

Ks. Waldemar Linke: Obecność przez wspomnianie. Arka w okresie II Świątyni

Judejska wspólnota Drugiej Świątyni umiała żyć bez arki, ale nie bez jej wspomniania, nie bez nadziei eschatologicznej na zbawcze dzieło Boga, przez które zgromadzi On swój lud – pisze ks. Waldemar Linke w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Rzeczywiście Obecny.

Transsubstancjacja to idea teologiczna charakterystyczna dla katolickiej odmiany chrześcijaństwa. Jej związek ze średniowiecznymi dyskusjami na temat charakteru obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych nie ma raczej powiązania z Pismem Świętym[1], lecz jest próbą racjonalnego wyjaśnienia treści wiary opartej na Objawieniu[2]. Podstawowym faktem jest bowiem sens i skutek słów *institutio eucharistica*, w których Jezus Chrystus stwierdza tożsamość tego, co bierze w swe ręce, ze swym ciałem, i tego, co jest w naczyniu przeznaczonym do picia, ze swą krwią[3]. Filozoficzny opis tego stanu rzeczy pozostaje kwestią uwarunkowaną kulturowo, związaną z odziedziczonym zasobem i kreatywnością dokonujących tego opisu. Nie oznacza to bynajmniej, że opis ten może być konstruowany arbitralnie, niezależnie od opisywanej rzeczywistości. Nie tworzy on swego przedmiotu lub przestaje być opisem.

Mówimy więc w odniesieniu do transsubstancjacji o pewnym opisie realnej obecności Boga w stworzonym świecie i konkretnych jego elementach. Taki sposób opisywania Bożej obecności nie miał i nie

mógł mieć swego antecedensu w Starym Testamencie, ponieważ religia jahwistyczna, a potem judaizm, odrzucają ideę przedstawienia Boga w artefakcie lub tworze natury, a więc nie ma podstaw, by traktować jakikolwiek przedmiot jako manifestację Bożej obecności. Z tej perspektywy warto przyjrzeć się, czym była arka. Mówimy o przedmiocie, który początkowo przechowywano w lokalnych sanktuariach (Gilgal, Szilo), a potem w Świątyni Jerozolimskiej. Nie stawiamy sobie jednak zadania prezentacji dziejów czy pełnej teologii arki, ale chcemy skupić się na okresie, w którym arka nie istniała fizycznie lub nie było znane miejsce jej przechowywania czy ukrycia, ale wciąż istniała w refleksji i pobożności wyznawców judaizmu, by znaleźć swe miejsce w chrześcijańskich a właściwie judeochrześcijańskich pismach Nowego Testamentu.

Mamy tu na myśli teksty biblijne (Ps 132,8; 2 Mch 2,4-5), choć przywołać moglibyśmy także około-biblijne (4 Mch,15,31; 1 Ezd 1,3.51) czy greckojęzyczne dzieła apokryficzne (dzieło Eupolemosa, zachowane we fragmentach; Starożytności Biblijne przypisywane błędnie Filonowi). Teksty chrześcijańskie są echem Drugiej Świątyni, a jeśli chodzi o jeden z nich (Ap 11,19), to można go uznać za odnoszący się jeszcze do istnienia tego przybytku. Będą nas one interesować nie ze względu na swój chrześcijański sens, ale na tworzywo, którym jest świat religijny judaizmu. Chodzi nam więc o arkę wspomnianą, interpretowaną: wspomnienie, które stało się uobecnieniem Bożej obecności.

Nieobecna obecność arki

Psalmy powstawały w bardzo różnych okresach dziejów Izraela. Nie zawsze proste jest określenie czasu ich napisania czy też skomponowania jako utworów przekazywanych ustnie. Wydarzenia historyczne, do których tekst nawiązuje, o których opowiada to niekoniecznie epoka, z której dany utwór pochodzi. Dotyczy to z całą pewnością Ps 132, który mówi o przymierzu, jakie Jahwe zawarł z Dawidem, o czym czytamy także w 2 Sm 7 oraz 1 Krn 17. Warto zauważyć różnicę między tymi dwoma podobnymi z pozoru tekstami, bowiem ich powstanie i kontekst historyczny są bardzo różne. 2 Sm należąca do tak zwanego dzieła deuteronomistycznego to rozrachunek (nieraz bardzo gorzki) z tradycjami teologicznymi okresu monarchii, czyli poprzedzającego niewolę babilońską (587-539 r. przed Chr.). Powstałe, w tym okresie lub zaraz po nim, czterotomowe dzieło (1-2 Sm; 1-2 Krl) nie idealizuje raczej przeszłości, a zarazem widzi w niej czas rzeczywistej więzi Boga z Dawidem i jego rodem. Inaczej jest w 1-2 Krn, a więc w tekstach, które często opowiadają o tych samych wydarzeniach. Zwązają jednak perspektywę opowiadania, bowiem nie zwracają uwagi na Państwo Północne, a rzeczywistość Jerozolimy i Judy ukazuje w sposób idealizujący Dawida jako właściwego autora projektu świątyni i sprawcę jej powstania(1 Krn 28,11-20)[4]. To jednak wybrane przez Boga miejsce ma znaczenie, a nie osoba króla Dawida i jego ród. Wyidealizowany Dawid i jego następca[5] są tylko narzędziami do realizacji Bożego planu, którego celem jest ustanowienie na Syjonie miejsca przebywania chwały Bożej. Świątynia jest w tej wizji znacznie ważniejsza niż samo miasto[6]. Ta opowieść, naświatlająca z nowej perspektywy przedwygnaniową przeszłość Ludu Bożego skupionego wokół świątyni, powstała stosunkowo późno, bowiem wskazuje się na daty aż do około połowy III w. przed Chr[7]. Żydowski egzegeta pracujący w Niemczech, Isaac Kalimi, precyzuje ten czas na początek IV w. przed Chrystusem (382-376 r.). Nawet jeśli nie potraktujemy

wyznaczonej przez niego daty bardzo restrykcyjnie, to prawdą pozostaje, że „całe dzieło [1-2 Krn – W.L.] nie wykazuje żadnych wpływów epoki hellenistycznej” [8], co oznacza, że powstało raczej przed 332 r. IV w. przed Chr. i to pierwsza jego połowa wydaje się czasem najbardziej prawdopodobnym dla powstania dzieła kronikarskiego.

Psalm 132 w swej wymowie stoi o wiele bliżej wizji kronikarskiej niż wizji deuteronomistycznej. „Ideologia i pewne wskazówki językowe zbliżają się raczej do Kronikarza”[9] – mówi wielki egzegeta Luis Alonso Schökel komentując Ps 132. Możemy więc powiedzieć, że utwór ten pokazuje rzeczywistość w sposób zgodny z poglądami historyka kronikarskiego. Jest to widoczne, gdy mówi się o arce. Ślubowanie Dawida w Ps 132,3-5 jest skoncentrowane na mieszkaniu dla Boga, jednak inaczej niż w 2 Sm 7,2. Dawid w historiografii deuteronomistycznej wychodzi bowiem od porównania swej sytuacji mieszkaniowej z miejscem przechowywania arki Boga (*yəriyāh*, prowizoryczny przybytek z zasłon). Jeśli chodzi o Ps 132,3, to namiot (*ōhel*) wspomniany jest jako część domu Dawida, służąca do odpoczynku. Dawid z Ps 132 postanawia, że nie zazna snu, dopóki nie znajdzie miejsca na mieszkanie dla Boga. „W narracji 2 Sm 7 o projekcie Dawida wybudowania świątyni nie wzmiankuje się ślubu albo przysięgi”[10]. Inaczej rzecz się ma z przysięgą Boga dla Dawida i jego domu (Ps 132,11-18, por. 2 Sm 7,9b-16; 1 Krn 17,8b-14). Można więc stwierdzić, że Ps 132 z asymetrycznego materiału historiograficznych narracji obydwu szkół (deuteronomistycznej – 2 Sm 7 i kronikarskiej – 1 Krn 17) tworzy symetrycznie skonstruowany dialog dwóch uzupełniających się przysięg, zdaje się więc tekstem wtórnym wobec tych narracji. Warto zauważyć, że Ps 132 wprowadza do przysięgi Boga bardzo obszerny element dobrodziejstw dla ludu (ww. 15-18). To także potwierdza późny, podynastyczny charakter omawianego psalmu.

Wynieść z płonącego domu
ogień – to bardzo dziwne,
można nawet uznać takie
zachowanie za dowód
szaleństwa

Właśnie uroczysta
formuła przysięgi
Dawida stanowi o
specyfice Ps 132 na
tle historiografii. O
postanowieniu
Dawida w tej materii
mówi natomiast 1

Krn 28,2. Charakterystycznym elementem tego wersetu jest określenie arki jako „podnóżka dla stóp” Boga (1 Krn 28,2, por. Ps 132,7). W Ps 99,5, Lm 2,1 także mówi się o arce posługując się tym określeniem, umiejscawiając ją na Syjonie. Czy jest to pierwsza, choć nie wprost wyrażona, wzmianka o arce w Ps 132? Musimy cofnąć się do Ps 132,6. Tam bowiem widzimy dwa czasowniki („usłyszeliśmy” i znaleźliśmy”) wraz z dopełnieniem w formie sufiksu w rodzaju żeńskim, w liczbie pojedynczej. Nie można znaleźć w tekście poprzedzającym żadnego rzeczownika, któremu mógłby ten sufiks odpowiadać. Podnóżek (*hadōm*) jest także rodzaju męskiego. Dopiero arka (*'arōn*) w w. 8 może być[11] rodzaju żeńskiego (jak 1 Sm 4,17; 2 Krn 8,11)[12]. W ten sposób biblijny poeta spowodował, że przez trzy wersety (6-8) arka wprowadzana jest do utworu w coraz bardziej jednoznaczny sposób. Zabieg ten powoduje, że arka bardzo absorbuje uwagę czytelnika nie tylko przez obszerność skupionego na niej fragmentu, ale też przez zmuszenie czytelnika do refleksji nad znaczeniem sufiksu w w. 6.

Arka jest związana z Bogiem, co wyraża obrazowo jej określenie jako Bożego podnóżka. Dosłownie zaś relację tę ukazuje w. 8, gdzie Bóg – Jahwe jest wzywany do powstania ku miejscu swego spoczynku, tak jak arka Jego mocy. Ps 132,5 używa dość archaicznego tytułu Boga („mocarz [byk] Jakuba[13], por. Rdz 49,24; Iz 1,24; 49,26; 60,16) i

jednocześnie arkę wiąże z Jego mocą. Arka jest więc ukazana jako Boże *alter ego*, materia Jego obecności. Zważywszy jednak na kontekst powstania Ps 132 musimy zauważyć, że jest to materia obecna przez wspomnienie. Idea przymierza między Dawidem (już nie reprezentantem rodu królewskiego, ale całej społeczności skupionej wokół Świątyni Jerozolimskiej) a Bogiem rozwijała się w okresie Drugiej Świątyni, gdy pogłębiało się przekonanie, że Bóg wybrał sobie mieszkanie pośród swego ludu poprzez związanie się z miejscem i instytucjami kultu. Jednak to nie ich materia jest przedmiotem kultu, ale niewidzialna i niematerialna obecność Boga, która może „zmaterializować się” nawet we wspomnieniu, jakim była arka Boża w epoce powygnaniowej.

Co zostało ze świątyni?

Wynieść z płonącego domu ogień – to bardzo dziwne, można nawet uznać takie zachowanie za dowód szaleństwa. W opowiadaniu 2 Mch 1,-8 znajdujemy relację o działaniach podjętych przez Jeremiasza w momencie zagłady świątyni zburzonej przez Babilończyków. Księga ta, jak wiemy, to skrót obszerniejszego dzieła autorstwa Jazona z Cyreny (2 Mch 2,23). Byłoby jednak błędem sądzić, że anonimowy autor tego skrótu nie korzystał z innych źródeł dla uzupełnienia swej relacji. Relacja o Jeremiaszu i jego decyzjach dotyczących sprzętów świątynnych należy właśnie do takich uzupełnień[14], które realizują własne cele teologiczne i ideologiczne autora 2 Mch[15]. Jeremiasz nakazuje wygnańcom wziąć ze sobą ogień i Torę, ukryć natomiast namiot i arkę, której miejsce ukrycia pozostanie sekretem aż do czasu, o którym zdecyduje sam Bóg. Autor piszący swe dzieło w I poł. II w. przed Chrystusem miał świadomość, że powrót z wygnania nie powodował odnalezienia drogi do pieczary, w której została ukryta

arka, co było niezgodne z zamiarem proroka. Amnezja tych, którzy ukryli arkę, zdaje się mieć nadprzyrodzoną genezę. Dla hellenistycznego historyka judejskiego brak arki jest rzeczywistością ostateczną. Arka w sensie materialnym została stracona bezpowrotnie, a wrócić może dopiero jako oznaka i dzieło Bożego miłosierdzia (2 Mch 2,7), gdy dystans czasowy między terażniejszością, czasami Mojżesza i Salomona zatrą się i stracą na znaczeniu (w. 8).

Judejska wspólnota Drugiej Świątyni umiała żyć bez arki, ale nie bez jej wspominania, nie bez nadziei eschatologicznej na zbawcze dzieło Boga, przez które zgromadzi On swój lud. Arka, która straciła swą materialność, zyskała możliwość reprezentowania Bożej obecności jako żywej, zbawczej, działającej. Dzięki temu, że skrzynia ta przestała być rzeczą, stała się znakiem obecności samego Boga. Spowodowało to przemianę ludu, którego arka była świętością. Z grupy sprawujących kult w określonym miejscu i wobec określonego *sacrum* stał się on ludem eschatologicznej nadziei, duchowego kultu Boga Żywego. Ks. Roman Rogowski zaproponował pojęcie „transsubstancjacji paschalnej”, która jest odpowiednikiem transsubstancjacji eucharystycznej[16]. To, co dzieje się z materią Bożej obecności, powoduje i objaśnia przemianę egzystencjalną wspólnoty wierzących. Kategorię tę odnieść można także do arki wspomianej w okresie Drugiej Świątyni.

Ks. Waldemar Linke

[1] Dlatego np. K. Rahner nie chciał się podejmować przedstawienia „historyczno-dogmatycznego i historyczno-teologicznego rozwoju dogmatu o Eucharystii (na przykład kwestii realnej obecności i

transsubstancjacji)”, a skupił się na działaniach Jezusa podczas ostatniej wieczerzy i ich interpretacji (tenże, Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa, Warszawa 1987, s. 342-343). Niektórzy bibliści katoliccy interpretowali wydarzenia ostatniej wieczerzy w taki sposób, by prowadziły one do pojęcia transsubstancjacji, por. np. K. Romaniuk, Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy, Warszawa 1994, s. 46-48; R. Bartnicki, To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w świetle Biblii, Warszawa 2010, s. 35-36.

[2] M. Blaza, D. Kowalczyk, „Traktat o sakramentach”. w: Dogmatyka (Biblioteka „Więzi”), red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 5, Warszawa 2007, s. 213-553, zwł. s. 343-345.

[3] J. Warzeszak, Tajemnica Eucharystii, Warszawa 2005, s. 102-103.

[4] W. Linke, „Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych”. STV 47(2009), nr 2, s. 139-166.

[5] A. Tronina, Pierwsza Księga Kronik (NKB ST 10, cz. 1), Częstochowa 2015, s. 44.

[6] H. Langkammer, 1-2 Księga Kronik (PŚST, 5, cz. 1), Poznań 2011, s. 53-54; I. Kalimi, Starożytny historyk Izraelski. Studium o kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele, Kraków 2016, s.145-146.

[7] A. Tronina, Pierwsza Księga Kronik..., s. 59.

[8] I. Kalimi, Starożytny historyk izraelski..., s. 83

[9] L. Alonso Schökel, C. Carniti, I Salmi, t. 2, Roma 1993, s. 712.

[10] G. Ravasi, Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, t. 3, Bologna 1991, s. 675.

[11] L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testament, t. 1, Warszawa 2008, s. 83.

[12] Por. L. Alonso Schökel, C. Carniti, I Salmi, t. 2..., s. 715.

[13] G. Ravasi, Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, t. 3..., s. 675.

[14] F. Gryglewicz, Księgi Machabejskie (PŚST 6, cz. 4), Poznań 1961, s. 248-249.

[15] V. Pastor Julián, „Storia ellenistica”. w: Storia, narrativa, apocalittica (ISB 3, cz. 2), Brescia 2003, s. 263-297, zwł. s. 286.

[16] R. Rogowski, Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej, Katowice 1986, s. 324-325.