycja króla w kulcie

Dla Deuteronomisty Świątynia jerozolimska była centrum kultu jahwistycznego *par excellence*. Tymczasem to sanktuarium było dziełem królewskim. To król Dawid ufundował pierwszy ołtarz jahwistyczny w Jerozolimie (2 Sm 24,25) i on jako pierwszy powziął plan wzniesienia w Jerozolimie świątyni (2 Sm 7,2–3). Tę Świątynię zbudował Salomon tuż koło swojego królewskiego pałacu i urządził jej uroczystą dedykację (1 Krl 5 – 8). Jest warte zauważenia, że Świątynia została zbudowana po pałacu, dzieliła z nim dziedziniec i była z pałacem połączona prywatnym przejściem. Dla wielu uczonych dało to asumpt do twierdzenia, że świątynia była po prostu kaplicą pałacową Dawidydów.

Królowie, choć nie byli kapłanami, spełniali, zwłaszcza w początkowym okresie monarchii, wszystkie te funkcje, które ustanowieni przez nich kapłani uważali zwyczajnie za swoje wyłączne prawo³³. Monopol kapłański wykluczał niższych, a nie wyżej postawionych.

Bogato udokumentowana jest kultowa aktywność Salomona. Na rozpoczęcie swych rządów składał ofiary w sławnym sanktuarium Gibeonu (1 Krl 3,4) i po powrocie do Jerozolimy złożył ofiary przed Arką (1 Krl 3,15). Potem złożył ofiary w dedykowanej Świątyni (1 Krl 8,5.62–64; 9,25). Jeroboam przystąpił do ołtarza i składał ofiary w podobnych okolicznościach w Betel (1 Krl 12,32–13,1). Achaz, po zbudowaniu ołtarza według jego poleceń, spełnił przy nim wszystkie praktyki zastrzeżone dla kapłanów: „Kiedy król przybył z Damaszku i ujrzał ołtarz, zbliżył się do ołtarza i przystąpił do niego. Złożył całopalenie i swoją ofiarę pokarmową, wylał ofiarę płynną, a krwią swych ofiar wspólnotowych skropił ołtarz” (2 Krl 16,12–13). To dowodzi, że w okresie monarchii żaden ryt kapłański nie był niedozwolony dla królów jako panów sanktuarium. Przy okazji dedykacji sanktuarium Salomon uroczystie błogosławił lud (1 Krl 8,14–21), co było prerogatywą ściśle kapłańską (Lb 6,22–27).

Królowie są najwyższymi zwierzchnikami sprawowanego tutaj państwowego kultu Izraela. Król jest władny zmieniać i reorganizować kult. Kapłan Uriasz wprowadza w życie modyfikacje, które podjął król Achaz (2 Krl 16,10–18). Joasz publikuje zarządzenia odnoszące się do Świątyni (2 Krl 12,5–9). Kult jerozolimski, mocno

³³ P.P. Z e r a f a, *Il sacerdozio nell' Antico Testamento*, Sacra Doctrina 15 (1970) s. 631.

zarażony synkretyzmem, jest reformowany przez Ezechiasza (2 Krl 18,4,22). Ten kult musiał ulec dalszej kananeizacji za bezbożnych królów Achaza i Manasses (2 Krl 21,3nn), aby doczekać się nowej gruntownej reformy i oczyszczenia za króla Jozjasza (2 Krl 23).

We wszystkich tych przypadkach obserwujemy królów na Syjonie jako pełnoprawnych zwierzchników kultu sprawowanego w sanktuarium królewskim.

V. Kapłaństwo

Myślenie deuteronomistyczne jest zdominowane dążnością do socjalnej kontroli, jaka charakteryzuje kodeks deuteronomiczny. Ten kierunek podporządkowuje proroków i wszelki potencjalny autorytet i siłę społeczną ideologii (czy teologii) ruchu: to oznacza zupełne podporządkowanie się deuteronomicznemu rozporządzeniom. Wystarczy zobaczyć regulacje dotyczące króla w Pwt 17,14–20 i uregulowania dotyczące lokalnej autonomii w 13,13–19. Jest oczywiste, że według Kodeksu Deuteronomicznego żaden kapłan nie mógł służyć Jahwe jak tylko z zachowaniem deuteronomicznych uregulowań kultowych (jak choćby centralizacja kultu)³⁴.

Jest jasne, że w czasach królewskich w Izraelu było wielu kapłanów rozsiansych po całym kraju. Ale ponieważ Deuteronomista tylko jerozolimskie sanktuarium uważał za legalne, jego informacje koncentrują się na kapłaństwie Jerozolimy. Ponieważ Świątynia była centrum życia religijnego narodu, tylko jej kapłani uczestniczyli w aktywny sposób w historii opowiadanej w tych księgach³⁵.

Sporo światła na kondycję kapłaństwa rzuca nam obszerne opowiadanie Deuteronomisty o poczynaniach reformatorskich Jozjasza. Kiedy król rozpoczynał swą reformę, to na samym początku przystąpił do eliminacji pogańskich kultów w Jerozolimie i w całej Judzie (2 Krl 23,4–7) łącznie z ich pogańskimi kapłanami, na-

³⁴ Ben Zwi, jw. s. 336, n. 10.

³⁵ Zob. szerzej A. Jankowski, OSB, „Istotne cechy kapłaństwa Starego Przymierza”, w: K. Romanuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków, 1972 (2 wyd. 1994), s. 13–17; J. Homerski, *Ideal kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, AT 1986, z. 1, s. 3–12; tenże, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, RT 41 (1994) z. 1 s. 15–30; H. Langhammer, *Stary Testament o kapłaństwie i o kapłanach*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek. Kraków 1993, s. 168–182; R. Pindel, *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992.

zwanymi *k'mārîm* w 2 Krl 23,5. Jak dotąd wszystko w porządku, gdy chodzi o Jahwistów i jahwistycznych kapłanów. Ale kiedy zaczął dalej działać w kierunku centralizacji kultu w duchu Deuteronomium (2 Krl 23,8a.9), musiał usunąć wszystkich kapłanów okolicznych sanktuariów Judy, ołtarze poddał rytualnej profanacji, samych zaś kapłanów przeniósł do stolicy. Gorszy obrót przybrała sprawa w odniesieniu do kapłanów Królestwa Północnego, którzy zamiast być skierowanymi do Jerozolimy, zostają wszyscy skazani na śmierć (2 Krl 23,15.19n). Akcja oczyszczająca w Judzie pokryła całe jej terytorium, „od Geba do Beerszeby” (2 Krl 23,8), natomiast w Królestwie Północnym sięgnęła aż po Górną Galileę³⁶.

Opowiadania dotyczące okresu monarchii zawarte w 1–2 Krl nie czynią ani jednej wzmianki o lewitach jako klasie odrębnej od kapłanów.

Według kodeksu deuteronomicznego wszyscy funkcjonujący kapłani są domyślnie lewitami; wszyscy funkcjonujący kapłani są przy jedynym funkcjonującym sanktuarium, a jego kapłani są lewickimi kapłanami (Pwt 17,9) albo po prostu lewitami (Pwt 18,6). W Kodeksie D termin „lewita” ma jeszcze czysto etniczne, pokoleniowe znaczenie, a termin „kapłan” ma znaczenie funkcyjne. Tak więc określenie złożone z dwóch członów oznacza kapłana potencjalnego czy rzeczywistego, który należy do potomstwa Lewiego. To złożone określenie nie jest stare i należy raczej do późnego stadium deuteronomicznej redakcji³⁷.

Najlepiej to widzieć w Pwt 18,1–8: wszyscy lewici są potencjalnie kapłanami, nawet jeśli aktualnie nie funkcjonują jako kapłani. Pwt 18,1 postanawia: „Wszyscy kapłani–lewici, całe pokolenie Lewiego... żywić się będą z ofiar spalanych ku czci Pana”. Tekst ma na myśli tych lewitów, którzy trudnią się składaniem ofiar, bo tylko ci mogą mieć udział w darach ofiarnych, ale tekst wskazuje również, że każdy członek pokolenia lewickiego powinien mieć prawo to robić i mieć udział w ofiarach, choćby aktualnie nie wykonywał tego prawa³⁸. Autor tego prawa rozumuje tak: lewici nie mają działu wśród synów Izraela (w. 1) i dlatego mają prawo żyć z darów ofiarnych. Każdy lewita, gdziekolwiek by mieszkał w Izraelu, ma prawo być kap-

³⁶ A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Analecta Biblica 35), Rome: PIB 1969, s. 134 n.

³⁷ Cody, jw. s. 129.

³⁸ Cody, jw. s. 131.

łanem, ma prawo udać się do centralnego sanktuarium i tam sprawować kult ku czci imienia Jahwe (ww. 6–8), mając oczywiście udział w prawach kapłańskich (ww. 3n).

W całości jednak obraz ten nie jest całkiem jasny i na pewno trudny do zrealizowania. Skoro pierwszorzędną troską kodeksu D jest jedyność wybranego sanktuarium jerozolimskiego, to jasne jest, że to sanktuarium nie było w stanie dać wszystkim członkom pokolenia Lewiego odpowiedniego zatrudnienia. Dlatego też kodeks na innych miejscach poleca lewitów, żyjących pośród innych pokoleń, ich szczodroblewości i wylicza ich wśród ubogich klas społecznych obok wdów, sierot i przybyszów (Pwt 12,12.18.19; 14,27.29; 16,11.14; 26,11–13). Innymi słowy, z delegalizacją sanktuariów poza Jerozolimą, nie wszyscy synowie Lewiego mogli *de facto* funkcjonować jako kapłani. Ale *de iure* byli kapłanami i kiedy mieli sposobność uczestniczyć w Jerozolimie w liturgii Świątyni, to mieli do tego prawo, i byli wynagradzani na równi z lewitami, którzy tworzyli personel Świątyni (18,6–7)³⁹.

Bardzo niewiele wiemy o hierarchicznych stopniach kapłaństwa przedwygnańczego. Księgi Królów (2 Krl 12,11; 22,4.8; 23,4) cztery razy mówią o „najwyższym kapłanie” (*kōhēn haggādōl*), ale wydaje się, że te wzmianki są zasługą późniejszego opracowania redakcyjnego⁴⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że musiał być w Jerozolimie jakiś kapłan odpowiedzialny za całość służby Bożej, choć nazywa się po prostu „kapłanem” (*hakkōhēn*): 1 Krl 4,2; 2 krl 11, 9nn; 12,8; 16,10nn; 22,12.14. Termin „zwierzchnik kapłanów” (*kōhēn hārō's*) pojawia się tylko raz dla okresu przedwygnańczego w 2 Krl 25,18.

Po zdobyciu przez Dawida Jerozolimy przybył tu z Dawidem Abiatar, jedyny ocalały z lewickich kapłanów sanktuarium Nob (1 Sm 22,20–23). Ale w tym samym czasie pojawia się nagle na scenie obok Abiatar Sadok i najczęściej jest wymieniany przed Abiatarem. Gdy synowie Dawida ubiegali się o tron, Abiatar niefortunnie poparł Adoniasza, przez co popadł w niełaskę właściwego następcy Dawida,

³⁹ J.J. Castellet, *Religious Institutions of Israel*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown [i in.], London – Dublin – Melbourne 1970, s. 706 (703–735).

⁴⁰ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1967, vol. 2. s. 241, uważa zdecydowanie, że tutaj ten przed wygnaniem nie istniał, i że owe wzmianki są późniejszymi retuszami.

Salomona. Ten zaraz po objęciu władzy zesłał Abiatarą do Anatot (1 Krl 1,26–27), a w Jerozolimie jedynym arcykapłanem został Sadok. Jak Melchizedek, Sadok jest „bez ojca, bez matki, bez genealogii” (Hbr 7,3). Pomimo późnych genealogii podanych przez Kronikarza, wyprowadzających Sadoka od Aarona przez Eleazara (1 Krn 5,29–34; 6,35–38; 24,3)⁴¹, musimy powiedzieć, że pochodzenie Sadoka pozostaje tajemnicą⁴². Natomiast jest rzeczą całkowicie pewną, że Sadokici pozostawali w Jerozolimie rządzącą klasą kapłańską aż do zburzenia Jerozolimy w 586 r. prz. Chr.

Gdy chodzi o rolę arcykapłanów w reformowaniu czy nawet prostym utrzymaniu Świątyni w godnym stanie, bardzo pouczające jest strofowanie, jakiego udziela król Joasz (835–796) kapłanowi Jojadzie (2 Krl 12,5–17). Joasz wydał polecenie kapłanom, aby pieniądze złożone przez Izraelitów⁴³, przeznaczyli na naprawę uszkodzeń Świątyni. A zaraz następuje uwaga: „Lecz jeszcze w dwudziestym trzecim roku króla Joasza kapłani nie naprawili uszkodzeń świątyni” (w. 7). Wtedy król wezwał kapłana Jojadę i udziela mu reprymendy, a w konsekwencji odsuwa kapłanów od dysponowania owymi pieniędzmi. Ustawiona w tym celu skrzynia jest teraz opróżniana w obecności królewskiego kanclerza i arcykapłana (w. 11), a pieniądze są przekazywane wprost kierownikom robót.

⁴¹ Według tekstu hebrajskiego 2 Sm 8,17 Sadok jest związany z rodziną Helego przez Achituba, co sprawia trudność w zestawieniu z 1 Krl 2,27, gdzie wyniesienie Sadoka jest pokazane jako spełnienie przekleństwa rzucowego na dom Helego (1 Sm 2,27–34; 3,11–14). Zniekształcony tekst hebrajski pierwotnie mógł brzmieć: „Sadok i Abiatar, syn Achimeleka, syna Achituba”. Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1967, vol. 2, s. 235.

⁴² H. R o w l e y wysunął hipotezę, która jest dość prawdopodobna, że Sadok był królem Jerozolimy, któremu Dawid przyrzekł w zamian za pomoc w opanowaniu miasta, dziedziczne kapłaństwo, jakim się cieszył jego poprzednik Melki–cedek. Imię Sadok (cedek?) wskazuje wyraźnie na jerozolimsko–kananejską proveniencję, zawierając ten sam element teoforyczny co imiona Melki–cedek czy Adoni–cedek (król Jerozolimy z czasów Jozuego). Zob. H. R o w l e y, *Melchizedek and Zadok. Gn 14 and Ps 110*, w: *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, s. 461–472; R. North SJ, *Stratigraphia geobiblica*, Roma 1970, s. 182. Inne hipotezy w tej sprawie przytacza P.–M. B e a u d e, *Sacerdoce*, DBSup X kol. 1218.

⁴³ Kodeks deuteronomiczny (Pwt 14,22–29) stanowił, że wierni przynosili do centralnego sanktuarium dziesięcinę, by tutaj ją zużyć bądź wydać na cele dobroczynne, zwłaszcza na lewitów. Ofiary dobrowolne Izraelitów, składane do skarboxy, miały być przeznaczone równocześnie dla kapłanów i na utrzymanie Świątyni. Dekret Joasza kieruje te pieniądze na Świątynię i pozostawał w mocy jeszcze za Jozjasza (2 Krl 22,3nn). Por. H.H. R o w l e y, *Worship in Ancient Israel*, London 1976, s. 136.

Ludzie ci wywiązywali się tak sumiennie ze swoich zadań, że nie potrzeba było czynić z nimi żadnych rozliczeń (w. 16).

Arcykapłani zależeli od królów, do tego stopnia, że byli wyliczani jako urzędnicy królewscy (1 Krl 4,2), z którymi król mógł robić co mu się podobało⁴⁴. Najwyżsi kapłani są funkcjonariuszami powoływanymi i zdejmowanymi z urzędu przez króla (2 Sm 8,17; 20,25; 1 Krl 2,26–27; 4,2). Stosunki z królami nie zawsze układały się najlepiej. Do ostrzejszego tarcia doszło za Jojady, który doprowadził do obalenia Atalii i wyniesienia na tron Joasza (2 Krl 11). To nie przeszkodziło, że później ten sam Joasz kazał ukamienować kapłana Zachariasza, syna Jojady (2 Krn 24,17–26). W odwecie za to król został zamordowany (2 Krl 12,21).

Następnym w godności jest „drugi kapłan” (2 Krl 23,4; 25,18). Według wszelkiego prawdopodobieństwa był on przywódcą straży świątynnej, odpowiedzialnym za porządek w sanktuarium. Obok niego są wymieniani „stróże bram”, a więc pewnego rodzaju portierzy, ale o daleko szerszych uprawnieniach niż to sobie z nazwy wyobrażamy (2 Krl 23,4; 25,18). W końcu wymienia się „starszych kapłanów”. Są to prawdopodobnie ojcowie znaczniejszych rodów kapłańskich, cieszący się szczególnym autorytetem. Na przykład Ezechiasz włączył ich do delegacji udającej się po konsultacje do Izajasza (2 Krl 19,2; Iz 37,2).

O niższych stopniach personelu świątynnego Księgi Królów nie mówią prawie nic⁴⁵. Ciekawa jest informacja, że za czasów Dawida funkcje śpiewaków pełnili Heman, Kalkol i Darda (1 Krl 5,11). Ich nieizraelskie imiona wskazują, że w początkowej fazie monarchii Kananejczycy byli zatrudniani na stanowiskach muzycznych w Jerozolimie.

Nie można się oprzeć wrażeniu, że postacie kapłańskie i instytucja kapłańska, tak jak zostały ukazane przez Deuteronomistę, w okresie monarchii były niezwykle blade. Nie pokazano ani razu kapłanów w ich działaniu kapłańskim, kultowym. Przy poświęceniu świątyni powiedziano, że „kapłani i lewici” wnieśli Arkę do nowego gmachu (1 Krl 8,3.4.6). Ale jest to zadanie drugorzędne i przewidzia-

⁴⁴ B. M a z a r, *The Cities of the Priests and the Levites*, VTSup 7 (1960) s. 204, uważa, że to pod wpływem egipskim za rządów Salomona wprzagnięto w Jerozolimie kapłanów w królewską, scentralizowaną służbę.

⁴⁵ W tej materii wiele światła rzucają Księgi Kronik. Zob. T. B r z e g o w y, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99 (1982) s. 429–442.

ne dla lewitów i przez lewitów wykonane według 2 Krn 5,4nn (por. Lb 4,15)⁴⁶. Wspomniano czynność ofiarniczą „kapłanów wyżyn”, ale tylko po to, by uzasadnić ich zdegradowanie przez Jozjasza (2 Krl 23,8n). Nieprawym kapłanom Królestwa Izraela, służącym bożkom, poświęcono nie wiele mniej uwagi (1 Krl 12,31.32; 13,2.33; 2 Krl 10,11.19 (Jehu zabija kapłanów wyżyn) 2 Krl 17,32, niż oficjalnemu kapłaństwu jerozolimskiemu.

Z kapłanów jerozolimskich odnotowano po imieniu Abiatarą i Sadoką, ale występują oni raczej jako dygnitarze i oficjele na dworze Dawidowym i Salomonowym (1 Krl 1,7.8.19.25.26.32 itd.). Sporo linijek poświęcono arcykapłanowi Jojadzie, ale jest to działanie polityczne wokół przewrotu pałacowego (2 Krl 11,9.15.18 itd.). Tenże Jojada jest potem wykonawcą poleceń administracyjnych króla Joasza (2 Krl 12, 8–17). Arcykapłan Uriasz jest potulnym wykonawcą mało ortodoksyjnych poleceń króla Achaza (16,10–16). Następnym wymienionym po imieniu jest arcykapłan Chilkiasz, któremu Jozjasz polecił przygotować pieniądze na naprawę Świątyni (2 Krl 22,4). W tych okolicznościach kapłan wręcza delegacji królewskiej księgę Prawa znaną w Świątyni (czyżby dla odwrócenia uwagi od rzeczy zasadniczej, tzn. pieniędzy?) (ww. 8.24). Od tej chwili jednak inicjatywa przechodzi w ręce króla. To pisarz Szafan odczytuje księgę, on znosi ją do króla. Nikt nie pyta arcykapłana w sprawie księgi. Postawiono go na czele delegacji wysłanej przez króla do Chuldy po konsultację (ww. 11.14). W 23,4 Chilkiasz otrzymuje od króla polecenie usunięcia posągów Baala i Aszery z domu Pańskiego (co oznacza, że dotychczas je tam tolerował), ale zaraz dalej jest powiedziane, że to król usunął owe bałwochwalcze przedmioty ze Świątyni (w. 6).

W całej wielkiej akcji reformatorskiej kapłani nie odgrywają żadnej znaczącej roli. Król Jozjasz, zwołując całe zgromadzenie do Świątyni, wezwał wprawdzie też „kapłanów i proroków”, ale są oni wymienieni po starszyźnie Judy i Jerozolimy, po wszystkich ludziach z Judy i z Jerozolimy (23,1–2). Od kapłanów nie wymaga się tutaj niczego więcej jak od każdego pospolitego Izraelity. Ostatnim wymienionym w księgach królewskich jest arcykapłan Serajasz,

⁴⁶ Zauważmy, że w tym zdaniu występuje charakterystyczne dla P i wykształcone po niewoli, rozróżnienie kapłanów i lewitów. Fragment pełen jest zdań tautologicznych, z reguły poopuszczanych w LXX. Nasuwa się wniosek, że jest to późna wstawka redaktora kapłańskiego. Por. J. G r a y, *Kings*, s. 204 i 209.

który łącznie z „drugorzędnym kapłanem” i z „trzema stróżami bram” został uprowadzony ze zburzonej Jerozolimy do Babilonu (2 Krl 25,18).

Nigdzie w Księgach Królów nie jest powiedziane, że kapłani składali ofiary, pouczali lud, udzielali wyroczni czy sądowych rozstrzygnięć, błogosławili lud, modlili się, pościli, inicjowali jakieś publiczne nabożeństwa choćby w zagrożeniu miasta przez Asyryjczyków (Por. Jl 1,13; 2,17). To król udaje się do Świątyni i modli się o zbawienie narodu i świętego miasta (2 Krl 19,14–19).

VI. Istota kultu

Choć cała rzeczywistość w Księgach Królów jest osądzana z punktu widzenia poprawności kultowej, to jednak niewiele znajdziemy wypowiedzi, na czym polega prawdziwy kult jahwistyczny. Wydaje się, że najważniejsza w tej materii jest modlitwa Salomona podczas dedykacji Świątyni (1 Krl 8,22–53). Uważna lektura tej deuteronomistycznej kompozycji uświadamia nam rzecz dość niezwykłą: zarówno Jerozolima jak świątynia stają się tutaj rzeczami drugorzędnymi, a w centrum wypowiedzi znajduje się idea odpłaty czyli retribucji. Na siedem prośb, tworzących trzon modlitwy, aż pięć mówi o grzechu, który według Deuteronomisty jest przyczyną nieszczęść i upadku Izraela. Na tle tych wypowiedzi o grzechu rozwija autor aspekt pozytywny: gdy tylko naród się nawróci, Pan mu przebaczy grzechy i obdarzy zbawieniem.

W modlitwie występuje cała gama terminów na wyrażenie grzechu, a więc sześć razy formy czasownikowe rdzenia *ḥṭ'* (ww. 31.33.35.46.50.47), trzy razy forma rzeczownikowa *ḥaṭṭa't* (34.35.36); jeden raz rzeczownik *peša'* i czasownik *pāš'û* (w. 50); raz czasownik *he'ewînu* (w. 47) i raz forma czasownikowa *rāša'nu* (w. 47). Ta bogata terminologia nie pozwala jednak odpowiedzieć, o jakie konkretnie grzechy chodzi. W terminach tych prawie zawsze zawiera się idea działania i zachowania niezgodnego z wymaganiami postawionymi przez Boga, idea buntu, przemieszczenia. W terminach tych (zwłaszcza *'awôn*) mieści się również kara, jaka za ten grzech się należy.

Autor piszący w konkretnej sytuacji swoją historię znał owe oplakania godne grzechy Izraela. Ich opis zamieścił w swym wykładzie „upadku Izraela” 2 Krl 17,7–23. Wykład ten zaczyna się

stwierdzeniem, że Izraelici „zgrzeszyli” (*ḥafû*), a następnie idzie cały katalog grzechów. I tak Izraelici zgrzeszyli tym, że „czcili obcych bogów” (ww. 7b–8.16); „służyli im” (w. 12); „składali im ofiary kadzielne” (w. 11); „zbudowali sobie wyżyny” (w. 9); „ustawili sobie stele i aszery” (ww. 10.16); „ulali sobie posągi, dwa cielce” (ww. 16.18); uprawiali praktyki pogańskie „przeprowadzali synów przez ogień”, „uprawiali wróżbiarstwo i czarnoksiężstwo” (w. 17).

Wszystkie te grzechy odnotowywał Deuteronomista w historii królów ze skrupulatnością kronikarza. Gdybyśmy szukali jakiegoś wspólnego mianownika dla tych „grzechów”, to najlepiej je streszcza grzech bałwochwalstwa. Przez ten grzech Izrael złamał Przymierze z Jahwe i naraził się na przekleństwa, którymi Przymierze zostało obwarowane (Pwt 28,33–68). Jednym z największych darów Przymierza była Ziemia, obiecana i nadana ojcom, gdzie Bóg darzył swój lud wszelakim dobrem czyli zbawieniem. Konsekwencją złamania Przymierza jest pozbawienie tego daru i wypędzenie z Ziemi Jahwe (w. 34.36.48). Wyrwanie „z tej pięknej ziemi” (por. 1 Krl 14,15) oznacza dostanie się w sferę zła i nieprzyjanych ludzi, dlatego w jednej z prośb Salomon modli się „aby deportowani znaleźli łaskę u swoich zwycięzców, aby ci byli wobec nich życzliwi” (w. 50).

W tej sytuacji Izrael jest wzywany do powrotu czyli nawrócenia. To nawrócenie jest najczęściej wyrażane słowem *šûb*, które jawi się jako obsolutnie kluczowe dla dtr historii. Jest ono obecne we wszystkich ważniejszych fragmentach dtr historii (1 Sm 7,3; 2 Krl 17,13; 2 Krl 23,25), a przede wszystkim w modlitwie dedykacyjnej Salomona. Deuteronomista naucza, że ile razy naród nawracał się do Boga, Bóg przebaczał mu grzechy i darzył zbawieniem⁴⁷.

Jakie konkretne czyny i akty składają się na nawrócenie?

By odpowiedzieć na to pytanie, warto się zwrócić do dwóch miejsc dtr historii, w których występuje słowo *šābîm*. Pierwszym jest 1 Sm 7,3, gdzie czytamy: „Jeśli się chcecie nawrócić (*šābîm*) do Jahwe z całego serca, usuńcie spośród siebie wszystkich obcych bogów..., a skierujcie wasze serca do Jahwe, służcie więc tylko Jemu...”. Drugi tekst znajduje się w 2 Krl 17,13: „Zawróćcie (*šûbû*) z waszych dróg grzesznych i przestrzegajcie moich poleceń i moich postanowień, według całego Prawa, które nadałem waszym ojcom, i które przekaza-

⁴⁷ H.W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, ZAW 73 (1961) s. 171–186.

załem wam przez moje sługi, proroków!” Jak okazuje się z tych wersetów, nawrócenie jest przeciwieństwem grzechu Izraela.

Wewnętrznemu procesowi nawrócenia muszą towarzyszyć zewnętrzne praktyki pokutne. W mowie Salomona 1 Krl 8 wzmiankowane są dwa rodzaje praktyk: wyznanie grzechów (w. 47) oraz modlitwa i błaganie o zmiłowanie Boże (ww. 33.38). Deuteronomista mówi o kolektywnym wyznaniu grzechów przez społeczność: „zgrzeszyliśmy, działaliśmy przewrotnie, zawiniliśmy” (w. 47). Taka forma wyznania grzechów stanowiła rdzeń liturgii pokutnych⁴⁸.

Drugim istotnym elementem nawrócenia jest modlitwa pokutna. W mowie Salomona znajdujemy wyrażenia, że naród będzie się modlił (*hitpaʿlû* ww. 30.33) i błagał (*hith annʿnû* w. 33) o przebaczenie. Musiały wobec tego istnieć jakieś publiczne modlitwy pokutne. Być może tymi modlitwami były niektóre psalmy o charakterze pokutnym⁴⁹.

Powrót, o którym śni Dtr, polega na nowym zwróceniu się do Jahwe w modlitwie. Ma to być nowy posłuch dla słowa Jahwe, dla wskazań Przymierza zawartego przez Mojżesza. Taki powrót jest bardziej dziełem samego Jahwe aniżeli dziełem ludzkim. Owocem takiego nawrócenia jest przebaczenie. Słowo hebr. *sālah*, którym Deuteronomista wyraża ideę przebaczenia, występuje w Księgach Królów siedem razy, z tego pięć razy w modlitwie Salomona (ww. 30.34.36.39.50; pozostałe miejsca w 2 Krl 5,18; 24,4)⁵⁰. Termin ten w ST jest używany wyłącznie na przebaczenie Boże. W ślad za przebaczeniem nadejdzie cofnięcie kar, jakie Bóg zesłał na naród za jego grzechy⁵¹.

Taką to wizję kultu urzeczywistnia pobożny król Jozjasz. Wziąwszy sobie do serca słowa Księgi Prawa, zgromadził do Świątyni całego Izraela, aby mu to Boże prawo odczytać i przyswoić (2 Krl 22,11; 23, 1–2). Następnie król uroczyście odnowił Przymierze, co polegało zasadniczo na osobistym zobowiązaniu się Izraelitów, że „pójdą za Jahwe, że będą przestrzegać Jego poleceń, przykazań

⁴⁸ J. Gibleť, P. Grelot, *Pokuta – nawrócenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973, s. 706–707.

⁴⁹ Por. S. Łach, *Psalmy pokutne o idei przebaczenia*, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, red. S. Łach – M. Filipiak, Lublin: KUL 1980, s. 249–287.

⁵⁰ Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 998.

⁵¹ J.J. Stamm, *slh – vergeben*, THAT II kol. 150–159, spec. 155n.

i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamieniają ustawy tego przymierza” (23,3). Temu też celowi służy nakaz corocznego obchodzenia Paschy jako pamiątki Przymierza. Ponawiana co roku pielgrzymka do wybranego Miasta Bożego i uczta paschalna ma utrwalać w narodzie podstawowe zobowiązanie płynące z Przymierza: Izrael ma służyć Panu z całego serca.

Zakończenie

Nasza analiza pokazała, że prawidłowy kult Jahwe jest absolutnie pierwszorzędną troską autora, którego określamy mianem Deuteronomisty. Ten poprawny kult Jahwe jest fundamentalnym wymogiem Przymierza. Od zachowania tego wymogu zależy zdecydowanie los Izraela jako Ludu Przymierza. To kryterium decyduje również o ocenie poszczególnych królów, którzy jako wybrani przez Boga pomazańcy, byli stróżami owego Bożego porządku. Dla naszego autora tylko scentralizowany kult w wybranym przez Jahwe sanktuarium, tzn. na Syjonie, dawał gwarancję ustrzeżenia tego kultu przed dewiacjami, zwłaszcza przed bałwochwalstwem. Królowie generalnie nie wywiązali się z tego obowiązku. Toteż izraelska praktyka kultowa została zarażona bałwochwalstwem. Konsekwencją tego stanu jest odrzucenie przez Boga Jego wybranego narodu i wydanie go na pastwę nierzyjaciół. W tej sytuacji Deuteronomista wzywa Izraela do nawrócenia. W nawróceniu zaś decydującymi aktami są wyznanie grzechów, a więc i odwrócenie się od nich, i błaganie o miłosierdzie. I musimy przyznać, że jest to bardzo profetyczne spojrzenie na istotę kultu Bożego. Deuteronomista, który przytoczył zdanie Samuela: „Lepsze jest posłuszeństwo niż ofiara” (1 Sm 15,22), pokazuje na kanwie całej monarchii izraelskiej jak ta reguła sprawdzała się i odbijała na losach narodu wybranego. Jest to wizja kultu „w duchu i prawdzie” jak najbardziej aktualna dla ludu Nowego Przymierza.

ks. Tadeusz BRZEGOWY