

Ks. HENRYK WITCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wydział Teologii

e-mail: henryk.witczyk@kul.pl

ORCID: 0000-0003-4451-0697

DOI: 10.34813/ptr3.2023.14

Fenomen profetyzmu kultycznego w Psalmach

The phenomenon of cultic prophetism in the Psalms

Abstract. Based on an analysis of the prophetic psalms, the author of the article comes to the conclusion that the existence of cult prophets in the temple before its destruction cannot be questioned, nor can they be radically juxtaposed with the activities of the classical prophets. Cult prophets preached the restoration of Israel through God's imminent judgment on sinful individuals and groups *within* the Covenant people. In accusatory speeches delivered in the temple on behalf of God, they called for conversion, promising salvation. They did not preach judgment in the form of an invasion by enemies leading to the captivity and death of the greater part of the people, as the classical prophets did. Cult prophets offered prayers for the king and the people, especially during crises and fasting days. The effect of these cultic services by the temple prophets are the psalms in which the prophet utters the supplications of the people before Yahweh (cf. Ps 74:1; 79:13). God, in turn, through him directs his word to the people in the form of an oracle (Ps 12:6; 81:7–17).

In many of their psalms, they alluded to the ancient traditions of theophany. The dramatization of the Sinaitic Theophany in the temple was an actualization of Yahweh's presence. This was the perfect introduction to the prophet's "speech of God" cult. This "speech of God" and the descriptions of theophanies gave their works a distinctly prophetic character (Ps 80:4, 8, 20). This is most clearly seen in Psalm 50, where the cult prophet, after invoking the theophany in Zion (vv. 1–6), focuses his attention on the guilt of the people – in terms of worship (vv. 7–13) and moral life (vv. 16–22). Yet, at the same time, it opens the perspective of singing a song of thanksgiving (vv. 14–15, 23a) and seeing God's salvation (vv. 23b).

Keywords: cult prophet, cultic theophany, prophetic psalms.

Zjawisko profetyzmu, a dokładniej mówiąc wygłaszania orędzia pochodzącego z łona Boga w formie krótkiej „wyroczni” lub „mowy”, obecne jest także w Pismach, a zwłaszcza w Księdze Psalmów, której środowiskiem powstania był kult sprawowany w świątyni Jerozolimskiej (Mowinckel, 1923; 1962a; 1962b). W kilku psalmach zawarte są wyrocznie adresowane przez proroka do króla. Dotyczą one w głównej mierze inwestytury (Ps 2,7–9) bądź przymierza i stałego wsparcia ze strony Boga (Ps 110,1.2–3.4).

Nasuwa się jednak pytanie, czy przed niewolą i po niej istnieli prorocy kultowi, inni niż prorocy klasyczni („pisarze”) działający w obrębie monarchii, znani ze swoich pism lub ksiąg historycznych ST-u. A jeżeli prorokowali w świątyni podczas sprawowanego w niej kultu, to czy w Księdze Psalmów zachowane zostały całe utwory bądź fragmenty, które są świadectwem profetyzmu kultowego?

Prorocy klasyczni w sanktuariach i w świątyni jerozolimskiej

W księgach historycznych i prorockich zachowały się teksty opisujące sceny spotkania proroka ze wspólnotą Izraela z okazji jakiegoś święta (por. 1 Sm 10,5; 19,18–24; 2 Krl 2,3; 4,38; Jr 7,10; Ez 13; 14,1–22; 28; Am 7,11nn).

Najmocniejszym świadectwem aktywności proroków w świątyni są słowa zapisane w Jr 26,7–8: „Kapłani, prorocy i cały lud słyszeli Jeremiasza mówiącego te słowa w domu Pańskim. Gdy zaś Jeremiasz skończył mówić wszystko to, co mu Pan nakazał głosić całemu ludowi, prorocy i cały lud pochwycili go, mówiąc: «Musisz umrzeć!»”.

Dla proroków klasycznych (jak Amos czy Jeremiasz) teren świątyni i zgromadzenie się ludu na sprawowanie w niej kultu było tylko dogodną okolicznością do wygłoszenia proroctwa. I nie może ono być uznane za proroctwo kultowe, czyli wpisane w ramy sprawowanego kultu, zakładającego z natury swej regularność, stabilność, powtarzalność formuł i rytów (Gunkel i Begrich, 1933, s. 368, s. 370). Ich orędzie nie weszło do Księgi Psalmów. Z tego też względu Gunkel negował istnienie „proroków kultowych” w świątyni w Jerozolimie, stanowczo polemizując z tezami Mowinckela (Gunkel i Begrich, 1933, s. 371–374). Do tego samego wniosku doszedł de Vaux (1961), twierdząc, że prorocy klasyczni („pisarze”), nawet jeżeli mieszkali w pobliżu świątyni i na jej terenie niejednokrotnie nauczali, nie byli w żadnym stopniu funkcjonariuszami kultowymi, a ich wpływ na psalmy jest mocno wątpliwy. Wykluczał zwłaszcza jakiekolwiek elementy ekstazy czy wyroczni w odpowiedzi na pytania orantów bądź kapłanów, które miałyby cechować ich wystąpienia w świątyni (s. 384–386).

Jednak H. Gunkel (1926) skłaniał się ku tezie, że Ps 91; 95; 121 to „psalmy prorockie”, a środowiskiem ich powstania był kult sprawowany w świątyni (s. 405, s. 419, s. 540). Mogłoby to ostatecznie świadczyć o tym, że był jednak taki rodzaj proroków, którzy tak jak kapłani, byli oficjalnie włączeni w sprawowanie kultu (Johnson, 1962, s. 61).

A zatem analizując psalmy, te wskazane przez Gunkela oraz inne, rodzi się pytanie: czy ich autorami była jednak inna kategoria proroków, a mianowicie „prorocy kultowi”? I jaka była ich rola? Najpierw, należy dokładniej zdać sobie sprawę z istniejących świadectw biblijnych w tej materii.

„Prorocy kultowi” czy adaptacja stylu proroków klasycznych na potrzeby kultu?

Ważną przesłanką skłaniającą do szukania biblijnych śladów prorocstwa kultowego jest tekst związany z misją proroka Samuela do Gibe'a Bożego:

Gdy wejdiesz do miasta, napotkasz gromadę proroków zstępujących z wyżyny. Będą mieli z sobą harfy, flety, bębny i cytry, a sami będą w prorockim uniesieniu. Ciebie też opanuje duch Pański i będziesz prorokował wraz z nimi, i staniesz się innym człowiekiem. (1 Sm 10,5–6)

„Prorocy”, nawet już zstępujący z sanktuarium na wyżynie, pozostają w uniesieniu prorockim, które zapewne przeżywali, czyniąc swą posługę podczas sprawowanego w nim kultu. Uznani są za autentycznych proroków Boga, na których oddziałuje Duch Boży.

To sięgające wczesnej historii Izraela świadectwo poddawane jest krytyce z uwagi na bardzo szczupły materiał prawniczy, który regulowałby działalność takich proroków – jako samodzielnej instytucji – na terenie świątyni, i to podczas sprawowanego w niej kultu (Booij, 1978, s. 52; Klein, 1963, s. 802). Niewykluczone też, że „prorocstwa kultowe” wygłaszali kapłani, którym powierzono służbę polegającą nie na składaniu ofiar, ale na innej formie pośredniczenia między Bogiem i ludem Przyjemierza: modlitewnej (zanoszenie modlitw błagalnych ludu do Boga) i „prorockiej” (udzielanie na nie odpowiedzi pochodzącej od Boga). Poza tym zarzut ten w dużej mierze niweluje nieco późniejszy tekst 1 Krn 25, w którym wylicza się szczegółowo zastępy śpiewaków świątyni, którzy byli lewitami i prorokowali.

Z tekstu Jr 35,4 dowiadujemy się, że w świątyni istniały specjalne sale dla „mężów Bożych” – proroków. Działali oni w niej razem z kapłanami (zob. Jr 23,11). Co więcej, wielu z nich było kapłanami i prorokami. Kapłan Paszchur, zwierzchnik domu Bożego, czyli służby świątynnej (kapłanów, lewitów), jest równocześnie ukazany jako prorok działający w świątyni i oskarżony przez Jeremiasza za kłamliwe przepowiadanie (zob. Jr 20,1–6). Siła, z jaką Jeremiasz przeciwstawia się takim formom prorokowania, świadczy o tym, że takich kapłanów-proroków było przynajmniej w jego czasach wielu. A co ważniejsze, prorocy ci wygłaszali swe orędzia podczas sprawowania kultu. Dowodzi tego oskarżenie, jakie Jeremiasz kieruje do „proroków z Jerozolimy”, od których „rozeszła się niegodziwość po całym kraju” (23,15). Oni bowiem w świątyni „mówią stale tym, co uwłaczają słowu Pana: «Będziecie zażywać pomyślności». Wszystkich zaś tych, co idą za popędem serca, zapewniają: «Nie spotka was nieszczęście»” (Jr 23,16–17).

Z kolei w Jr 29,26 jest wzmianka o kapłanie, który winien nadzorować aktywność proroków na terenie świątyni: „Pan ustanowił cię kapłanem w miejsce kapłana Jojady, byś sprawował nadzór w domu Pańskim nad każdym wpadającym w szal i występującym jako prorok, zakuwając go w kłodę i żelazo”. A sam prorok Jeremiasz wyrzuca Sedecjaszowi, że tolerował prorokujących kłamstwo na terenie świątyni, a kapłanom to, że słuchali swoich proroków: „Nie słuchajcie słów *waszych proroków*, przepowiadających wam: Oto naczynia domu Pańskiego wrócą z Babilonu, teraz

natychmiast. Prorokują wam bowiem kłamstwo”. Takie współlistnienie i współdziałanie kapłanów i proroków kultowych na terenie świątyni potwierdza też fakt, że i jedni, i drudzy zostali zabici podczas burzenia świątyni: „Czy w świątyni Pańskiej ma się zabijać kapłana i proroka?” (Lm 2,20). Nie ulega też wątpliwości, że Habakuk może być nazwany „prorokiem kultowym”, a nawet „prorokiem świątyni” (Vriezen, 1958, s. 56, s. 63, s. 251).

Po odbudowie świątyni wzrósł autorytet i rola kapłanów, a prorocy kultowi stracili swą pozycję na skutek błędnego w treści zapewniania o pokoju przed niewolą. Zostali podporządkowani kapłanom z rodu Aarona wraz z lewitami jako śpiewacy świątynni (Johnson, 1962, s. 66–74). „Dawid oraz dowódcy wojska przydzielili na służbę *Bożą* tych spośród synów Asafa, Hemana i Jedutuna, którzy prorokowali przy dźwięku harf, cytr i cymbałów” (1 Krn 25,1). Ich imiona pojawiają się w tytułach wielu psalmów, w których ewidentne są motywy prorockie.

W Księdze Psalmów, najmocniej ze wszystkich ksiąg ST-u związanej z kultem praktykowanym w świątyni jerozolimskiej, występuje wiele tematów i motywów teologicznych zbliżonych szczególnie mocno do teologii proroków. Pionier w zakresie klasyfikacji pod względem gatunków literackich psalmów H. Gunkel nie wyodrębnił samodzielnego gatunku (rodziny) psalmów prorockich, który można by przypisać określonemu środowisku prorockiemu. Egzegeta ten szeroko przeanalizował motywy prorockie w psalmach biblijnych, ale z uwagi na przyjętą przez siebie definicję „gatunku literackiego” (charakterystyczna forma literacka, jednorodna tematyka Sitz im Leben) nie znalazł w psalmach przedstawicieli takiego gatunku. Psalmy prorockie istniały jednak w rzeczywistości i znajdujemy je w niemal w czystej formie w tekstach Izajasza, Jeremiasza czy innych proroków (Gunkel, 1933, s. 329–380).

Specyfika „proroctw kultowych” w Psalmach

W dziele podsumowującym badania Księgi Psalmów Gunkel dostrzegał wpływ mów proroków klasycznych na kult sprawowany w świątyni jerozolimskiej. Odkrył prorocki charakter wielu psalmów, tak formy literackie, jak i treści (Gunkel i Begrich, 1933, s. 329). Wykluczał jednak to, że prorockie mowy obecne w psalmach powstały podczas sprawowania kultu. Twierdził, że są one jedynie *imitacją* mów proroków klasycznych, skomponowaną przez autorów psalmów związanych z celebracjami kultowymi.

Jednak w tekstach łączonych z aktywnością proroków kultowych, takich jak Ps 81,6–17 oraz w Ps 85,9 („Pragnę słuchać tego, co mówi Pan Bóg: oto ogłasza pokój ludowi swemu i świętym swoim, tym, którzy do Niego powracają z ufnością”) występuje wręcz kultyczna forma proroctwa (Mowinckel, 1962b, 60–61). Podobnie teksty te komentują Lindblom (1962, s. 80) i Clements (1965, s. 20–21). Natomiast Kraus (2003, s. 94) w swoim komentarzu do Księgi Psalmów stwierdza, że nie można mieć dłuższej wątpliwości co do istnienia i działania proroków kultowych, a obecne w psalmach „mowy Boga” mogły być kierowane do ludu właśnie przez proroka kultowego, jak na przykład krótka wypowiedź zawarta w Ps 12,6. Z kolei Ringgren

(1966) uznaje istnienie proroków kultowych za dowiedzione, ale woli nazywać ich „prorockimi kapłanami” (*prophetic priests*), a ich wyrocznie nazywa kapłańskimi wyroczniami zbawienia (s. 212, s. 217–18).

Nie bez znaczenia jest wreszcie fakt, że w psalmach oprócz wygłaszania mów, które można by uznać za imitację wyroczni lub mów prorockich (Würthwein, 1952), da się zauważyć równie wyrazisty, drugi ważny nurt aktywności ich autorów – modlitwę wstawienniczą. Z psalmów można wydobyć liczne szczegóły ich służby prorocko-modlitewnej.

Zatem pierwszy nurt tworzą te wszystkie wypowiedzi, w których prorocy kultowi ludzi nieprawych karzą jako „pogan” (zob. Ps 59; 75; 83). Są to „apostaci” noszący znamiona nieprzyjaciół Jahwe, „błuzniercy” „gwałciciele”, „ciemieżyciele ubogich” (zob. Ps 11; 12; 64), „nieprawi sędziowie” (zob. Ps 58; 94), „niesprawiedliwi książęta” (zob. Ps 82).

Drugi zaś nurt stanowią wołania, adresowane przez proroka kultowego do Boga. Po wygłoszeniu orędzia karzącego modli się on wraz z ludem, który tworzą w świątyni, ubodzy, sprawiedliwi i pobożni, aby sam Bóg położył kres niecnym knowaniom i wielce szkodliwym działaniom „bezbożnych”:

² Ratuj, Panie, bo nie ma pobożnych,
zabrakło wiernych wśród ludzi.

³ Wszyscy mówią kłamliwie do bliźniego,
mówią podstępными wargami i z sercem obłudnym.

⁴ Niech Pan wygubi wszystkie wargi podstępne
i język pochopny do zuchwałej mowy. (Ps 12,2–4)

Dostrzec należy tu wyjątkowo silne i bezpośrednie połączenie klasycznej mowy prorockiej (oskarżycielskiej) z żarliwą *modlitwą* o ocalenie.

Podobnie, w stylu właściwym dla wielkich heroldów słowa Bożego, prorok kultowy używa mocnych obrazów, aby nadać większą moc przekonującą swojej modlitwie i lepiej ukazać całe zło zagrażające ludowi Przymierza ze strony „nieprawych”:

¹³ Grzech na ich ustach: to słowo ich warg.
Niech spęta ich własna pycha,
za złorzeczenia i kłamstwa, które rozgłaszają.

¹⁴ Wytrać ich w gniewie, wytrać, by już ich nie było,
by wiedziano, że Bóg króluje w Jakubie i po krańce ziemi.

¹⁵ Wracają wieczorem, warczą jak psy i krążą po mieście.

¹⁶ Włóczą się, szukając żeru;
pozostają na noc, gdy się nie nasycą. (Ps 59,13–16)

Jeszcze mocniejsze tony przyjmuje modlitwa proroka kultowego w kontekście zagrożenia ze strony wojska asyryjskiego w końcu VII w. przed Chr., które rysuje w podobnie mocnych obrazach jak prorocy klasyczni:

¹⁴ O Boże mój, uczyn ich podobnymi do źdźbeł ostu,
do plew gnanych wichurą.

¹⁵ Jak ogień pożera lasy, jak pożoga wypala góry,

¹⁶ tak ich ścigaj Twoją nawałnicą i burzą Twoją zatrwóż ich!

¹⁷ Okryj hańbą ich oblicze, aby szukali imienia Twego, Panie!

¹⁸ Niech wstyd i trwoga ogarną ich na zawsze,
niech będą pohańbieni i zginą!

¹⁹ Niechaj poznają, że tylko Ty, który sam jeden masz Jahwe na imię,
jesteś Najwyższy na całej ziemi. (Ps 83,14–19)

Równie żarliwie brzmi modlitwa zanoszona przez proroka kultowego w imieniu całego ludu sprawiedliwych i ubogich. Prorok kultowy dodaje w niej bardzo ważne zapewnienie dotyczące wysłuchania jej przez Boga:

⁴ Odpląć im według ich czynów i według złości ich postępów!
Według dzieła ich rąk im odpląć, oddaj im własnymi ich czynami!

⁵ Skoro nie zważają na czyny Pana, ani na dzieła rąk Jego:
niechaj On ich wytraci, a nie odbuduje!

⁶ Błogosławiony Pan, usłyszał bowiem głos mego błagania.

⁸ Pan jest mocą zbawczą dla swojego ludu,
twierdzą zbawienia dla swego pomazańca.

⁹ Ocal Twój lud i błogosław Twemu dziedzictwu,
bądź im pasterzem, podtrzymuj ich na wieki. (Ps. 28,4–6.8–9)

Prorok kultowy, pozostając w tradycji wielkich mów karcących wygłaszanych przez proroków klasycznych, wygłasza równie stanowczo prorocтво o rychłej karze:

⁵ Pan bada sprawiedliwego i występnego,
nie cierpi Jego dusza tego, kto kocha nieprawość.

⁶ On sprawi, że węgle ogniste i siarka będą padać na grzeszników;
palący podmuch wiatru będzie udziałem ich kielicha.

⁷ Bo Pan jest sprawiedliwy, miłuje sprawiedliwość;
ludzie prawi zobaczą Jego oblicze” (Ps 11,5–7; zob. 64,8–11; 94,21–23).

Niejednokrotnie modlitwa proroka kultowego o ocalenie ludu Przymierza łączy się wręcz organicznie z wyrocznią o karze, która oparta jest na Bożej wiedzy dotyczącej tego, co rzeczywiście dzieje się na ziemi. Wiedza ta była z reguły najważniejszym przedmiotem szyderstwa „bezbożnych”.

¹ Boże, Mścicielu, Panie, Boże, Mścicielu, ukaż się!

² Powstań, Ty, który sądzisz ziemię, daj pysznym odpłatę!

³ Jak długo występnii, o Panie, jak długo będą się chełpić występnii,

⁴ będą pleść i gadać bezczelnie,
i przechwalać się będą wszyscy złoczyńcy?

⁵ Lud Twój, o Panie, depczą i uciskają Twoje dziedzictwo,

⁶ mordują wdowę i przychodnia i zabijają sieroty.

⁷ A mówią: „Pan nie widzi, nie dostrzega tego Bóg Jakuba”.

⁸ Pojmijcie, głupcy w narodzie! Kiedy zmądrzejecie, bezrozumni?

⁹ Czyż nie ma usłyszeć Ten, który ucho wszczepił,
nie ma widzieć Ten, co utworzył oko,

¹⁰ czy nie ma karać Ten, co strofuje ludy,
Ten, który ludzi naucza mądrości? (Ps 94,1–10)

Jak widać, w pierwszym nurcie – oprócz typowych mów prorockich – chodzi o oskarżanie ludzi nieprawych różnych kategorii, określanie ich odpowiednio dosadnym epitetem, co jest bez wątpienia imitacją nauczania proroków klasycznych, jego uszczegółowieniem poprzez bardziej indywidualne, niemal jednostkowe, wskazanie adresatów. W drugim nurcie dominuje modlitwa o ocalenie sprawiedliwych, pobożnych i ubogich. Najprawdopodobniej połączenie tych dwu nurtów charakteryzuje aktywność osób stale sprawujących swą prorocko-modlitewną służbę w świątyni, których można określić mianem proroków kultowych.

Psalm 50 jako tekst prorocki

W ośmiu psalmach obecne są wymienione wyżej idee prorocstwa kultowego, ale ubogacone lub wręcz wzmocnione kolejnymi motywami prorockimi, z których najważniejsze to: rozbudowane opisy teofanii kultowej, wyrocznie Jahwe oraz idea sądu Bożego zapowiadanego w dalszej przyszłości, żądanego lub wręcz dokonującego się w czasie teraźniejszym w świątyni (Strus, 86). Do grupy tej zalicza się psalmy: 10, 11, 14, 50, 53, 58, 75 i 94. Kompozycja literacka tych psalmów odpowiada ogólnej strukturze psalmów błagalnych, ale ma ważne elementy własne. Do najważniejszych należy element teofanii kultowej (rozpoczynającej psalm, zastępującej wprowadzenie do modlitwy błagalnej) i wyroczni Jahwe (inna forma zapewnienia wysłuchania modlitwy lamentacyjnej).

Obok nich tzw. psalmy Asafa (Ps 50; 73–83) są najczęściej postrzegane jako utwory posiadające motywy prorockie: oprócz wymienionego wyżej Ps 50 – Ps 75, 81, 82 jako „kultprophetische Klageliturgien” (Jeremias, s. 117–125). W utworach tych wypowiedzi prorockie odgrywają ważną rolę. Można nawet sądzić, że to Asafici pełnili rolę proroków kultowych, także przed niewolą (Illman, 1976, s. 58–59, s. 63–64; Jeremias, s. 125–127 – w odniesieniu do Ps 50 i 81). Nie ma jednak pewności co do tego, czy wygłaszali oni rzeczywiste prorocтва, czy tylko imitowali mowy proroków klasycznych (Hossfeld, 1998, s. 227). Powszechnie natomiast przyjmuje się, że prorocki charakter tych psalmów ma swe źródło w nauczaniu i śpiewie lewitów okresu Drugiej Świątyni.

Psalm 50 to bodaj najbardziej wyrazisty przykład utworu, który powstał w środowisku tych proroków kultowych, którymi po niewoli byli śpiewacy z rodziny lewickiej Asafa. Jego kompozycja literacka jest bardzo przejrzysta, typowa dla świątynnego psalmu prorockiego:

– ww. 1–6 to opis teofanii kultowej kończący się wezwaniem wszystkich *chasideim* (w. 5) do zgromadzenia się przed manifestującą się obecnością *אֱלֹהִים יְהוָה* (w. 1);

– ww. 7–15 zawierają pierwszą część mowy proroka kultowego, której przedmiotem są ofiary;

– ww. 16–23 przynoszą drugą część mowy tego samego proroka kultowego, który wzywa do posłuszeństwa woli Jahwe, objawionej w słowach przykazań będących podstawą zawartego na Synaju Przymierza z Izraelem.

Należy odnotować, że w każdej z tych trzech części mamy tzw. mowę bezpośrednią, której jest sam Bóg w pierwszej osobie:

- w w. 5 mówi sam Jahwe: *אֶפְרָלִי חֲסִיד*;
- w.7 rozpoczyna formuła: *שְׁמָעָה עָמִי וְאֶדְבָּרָה*;
- w w. 16a pojawia się wprowadzenie: *וְלִרְשָׁעוֹן אָמַר אֱלֹהִים*.

Tak zredagowana mowa Boga ma swój logiczny początek w kultowej, teofanijnej manifestacji Jego obecności pośród ludu, rozpoczynającej się od przywołania aż trzech Jego imion jako podmiotów czasownika zapowiadającego przemawiania: *אֱלֹהִים יְהוָה דָּבַר*. Takie nagromadzenie imion Bożych jest typowe dla psalmów Asafowych i wskazuje na wyjątkową wagę, jaką krąg lewitów stojących za nimi przywiązywał do różnych aspektów objawiania się Boga i do doświadczanych przez wierzących manifestacji Jego obecności pośród nich (Weber, 2001, s. 124).

W miejsce formuły: „tak mówi Pan” (zob. Am 1,3); „Pan skierował do mnie następujące słowo (Jr 2,1)”, stosowanej przez proroków klasycznych, w Ps 50 jest opis teofanii kultowej (ww. 1–6), podczas której rozlega się głos Boga (w. 5) i deklaracja niebios oznajmująca, że On sam jest Sędzią i kieruje się sprawiedliwością (w. 6).

Tak ukształtowany początek Ps 50 *decyduje* o jego charakterze prorockim. Nie tylko powstał on na terenie świątyni, ale odzwierciedla ważny rytuał (dramatyzacja teofanii synajskiej), któremu mógł przewodniczyć jedynie prorok kultowy. Teofania ta stanowi wręcz źródło – Boży impuls dla całej mowy proroka kultowego do ludu zebranego w świątyni (ww. 7–23). Analiza ww. 1–6 pozwoli lepiej zobaczyć ten absolutnie podstawowy wymiar profetyzmu kultowego, decydujący o jego znaczeniu dla formy i treści psalmów prorockich w Psalterzu.

Najprawdopodobniej podczas Święta Przymierza lub ceremonii „odnowy Przymierza” pielęgnowana była „tradycja teofanii”, która sięga swoimi korzeniami do początków religii jahwistycznej. Zachowała ona w psalmach cechy i obrazy pierwotnego objawienia się Jahwe na Synaju. Według tej tradycji trzęsienie ziemi, ogień, dym, burza, błyskawica, grzmot są zjawiskami towarzyszącymi objawieniu się Boga w blasku światła (*kabod*). Sam Bóg jednak pozostawał niedostępny dla oczu. Okryty „obłokiem” objawia się poprzez słowo, podobnie jak w czasie teofanii na Synaju, gdy zstąpił w obłoku i wyjawiał ludowi swoją wolę, posługując się słowami Mojżesza (por. Wj 19; 1 Krl 19; Ps 81,8n; 99,7). Opowiadanie o wydarzeniu na Synaju (Wj 19), czytane podczas ceremonii odnawiania Przymierza, mogło być inspiracją dla kultowej dramatyzacji teofanii. Dla ludu zebranego w świątyni przywołanie tamtego wydarzenia poprzez znaki symbolizujące przybycie i obecność Boga na Synaju (zob. świetlisty blask, „ogień” pochodni, „burza” i jej gromy naśladowane przez głos rogów lub trąb w Ps 50,2–3) było nie tylko ożywieniem pamięci, ale „stanowiło święty akt,

którego przebieg miał charakter sakramentalny. Historyczne wydarzenie stawało się dla wspólnoty, która słuchała recytacji jego opisu (i patrzyła na znaki), wydarzeniem teraźniejszym. W ten sposób zniknął dystans czasowy między historycznym wydarzeniem teofanii a aktem teofanii kultowej. Również dystans przestrzenny był zniwelowany dzięki Bożej obecności: teofania synajska dokonuje się w świątyni w Jerozolimie (Ps 50,2), w której Bóg jest tak samo obecny jak na Synaju. Autor Ps 68,8 może nawet powiedzieć, że „Pan przybywa do świątyni z Synaju”. Świątynia w świadomości Izraelitów niemal utożsamia się z Synajem” (Witczyk, 1985, s. 58–59). Jahwe był uważany za obecnego wśród ludu i aktualnie kierującego wezwaniem do zgromadzonych Izraelitów: „dziś, gdy usłyszcie Jego głos” (Ps 95,7). Wierzono, że sam Bóg przemawia wtedy do swoich „umiłowanych” w świątyni (Ps 50,5) przez usta pośrednika, którym był nie tyle kapłan, co raczej prorok kultowy (Witczyk, 1985, s. 62–63).

Na obecność Boga w świątyni podczas teofanii kultowej wyraźnie wskazuje także określenie Syjonu jako miejsca „doskonałego piękna” (מְלִלֵי יָפִי – w. 2). Wzgórze i świątynia stanowią „doskonałe piękno”, ponieważ są niezwyklicy. Tego piękna nie zawdzięczają sobie, lecz Bogu, który „mieszka na Syjonie” i jest obecny pośród ludu „umiłowanych”, którzy zawarli z Nim przymierze (w. 5). Z tak rozumianego Syjonu „Bóg promieniuje świetlnym blaskiem” (אֱלֹהִים הוֹפִיעַ – w. 2). W świątyni ma miejsce specyficzny rodzaj objawienia się Boga: w światłości – znana z innych świadectw biblijnych teofania światła opisywana przy pomocy różnych form od rdzenia *jp'* – jak w w. 2 (zob. Pwt 33,2; Ps 18,13.29; Ha 3,4.11; Ps 80,2; 94,1).

Nie tylko takie znaki jak „piękno” Syjonu i promienisty blask wskazują na obecność Boga w świątyni. Prorok *expressis verbis* obwieszcza:

Bóg nasz przybył i nie milczy;
przed Nim ogień trawiący,
wokół Niego szaleje nawałnica (Ps 50,3).

Przybycie Boga, znane z wielu wydarzeń historycznych (zob. Pwt 33,2; Sdz 5,4; Ps 68,18b; Ha 3,3–6), łączy się tu z wyraźnie zaznaczonym celem: „nie milczy”. Bóg nie pozostaje w bezczynności, z dala od ludu „umiłowanych” – będzie przemawiał. A dla podkreślenia Jego mocy prorok kultowy dodaje: „przed Nim ogień trawiący, wokół Niego szaleje nawałnica”. W świetle starożytnej symboliki tak „ogień”, jak i „szalejąca burza” wskazują na wszechmoc Boga (zob. Ps 29,3; Na 1,3, Enuma elisz, IV, 45nn – przy pomocy burzy Marduk zwycięża Tiamat uosabiającą wody chaosu). Dlatego też w dawanie świadectw o Nim włączają się „niebo i ziemia”, które stworzył przez swoje słowo (zob. Ps 33,9; 147,18; 124,8), którym rozkazuje. One ostatecznie „zwiastują Jego sprawiedliwość, albowiem sam Bóg jest sędzią” (w. 6). Wypełniają rozkazy Boga. Lud Przymierza postępuje zgoła inaczej: nie przestrzega prawa kultowego (ww. 7–17) i nie wypełnia prawa Przymierza, dekalogu (ww. 16–23). Dlatego „niebo i ziemia” – niczym byty boskie według wierzeń Kananejczyków (Dahood, 1966, s. 306) – pełnią rolę orszaku Boga i wzywane na sąd, który ma się odbyć nad ludem Jahwe (ww. 4–5), pełnić będą rolę świadka Izraela (zob. Pwt 31,28; 32,1; Iz 1,2). To uroczyste wezwanie „nieba i ziemi” (w. 4) jest echem starożytnej formy aklamacji

kultowej, która w poczuciu obecności Jahwe była skierowana do zgromadzonych pokoleń izraelskich (zob. Pwt 31,28; Kraus, 2003, s. 531).

Objawiający się w ramach teofanii kultowej Bóg chce sądzić swój lud. Na ten fakt położony jest główny akcent całego opisu teofanii w Ps 50,1–6. Następująca po nim mowa jest typową mową sądową, którą wygłaszali prorocy klasyczni. Podobny związek teofanii z wymierzaniem sprawiedliwości ma miejsce w Księdze Micheasza (1,2nn; zob. także Iz 3,13; 26,21). W Ps 50 podmiotem mówiącym w imieniu Boga jest prorok kultowy (ww. 5.7.16). Celem wygłaszanej przez proroka kultowego mowy Boga, rozumianej wyraźnie jako mowa sądowa, jest okazanie sprawiedliwości (ww. 4.6a) tym, którzy zawarli z Bogiem Przymierze i są zgromadzeniem „umiłowanych” (w. 5). Zamiast rozprawy sądowej z wyrokiem skazującym, prorok kultowy w Ps 50 przeprowadza inny rodzaj przywracania sprawiedliwości, który określa się sporem bilateralnym. Najpierw wygłasza w imieniu Boga oskarżenia ukazujące ludowi jego winy, a następnie wzywa do nawrócenia: porzucenia złych praktyk kultowych i wypełniania praw dekalogu. To pozwoli uniknąć sądu z wyrokiem skazującym (Bovati, 1986; Schökel i Carniti, 1992, s. 809–815 – umieszcza Ps 50 razem z Ps 51 w ramach tzw. liturgii pokutnej, nawet jeżeli pierwotnie istniały samodzielnie). Prorocy klasyczni, którzy niejednokrotnie prowadzili taki spór bilateralny, wygłaszali różne formy przebaczenia w imieniu Boga. W Ps 50 prorok kultowy w ww. 14–15 składa obietnicę dotyczącą odnowionego wg jego nauczania kultu:

¹⁴ Złóż Bogu ofiarę dziękczynną
i wypełnij swe śluby złożone Najwyższemu,

¹⁵ wtedy wzywaj Mnie w dniu utrapienia,
ja cię uwolnię, a ty Mnie uwielbisz»”.

Z kolei drugą część mowy oskarżycielskiej kończy wezwaniem do radykalnego nawrócenia, zmiany sposobu myślenia o Bogu i własnym życiu (w. 22), a także dodaje obietnicę zbawienia: „postępującym bez skazy ukazę Boże zbawienie” (w. 23b). Nie da się całkowicie wykluczyć hipotezy, że w świątyni tego rodzaju formuły przebaczenia i obietnice zbawienia mogli wygłaszać kapłani (Schökel i Carniti, 1992, s. 814). Jednak mocny retorycznie styl obydwu mów oskarżycielskich ewidentnie wskazuje raczej na proroka kultowego jako podmiot mówiący w imieniu Boga, co podkreśla się aż trzy razy. Należąc od grupy lewitów Asafa jest on w pełni świadom swej odpowiedzialności za sprawowany w świątyni kult ofiarniczy, a zarazem daje wyraz swej zadziwiającej tożsamości prorockiej – świadomości siły prorockiego słowa i posłannictwa (Kraus, 2003, s. 538).

Paralelizm zachodzący między ważną formą nauczania proroków klasycznych, jaką była mowa oskarżycielska (spór bilateralny między Bogiem/prorokiem a ludem), a mową proroka kultowego w Ps 50,7–23 oraz szczegółowy opis inscenizowanej w świątyni w sposób wizualno-akustyczny teofanii, zastępującej klasyczną formułę „tak mówi Pan”, skłania do uznania Ps 50 za świadectwo profetyzmu kultowego. Ma on swoje odzwierciedlenie także w innych psalmach.

Wydaje się, że nie można kwestionować istnienia proroków kultowych w świątyni przed jej zburzeniem ani przeciwstawiać ich w sposób radykalny aktywności proroków klasycznych. Jak wynika z przytoczonych wyżej psalmów, prorocy kultowi głosili odnowienie Izraela poprzez rychły sąd Boży nad grzesznymi jednostkami i grupami wewnątrz ludu Przymierza i wzywali do nawrócenia. Nie głosili sądu w formie najazdu wrogów, niewoli i śmierci większej części ludu, jak prorocy klasyczni.

Prorocy kultowi odznaczali się nade wszystko modlitwami za króla, za lud, zwłaszcza podczas kryzysów i dni postu posługą wstawieniczą za króla (Jeremias, 1970, s. 110–111, s. 195). Efektem tej posługi kultowej proroków świątyni są liturgie i modlitwy błagalne, w których prorok wypowiada prośby ludu przed Jahwe, a z kolei Bóg przez niego kieruje swoje słowo do ludu w formie wyroczni.

Z przeprowadzonych badań wynika, że prorocy kultowi mieli swój wkład tak w sprawowanie kultu jak i powstawanie oraz wykonywanie psalmów w świątyni (por. Harris, 1970; Jeremias, 1970; Johnson, 1979; Koenen, 1996). W swoich utworach nawiązywali do starożytnych tradycji teofanii, a dramatyzacja teofanii synajskiej w świątyni stanowiła aktualizację obecności Jahwe (Weiser, 1950, s. 513–531; Weiser, 1987, s. 11.68; Witczyk, 1984, s. 58–69). Była idealnym wprowadzeniem do wygłaszanej przez proroka kultowego „mowy Boga” (Tournay 1991, s. 31, s. 64, s. 131, s. 161, s. 165). Tak owe „mowy Boga” jak i opisy teofanijne nadawały ich utworom wyraźnie prorocki charakter (por. Ps 74,1; 79;13; 80,2, Spieckermann 1994, s. 160–62). Najwyraźniej widać to w Ps 50, w którym prorok kultowy po przywołaniu teofanii na Syjonie (ww.1–6) koncentruje swoją uwagę na winie ludu – w zakresie kultu (ww. 7–13) i życia moralnego (ww. 16–22). Ale zarazem otwiera perspektywę śpiewania pieśni dziękczynnej (ww. 14–15.23a) i oglądania zbawienia Bożego (w. 23b).

Literatura

- Booij, Th. (1978). *Godswoorden in de Psalmen. Hun Funktie en Achtergronden*. Rodopi.
- Bovati, P. (1986). *Ristabilire La Giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*. AnBib 110. Pontificio Istituto Biblico.
- Clements, R. E. (1965). *Prophecy and Covenant*. SCM Press.
- Gunkel, H., Begrich, J. (1933). *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Vandenhoeck and Ruprecht.
- Dahood, M. (1966). *Psalms I, 1–50*. Anchor Bible Series 16. Anchor Bible.
- Gunkel, H., Begrich, J. (1933). *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Vandenhoeck and Ruprecht.
- Gunkel, H. (1933). Das prophetische in den Psalmen, W: H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lirik Israels* (wyd. 2 z 1966; s. 329–380). Vandenhoeck and Ruprecht.
- Harris, J. G. (1970). *Prophetic Oracles in the Psalter*. Westminster John Knox Press.
- Hilber, J. W. (2005). *Cultic Prophecy in the Psalms*, (BZAW 352). Walter de Gruyter.

- Hossfeld, F.-L. (1998). Das Prophetische in den Psalmen: Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters. W: F. Didrieck, B. Willmes (Hg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45, 7). Studien zur Botschaft der Propheten: Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag*, (FB 88) (s. 223-243). Echter.
- Illman, K.-J. (1976). *Thema und Tradition in den Asaf-Psalmen*. Publications of the Research Institute of the Abo Akademi Foundation 13. Stiftelsen för Abo Akademi.
- Jeremias, J. (1970). *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35. Neukirchener Verlag.
- Johnson, A. R. (1962). *The Cultic Prophet in Ancient Israel*. Wyd. 2. University of Wales Press.
- Johnson, A. R. (1979). *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*. University of Wales Press.
- Klein, W. C. (1963). Prophecy, Prophets. W: F.C. Grant and H. H. Rowley (Eds.), *Dictionary of the Bible* (s. 800–809). T.& T. Clark.
- Koenen, K. (1996). *Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung*. Biblische-Theologische Studien 30. Neukirchener Verlag.
- Kraus, H.-J. (2003). *Psalmen I*. 7th Edition, BKAT 15/1. Neukirchener Verlag.
- Lindblom, J. (1962). *Prophecy in Ancient Israel*. Basil Blackwell.
- Mowinckel, S. (1922). *Psalmenstudien II: Das Thron-besteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Bschatologie*. Repr. Amsterdam: BRG / P. Schippers N.V., 1966.
- Mowinckel, S. (1923). *Psalmenstudien III: Kult-prophetie und Prophetische Psalmen*, Repr. Amsterdam: BRG / P. Schippers N.V., 1966.
- Mowinckel, S. (1924). *Psalmenstudien VI: Die Psalmdichter*, Repr. Amsterdam: BRG / P. Schippers N.V., 1966.
- Mowinckel, S. (1962a). *The Psalms in Israel's Worship I* (trans. D. R. Ap-Thomas). Blackwell.
- Mowinckel, S. (1962b). *The Psalms in Israel's Worship II* (trans. D. R. Ap-Thomas). Blackwell.
- Ringgren, H. (1966). *Israelite Religion* (transl D. Green). SPCK.
- Schökel, L.A., Carniti, C. (1992). *I Salmi*, col. I. Borla.
- Spieckermann, H. (1994). Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen. W: K. Seybold, E. Zenger (hrsgs), *Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin*, HBS 1 (s. 157–173). Herder.
- Strus, A. (1988). Śpiewajcie nam pieśni Syjonu... (Księga Psalmów). W: A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski (red.), *Pieśni Izraela. Pieśń nad pieśniami, Psalmi, Lamentacje*. Akademia Teologii Katolickiej.
- Tournay, R. J. (1991). *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, JSOTSup 118 (trans. J. Edward Crowley). JSOT Press.
- Vaux, R. de. (1961). *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trans. J. McHugh). Longman and Todd.
- Vriezen, Th. C. (1958). *An Outline of Old Testament Theology*. Basil Blackwell.
- Weber, B. (2001). Asaph-Psalter – eine Skizze, W: B. Huwyler, H.-P. Mathys & B. Weber (hrsgs.), *Prophetie und Psalmen*. FS K. Seybold (AOAT 280) (s. 117–141). Ugarit-Verlag.
- Weiser, A. (1950). Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theopanie in den Psalmen und im Festkult. W: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (s. 513–531). Verlag J.C.B. Mohr – Paul Siebeck.
- Weiser, A. (1987). *Die Psalmen*. 8th Edition, ATD 14/15. Vandenhoeck and Ruprecht.
- Witczyk, H. (1985). *Teofania w Psalmach*. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.
- Würthwein, E. (1952). Der Ursprung der Prophetischen Gerichtsrede. *ZTK*, 44, 1–16.