

KS. STANISŁAW ŁACH

CENTRALIZACJA KULTU W KSIĘDZE POWTÓRZONEGO PRAWA

Jest powszechnie przyjęte wśród uczonych, zajmujących się ST, że do fundamentalnych praw Pwt należy prawo o składaniu kultu w jednym tylko miejscu, wybranym przez Jahwe (12, 5. 11. 13—14. 26—27; por. 15, 20; 16,2. 6. 7. 11. 15. 16; 17,8. 10; 26,2).

Dotąd jednak nie osiągnęli uczeni zgody, co do początków tego prawa.

Wprawdzie, jak i inne prawa, tak również ono jest przedstawione w tym dziele jako prawo pochodzące od Mojżesza, ale to nie może rozstrzygnąć pochodzenia już to dlatego, że i inne prawa Pwt są przypisywane Mojżeszowi, a ponadto Mojżeszowi przypisuje Pięcioksiąg jeszcze dwa inne prawa o miejscu kultu, z których jedno zawiera Kodeks Przymierza Wj 20, 22—26, a drugie Prawo świętości Kpł 17,1—7.

W pierwszym prawie znajduje się zezwolenie Izraelitom na wielość miejsc kultu, uzależnioną jedynie od zjawiania się Jahwe, w drugim zaś prawie zezwalał prawodawca jedynie na jedno miejsce kultu, gdzie wolno było składać ofiary i dokonywać uboju wszelkich zwierząt domowych. Trudno jednak przypuścić, aby jeden i ten sam prawodawca wydawał tak różne prawa. Mając to na uwadze różni uczeni byli zmuszeni przyjąć, że między tymi prawami upłynął dłuższy czas i że konsekwentnie pochodzą one od różnych prawodawców. Gdy F. de Hummelauer¹ prawo o jedności kultu w Pwt odnosi do czasów Samuela, a P. Heinisch² do czasów pomojżeszowych, których jednak bliżej nie usiłuje określić, to W. Stoderl³ odwrotnie — odnosi prawo o jedności kultu do Mojżesza, przynajmniej takie, jakie mamy w Kpł 17, 1—7, a do czasów sędziów czy pierwszych królów prawo o wielości kultu w Wj 20,24 sądząc, że ma ono dotyczyć ograniczenia jedynie dawnej wolności stawiania ołtarzy prywatnych.

Podobnie już przedtem mniemali A. van Hoonacker⁴ czy H. Junker⁵, sądząc, że pierwotne prawo Mojżeszowe zezwalało na istnienie jednego sanktuarium publicznego obok sanktuariów prywatnych oraz na stawianie ołtarzy i na składanie ofiar prywatnych. Gdy jednak do tego kultu prywatnego pod wpływem Kananejczyków

¹ *Deuteronomium*, Parisiis 1901, s. 300n.

² *Das Buch Exodus*, Bonn 1934; s. 162.

³ *Das Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung*, Marienbad 1933.

⁴ *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, „Muséon”, 13 (1894).

⁵ *Das Buch Deuteronomium*, Bonn 1933, s. 66—67.

wdarło się wiele nadużyć, wówczas Pwt domagało się zniesienia sanktuariów prywatnych, uznając jedynie sanktuarium publiczne za legalne miejsce kultu.

Wielu uczonych⁶ posunęło się nawet do tego, że usiłowało wykazać, iż nie ma sprzeczności między określeniem miejsca kultu w Wj 20,24 a Pwt 12, 1—32 czy Kpł 17, 1—7. Te jednak poglądy spotkały się z ogólną dezaprobatą⁷. I słusznie, gdyż księgi historyczne Izraela stwierdzają, że aż do zbudowania świątyni a nawet aż do czasów o wiele późniejszych, zgodnie z prawem Wj 20,22—26 nie było w Izraelu jednego miejsca kultu. Najlepsi wówczas królowie, których dbałość o religię i kult Jahwe wychwalają autorzy biblijni, nie odważają się niszczyć ołtarzy na wzgórzach zbudowanych przez Izraelitów dla sprawowania kultu Jahwe (3 Krl 15,12—13; 22, 47). Najwięksi zaś z proroków, jak Eliasz, odbudowują ołtarze Boga (Jahwe) na wzgórzach, te, które poburzyli zwolennicy kultu pogańskiego Baala (3 Krl 18, 30—33).

Prawo tedy o jedności kultu w Izraelu musiało powstać dopiero w późniejszych czasach historii izraelskiej, co jednak trudno ustalić dokładniej i co nie wyklucza, że sama idea mogła uprzedzić znacznie wydanie prawa o jedności kultu, a tym więcej jego wprowadzenie w życie.

Jak zobaczymy ze zwięzłego przeglądu najnowszych prób wyjaśnienia powstania centralizacji kultu w Izraelu nie uzyskano dotąd zadowalającego rozwiązania, gdyż w dociekaniach kierowano się aprioryzmem, nie wyzyskano wszystkich kryteriów poznawczych, jakich nam dostarczają księgi historyczne czy analiza literacka prawa o jedności kultu z Pwt 12, 1—32, oraz relacje pozabiblijne o miejscach kultu pozajerozolimskich.

I. G. Hölscher⁸ utrzymywał, że deuteronomiczne prawo o jedności kultu to marzycielski twór kapłanów żydowskich przebywających w niewoli babilońskiej i oderwanych od realizmu życia w Palestynie. R. H. Kennet⁹ natomiast mniemał, że prawo o jedności kultu wydał król Jozjasz celem wytepienia prostytucji sakralnej, która szczególniejsze korzenie zapuściła w dawnych sanktuariach kananejskich na wzgórzach. Zaś S. R. Driver¹⁰ sądził, że deuteronomiczne prawo o jedności kultu w Izraelu jest końcowym wynikiem nauki proroków z VIII wieku i ich wystąpień przeciw kultowi

⁶ Th. Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz*, Gütersloh 1923 i A.C. Welch, *The Code of Deuteronomy*, London 1924. Por. także W. Stark, *Das Problem des Deuteronomiums*, Gütersloh 1924; G. Sternberg, *Versuch zu einer neuen und zugleich sehr alten Lösung der Deuteronomiumsfrage*, „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,” (1928) 119—130; M.H. Segal, *The Komposition of the Pentateuch — a Fresh Examination*, „Scripta Hierosolimitana”, 8 (1961) 111.

⁷ E. König, *Stimmen Exod XX, 24 und Deut XII, 12 zusammen?*, ZAW, 42 (1924) 337—346; tenże, *Der generelle Artikel in Hebräischen*, ZAW, 44 (1926) 174 — 175; A. R. Siebens, *L'origine du Code Déutéronomique*, Paris 1929, s. 108—109.

⁸ *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, ZAW, 40 (1922) 183 i *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen 1922, s. 132.

⁹ *Deuteronomy and the Decalogue*, Cambridge 1920, s. 12—15.

¹⁰ *Deuteronomy*, Edinburgh 1895, XLIV, XLIX; por. A. R. Siebens, op. cit., 108—109; G. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgart 1925, 2, s. 374.

na wzgórzach. Również A. Bentzen¹¹ sądził, że centralizacja kultu jest końcowym wynikiem długiego procesu, ale wśród samych sanktuariów, a raczej kapłanów, którzy je obsługiwali i rywalizowali między sobą. Niektórym z nich udało się tak wsławić swe sanktuaria, że ściągnęli ofiarność ludu i spowodowali wielką nędzę innych sanktuariów. Wówczas to rzekomo kapłani tych zubożałych sanktuariów spowodowali wydanie prawa o jednym sanktuarium w Izraelu, gdyż w ten sposób usiłowali zostać kapłanami w tym jednym sanktuarium.

Inny szereg uczonych jak M. Noth¹², F. Dummermuth¹³ oraz J. Bright¹⁴ twierdził, że prawo o jedności kultu wywodzi się z amfiktionii pokoleń izraelskich, kiedy pokolenia te złączyły się do walki z Kananejczykami przy centralnym sanktuarium, gdzie mieściła się wspólna świętość pokoleń, arka przymierza.

Ostatnio wreszcie dwóch uczonych, V. Maag¹⁵ i E. Nicholson,¹⁶ początków prawa o jedności kultu usiłowało dopatrzeć się w warunkach specyficznych królestwa judzkiego za panowania Ezechiasza, który miał sformułować to prawo.

Wyliczone opinie, jak już wspomnieliśmy, nie dają zadowalającego wyjaśnienia powstania prawa o jedności kultu w Izraelu. Najpierw trudno się zgodzić z tą opinią, że prawo o jedności kultu jest jedynie realnym ideałem kapłanów, żyjących w niewoli babilońskiej, z dala od kraju, gdyż prawo to było faktem bezspornym w Izraelu, przynajmniej w czasach Chrystusa.

Trudno też zgodzić się na to, że źródłem centralizacji kultu była chęć Jozjasza mająca na celu oczyszczenie kultu Jahwe z elementów pogańskich, jakie rozpanoszyły się w lokalnych sanktuariach. Opinia ta przeocza świadectwo 4 Krl 23,4—7 o tym, że świątynia jerozolimska w czasach Jozjasza była szczególniejszym siedliskiem synkretyzmu religijnego, zresztą czystość kultu jahwistycznego można by i w tych prowincjonalnych sanktuariach przeprowadzić w ten sam sposób, jak i w świątyni jerozolimskiej. W końcu jeśli Pwt 18,7 zapewniło lewitom pełniącym dotychczas służbę kapłańską przy sanktuariach pozajerozolimskich udział w kulcie sprawowanym w świątyni jerozolimskiej, to owo postanowienie, aczkolwiek nie wprowadzone całkowicie w życie (por. 4 Krl 23,9), świadczy o tym, że lewitom tym nie można było zarzucić odstępstwa od Jahwe. Trudno tedy zgodzić się na to, aby ich sanktuaria zostały zamknięte z powodu jakiejś specjalnej niewierności.

Sama zresztą chęć zapobieżenia nadużyciom w sanktuariach lokalnych nie ośmieliłaby żadnego rozsądnego władcy, nawet najbardziej oddanego Jahwe, do znoszenia lokalnych sanktuariów, gdyż wiedziałaby, że spotka się w tej sprawie ze sprzeciwem ludu, a zwłaszcza kapłanów znoszonych sanktuariów.

¹¹ *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, Copenhagen 1926, s. 68—72; por. G. von Rad, *Deuteronomiumstudien*, Göttingen 1947, s. 46 n.

¹² *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959.

¹³ *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW, 70 (1958) 59—98.

¹⁴ *A History of Israel*, London 1960, s. 265.

¹⁵ *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation*, VT, 6 (1956) 10—18.

¹⁶ *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, VT, 13 (1963) 380—390.

Nie można też przyznać słuszności i tej opinii, która sądzi, że prorocy są twórcami jedności kultu. Nigdzie bowiem u proroków nie ma śladu, że dążyli do zniesienia sanktuariów prowincjonalnych. Starali się jedynie o usunięcie wszelkich niedociągnięć w tym kulcie.

Nie ma też podstaw w literaturze biblijnej i ta opinia, że kapłani małych sanktuariów izraelskich są twórcami prawa o jedności kultu ze względu na małą dochodowość tych sanktuariów. Aczkolwiek bowiem jest rzeczą pewną, że sanktuaria wielkie w Jerozolimie czy Betel ściągały więcej pielgrzymów niż inne mniejsze, to jednak nie mogłyby to być przyczyną do tak nieznannej w historii religii rewolucji ograniczenia wszelkich sanktuariów do jednego sanktuarium na całą Palestynę.

Nie rozwiązuje też zagadnienia opinia tych uczonych, którzy wywodzą prawo o jedności miejsca kultu z jednego niegdyś sanktuarium amfiklionii izraelskiej. Wspólne bowiem jedno sanktuarium wszystkich pokoleń izraelskich nie jest równoznaczne ze scentralizowaniem wszelkiego kultu do jednego miejsca.

Najbardziej prawdopodobna wydaje się opinia tych uczonych, którzy w czasach Ezechiasza króla usiłują dopatrzeć się początków prawa o jedności kultu. Faktycznie w 4 Krl 18,4—6 i w 2 Krn 29,3 i 30,3 jest zaznaczone wyraźnie, że Ezechiasz usunął lokalne sanktuaria poza Jeruzalem. Szczególnie godna uwagi jest wzmianka wodza króla asyryjskiego, Rabseki (4 Krl 18,12), w odezwaniu się do Izraelitów broniących Jerozolimy, że się dziwi ich wierności dla króla Ezechiasza, który im zniósł sanktuaria na wzgórzach i poniszczył ołtarze. Widać z tego, że czyn ten był czymś nowym, co mogło wprawić w oburzenie Izraelitów.

Należy też uznać za słuszne i to, że faktycznie czasy króla Ezechiasza były jak najbardziej odpowiednie do przeprowadzenia reformy kultu i do scentralizowania go w Jerozolimie.¹⁷ Aczkolwiek bowiem dokładne ustalenie czasu rządów tego króla jest rzeczą trudną, to jednak jest pewne, że przypadają one na ostatnie lata istnienia królestwa izraelskiego i na te czasy, kiedy obleżona przez Asyryjczyków stolica tego królestwa, Samaria, upadła i dostała się w ich ręce. Bez wątpienia koła wiernych czcicieli Jahwe w obu królestwach dopatrywali się w tej klęsce kary Bożej za bałwochwalczy kult na wzgórzach (hebr. *bāmôt*), gdzie na miejscach dawnych sanktuariów kananejskich oddawano kult nie tylko Jahwe, ale i różnym bogom kananejskim. Wówczas poznano też, że przyczyną tych odstępstw Izraelitów od Jahwe było nieposłuszeństwo dla Mojżesza, który nakazał zniszczenie wszelkich miejsc kultu Kananejczyków, aby nie przywiodły Izraelitów do odstępstwa.

Jeśliby tedy Jerozolima chciała uniknąć losu Samarii, winna zniszczyć dawne miejsca kultu kananejskiego, a Jahwe czcić jedynie w Jerozolimie, gdzie na miejscu świątyni Salomona ukazał się Dawidowi anioł Jahwe (2 Sm 24,16—25), co było według starego prawa o wzniesieniu ołtarza (Wj 20, 24—26) koniecznym warunkiem legalnego sanktuarium i gdzie jedynie mieściła się największa świętość religijna, arka przymierza, tron niewidzialnego Jahwe.

¹⁷ Por. R. H. Kennet, l.c., 15. Zob. T. H. Robinson and W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, Oxford 1934, I, s. 39.

Wbrew jednak odmiennej opinii Maaga i Nicholsona trzeba podkreślić, że same warunki za rządów króla Ezechiasza nie mogą jeszcze wyjaśnić powstania prawa o jedności kultu. Król izraelski odmiennie od prawodawców innych narodów nie był prawodawcą, ale tylko stróżem prawa Bożego. Musiała tedy w tradycji izraelskiej mieścić się idea wywodząca się od Mojżesza o jedności miejsca kultu. I faktycznie w czasach Mojżeszowych miał Izrael jedno przenośne sanktuarium z arką przymierza, gdzie jedynie składał swe ofiary i gdzie zabijał swe zwierzęta domowe (por. Kpł 17, 1—7). Z tego faktu stróże tradycji Mojżeszowej, kapłani i prorocy, musieli wnioskować, że Mojżesz chciał, aby ten zwyczaj przetrwał i w Kanaanie. To bowiem zapewniłoby pokoleniom izraelskim jedność, gdyż Mojżesz nie dał im organizacji politycznej. Ma tedy słusność Noth, gdy akcentuje, że u podstaw amfiktionii izraelskich plemion leży nie tylko wspólne credo, ale i wspólny kult w centralnym sanktuarium, gdzie Izraelici mieli zbierać się corocznie w święto odnowienia przymierza, a trzy razy w roku (por. Wj 23,17; 34,23) w sanktuariach lokalnych. I chociaż te zebrania w różnych sanktuariach nie mają uzasadnienia w tekstach biblijnych, to jednak z tych tekstów faktycznie wynika, że chociaż Izraelici po wejściu do Kanaanu mieli liczne sanktuaria zarówno w epoce sędziów, jak i w początkach królestwa, to jednak nie uważali tych wszystkich sanktuariów za równe. Tym, co łączyło federację pokoleń izraelskich w całość, był udział wszystkich Izraelitów we wspólnym kulcie w sanktuarium centralnym.

Takim centralnym sanktuarium dla Izraelitów po ich wejściu do Kanaan było najpierw Gilgal, gdzie zatrzymała się arka (Joz 4, 19; 7,6), gdzie dokonano obrzezania i gdzie urządzono pierwszy obchód święta Paschy (Joz 5,11—12). Tu obchodzono pamiątkę wejścia do Ziemi Obiecanej, tu recytowano wspomnienia o pierwszych zwycięstwach w Kanaanie (Joz 2—10). Tu w Gilgal zawarli Gabaonici przymierze z Izraelitami i tu przed Jahwe zaprzysięgli im Izraelici swą przyjaźń i wierność (Joz 9,19). Tu, w Gilgal, sądził Samuel swój naród (1 Sm 7,16) i tu przed Jahwe namaścił Saula na króla (1 Sm 11,15). Tu też, w Gilgal, nastąpiło odrzucenie Saula przez Jahwe i to podczas obchodzonych tam uroczystości (1 Sm 13,7—15; por. 10,8; 15,12—33).

O odbywającym się kulcie w Gilgal¹⁸ wzmiankują i w czasach późniejszych Ozeasz (4,15), Amos (4,4; 5,5), choć wówczas dawne Gilgal nie miało swej dawnej pozycji centralnego sanktuarium.

Już bowiem w okresie sędziów ustąpiło ono miejsca sanktuarium w Silo. Początki tego sanktuarium sięgają aż czasów Jozuego. Tu się odbyło zebranie plemion izraelskich (Joz 18,1; 21,2; 22,9. 12) i tu wyciągano los „przed Jahwe” w sprawie podziału terytorium siedmiu pokoleń (Joz 18,8). Tu wówczas wzniesiono namiot zebrania (Joz 18,1; 19,51)¹⁹. Co roku w Silo obchodzono święto pielgrzymki (*ḥag*), kiedy to młode dziewczęta urządzały pląsy po winnicach (Sdz 21, 19—21). Tutaj co roku Elkana,

¹⁸ W historii Eliasza (4 Krl 2,1; 4,38) jest wzmiankowane inne Gilgal, którego należy szukać nie koło Jerycha, ale w górach Efraim.

¹⁹ Jest rzeczą wątpliwą, czy w Silo był namiot czy też świątynia. Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, 2, s. 135n.

ojciec Samuela, przychodził, aby składać ofiary Jahwe Sabaot ²⁰ (1 Sm 1,3). Centrum kultu był wówczas w Silo „dom Jahwe” (Krl 1,7. 24; 3,15) względnie „pałac Jahwe” (hekāl), gdzie była złożona arka (1 Sm 3,3).

Być może, że centralność jakiegoś sanktuarium była zależna od umieszczenia w nim arki, która oznaczała obecność Jahwe pośród swego ludu. Toteż po zburzeniu sanktuarium w Silo (ok. 1050) i po zabraniu arki przez Filistynów wyłonił się trudny problem, gdzie winien się Izrael zbierać „przed Jahwe”? Wydaje się że w tym burzliwym czasie Gabaon zastąpiło zburzone Silo, co byłoby tym prawdopodobniejsze, gdyby się Gabaon (2 Sm 21,6) utożsamilo z sanktuarium w Mispa ²¹, wspomnianym już w opowiadaniu o zbrodni w Gibeon (Sdz 20,1. 3; 21,1. 5. 8) czy w opowiadaniach o działalności sędziowskiej Samuela (1 Sm 7, 16), czy królewskiej Saula (1 Sm 10,17—24).

W czasach Dawida takim centralnym miejscem kultu stała się Jerozolima, gdzie Dawid przeniósł arkę z Kirjat-Jearim i umieścił ją w specjalnie zbudowanym namiocie (por. 2 Sm 6; Ps 24,7—10 i 132). Przez umieszczenie arki na Syjonie Jerozolima stała się miastem świętym, gdyż mieściła się w niej największa świętość religijna wszystkich dwunastu pokoleń. Tu następnie postawił Dawid ołtarz całopalny w miejscu, gdzie później Salomon zbudował świątynię dla Jahwe.

Nie było to jednak i teraz sanktuarium jedyne, gdyż Salomon udaje się zaraz po wstąpieniu na tron do Gabaon, aby tam szukać u Jahwe rady w swych rządach (4 Krl 3, 4—11).

Mimo jednak tego i Salomon dąży śladem swego ojca, aby zbudowana przez niego świątynia w Jerozolimie gromadziła wszystkich Izraelitów, gdyż na jej poświęcenie zebrał starszych „od wejścia do Hamatu aż do potoku egipskiego” (3 Krl 8,65).

Temu usiłowaniu scentralizowania kultu za Salomona położyła rychło koniec schizma pokoleń izraelskich, jaka nastąpiła po jego śmierci. Dla pokoleń północnych z pobudek czysto politycznych wybudował król Jeroboam dwa sanktuaria, jedno w Betel a drugie w Dan (3 Krl 12,28—30), zastępując brak arki złotym cielcem, aby stanowił piedestał dla Jahwe. Obok tych trzech sanktuariów, tak w królestwie północnym, jak i południowym, istniały różne sanktuaria na wzgórzach. Z nagan udzielanych przez proroków wiemy, że Izraelici pielgrzymowali do Beerseby (Am 5, 5; 8,14) czy też do Gilgal (Oz 4,15; Am 4,4; 5,5).

Mimo jednak tych licznych miejsc kultu świątynia Salomona w Jerozolimie stanowiła dalej centralne sanktuarium w Izraelu. Pielgrzymowali do niego nie tylko Izraelici z pokolenia Judy i Benjamina, ale także z pozostałych pokoleń północnych i to nawet wtedy, gdy świątynia w Jerozolimie legła w gruzach, gdyż chcieli się tutaj pomodlić i złożyć ofiary (Jr 44, 4—5).

²⁰ Powstała w Silo nazwa Jahwe Sabaot, który siedzi na cherubinach (1 Krl 1,3), ma raczej swój początek w zabraniu arki na wojnę niż w prehistorycznym kulcie bóstwa Sabaot. Por. R. de Vaux, op. cit., 136.

²¹ Wielu uczonych rozróżnia Mispa z epoki sędziów od Mispa z epoki monarchicznej. Por. R. de Vaux, op. cit., s. 131.

Przez całą tedy historię kultu izraelskiego wije się niby nić bez przerwy tradycja o sanktuarium centralnym, które początkami swymi sięga czasów Izraelitów na pustyni. Jeśli jej nie zdołali wprowadzić w czyn i dać jej wyrazu w pozostałych zbiorach praw izraelskich zarówno tacy królowie-reformatorzy, jak Aza (3 Krl 15, 11—14), Jozafat (3 Krl 22, 42—47), Joas (4 Krl 11, 17—12,4) czy też tacy prorocy, jak Amos, Ozeasz, to płynęło jedynie stąd, że mieli do spełnienia ważniejszą rolę, jaką była walka z kultem cudzych bogów, i że warunki nie były dogodne, jak za rządów króla Ezechiasza. Król ten, pouczony upadkiem królestwa północnego o osłabieniu tego kraju przez rozbicie kultowe, postanowił swemu narodowi w oparciu o starą tradycję zapewnić siłę i jedność przez skoncentrowanie kultu w Jeruzalem pod swoim czujnym okiem. Za tego też króla w duchu skoncentrowanego kultu przeredagowano zbiór praw zawartych w dzisiejszym Pwt (12—29) dodając na jego początku prawo o jedności kultu. Ale skutki reformy Ezechiasza trwały krótko, gdyż jego następca, Manasses; przywrócił kult na wzgórzach, odbudowując zniszczone tam sanktuaria (4 Krl 21,3). Wtedy to musiano ukryć w świątyni jerozolimskiej przeredagowany za Ezechiasza kodeks Pwt, który tam doczekał się rządów Jozjasza. Władca ten, wykorzystując rozpadać się państwa asyryjskiego, usiłował zrzucić swą zależność od Asyrii, przywrócić państwu Judy całkowitą niepodległość. Ten ruch narodowy spowodował odrzucenie zwyczajów religijnych zapożyczonych od Asyrii, a w szczególności czczenie obcych bogów: Baalów, Astart itp., których kult mieszał się z kultem Jahwe, Boga Izraela. By temu zaradzić skutecznie, zebrał Jozjasz kapłanów z całego kraju „od Gabaa do Beerseby” i zniósł sanktuaria lokalne na wzgórzach (por. 4 Krl 23,5. 8—9). Opis ten wyraźnie zaznacza, że chodzi o lokalne sanktuaria Jahwe i o kapłanów Jahwe. Reforma Jozjasza objęła nie tylko królestwo judzkie, ale i terytorium dawnego królestwa północnego. Zburzenie sanktuarium w Betel jest opisem historycznym, choć szczegóły tego opisu są stylizowane na wzór midraszu proroczego, włączonego do historii Jeroboama (4 Krl 23, 15—20).

Reforma Jozjasza według świadectwa 4 Krl 22,1—23,3 była spowodowana znalezieniem w świątyni księgi prawa, która, jak wspomnieliśmy, zawierała prawdopodobnie kodeks deuteronomiczny przeredagowany za panowania króla Ezechiasza. Wprawdzie według innego świadectwa, zawartego w 2 Krn 34—35, reforma Jozjasza rozpoczęła się już w 12 roku jego rządów, a odkrycie księgi prawa nastąpiło dopiero w 18 roku jego królowania, to jednak i to odkrycie stanowiło zapewne nowy etap tej reformy. W pierwszej fazie, zapoczątkowanej śmiercią Assurbanipala w 627 r., ograniczyła się reforma Jozjasza do walki z bogami asyryjskimi, a w drugiej, jaka nastąpiła po znalezieniu Pwt, reforma objęła zniesienie kultu Jahwe na wzgórzach i zebranie kleru wokół jedyne sanktuarium w Jerozolimie.

2. Dowodzi też takiej powolnej centralizacji miejsca kultu i sama analiza literacka prawa o jedności kultu w Pwt 12, 1—31. W obecnym zredagowaniu tego prawa można pod względem formy wyróżnić łatwo dwie części: pierwszą zredagowaną w liczbie mnogiej (w. 1—12) i drugą — w liczbie pojedynczej (w. 13—31).

Część pierwsza wydaje się być wcześniejsza, gdyż domaga się od Izraelitów zbu-

rzenia wszelkich miejsc kultu na wzgórzach (w. 3), ponieważ tylko na jednym miejscu, jakie wybierze Jahwe, mogą składać ofiary (w. 5—7), zaś druga jest chyba późniejsza, gdyż jedynie zabrania Izraelitom uczęszczania do sanktuariów na wzgórzach²², nie domagając się ich zburzenia (w. 13—14). Gdy w pierwszej części łatwo odczuć, iż Kananejczycy są już w Palestynie całkowicie pokonani, jeśli nie wygładzeni (w. 2), co miało miejsce pod koniec monarchii, to w drugiej części Palestyna wydaje się być jeszcze częściowo w posiadaniu Kananejczyków (w. 20. 29). Część pierwsza, jak na to wskazują w. 8—12, pochodzi chyba z czasów późniejszych królów, gdyż czas zredagowania tego prawa przeciwstawia czasom sędziów i pierwszych królów, gdy Izraelici mieli swobodę w oddawaniu kultu Jahwe. Na jej późniejsze pochodzenie wskazuje także brak w tej części jakiegokolwiek wzmianki o możliwości uboju zwierząt domowych, potrzebnych do odżywiania się, poza miejscem wybranym przez Jahwe na miejsce kultu, a czemu tak wiele uwagi, i słusznie, poświęca druga część redakcji prawa o jedności kultu, zgadzając się na zabijanie zwierząt domowych zarówno czystych, jak i nieczystych poza sanktuarium, żądając jedynie wylania krwi tego zwierzęcia na ziemię (12, 15—16) i zaznaczając, że to zezwolenie dotyczy jedynie tych, którzy mieszkają daleko od miejsca świętego, wybranego przez Jahwe (12,20—28). Brak tak ważnej wzmianki o desakralizacji sakralnego dotąd uboju zwierząt domowych w części pierwszej wyraźnie wskazuje, że nie zawierało ono wprowadzenia nowego prawa o jedności kultu, ale jedynie przypomnienie, a raczej zastrzeżenie, prawa wydanego już wcześniej. Nie mógłby bowiem prawodawca izraelski nakazywać swym rodakom składania ofiar w jednym tylko miejscu wybranym przez Jahwe, gdyby równocześnie nie rozstrzygnął związanej z tym sprawy uboju zwierząt domowych, których mięso potrzebne było do odżywiania się. Albo winien by zakazać tego uboju całkowicie poza miejscem kultu, jako rzeczy świętej u Semitów, jak to uczyniło Prawo świętości (Kpł 17, 3—4), albo też winien orzec, że tego rodzaju ubój jest odtąd czynnością świecką.

Mimo tych i innych różnic²³ obie części wyraźnie nakazują składanie ofiar całopalnych i dziękczynnych zarówno przepisanych prawem, jak i dobrowolnych (w. 11—12; 17—19. 26—27) jedynie na jednym miejscu, gdzie Jahwe „umieści swe imię” (w. 5. 11; 13. 14. 26). To wyrażenie zachodzi często w Pwt, ale nie jest wyłącznie używane przez deuteronomistę, jak błędnie mniemał G. von Rad²⁴, gdyż występuje ono już w czasach amarneńskich. Król jerozolimski Abdisepa pisze do faraona: „Oto król położył imię swe na wieki w Urusalimu”²⁵, tj. wziął to miasto w swe wieczne posiadanie. Przez to wyrażenie prawodawca biblijny chciał zaznaczyć, że jedynie w tym miejscu dozwolono składać Jahwe kult, które on obrał sobie za swą specjalną własność. Jest jasne, że miejscem tym w Pwt jest Jerozolima, gdyż wyraźnie to zaznacza redaktor deuteronomistyczny w innych częściach swego dzieła (2 Sm 6,7; 3 Krl 8,43 por. 2 Krn

²² R. de Vaux, op. cit., 2, s. 135.

²³ P. du Buis — J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris 1963, 105 wyróżniają w aktualnej redakcji prawa o jedności kultu w Pwt 12, 1—2 cztery części pochodzące z różnego czasu.

²⁴ Op. cit., 36.

²⁵ H. Junker, *Deuteronomium*, Würzburg 1952, 39.

6,23; Jr 7,10. 14. 30; 32,34; 34,15). Autor biblijny w Pwt użył tego ogólnego wyrażenia, gdyż prawo o jedności kultu włożył w usta Mojżesza ²⁶.

Wydaje się, że zakaz uczęszczania do sanktuariów pozajerozolimskich pochodzi sprzed reformy Ezechiasza, zaś nakaz zburzenia ich mógł być dołączony po niej. Oba te przepisy poszły w zaniechanie po śmierci Ezechiasza i dopiero przypomnienie ich ludowi jerozolimskiemu za czasów Jozjasza przyczyniło się do zachowywania tego prawa, choć i obecnie nie obeszło się bez trudności. Po tragicznej śmierci Jozjasza na polach Megiddo w 609 r. Jerozolima, ulegając raz wpływowi Egiptu, to znów Babilonii, zaniechała prawo o jedności kultu, hołdując w sanktuariach na wzgórzach w najlepszym razie synkretyzmowi religijnemu (Jr 7, 1—20; 13, 27). To samo czyniono za czasów Ezechiela podczas przerwy między oboma oblężeniami Jerozolimy przez Babilończyków (Ez 6,1—13).

Prawo o jedności miejsca kultu przyjęło się w Izraelu dopiero po upadku niepodległości. Urowadzeni do niewoli Izraelici dzięki działalności proroka Jeremiasza wszystkie swe myśli skierowali ku Jerozolimie (por. Ps 137), a po powrocie z niewoli za zachętą dwóch proroków, Aggeusza i Zachariasza, odbudowali swą dawną świątynię (Ezd 4,24—5,2; Agg 1,1—2,9; Zach 4,7—10). Odtąd już Izrael czcił jedynie jednego Boga Jahwe i składał mu ofiary w jednej jedynie świątyni.

3. Czy jednak tak przedstawionemu powstaniu prawa o jedności kultu w Pwt 12, 1—32 nie przeciwstawiają się różne inne miejsca kultu poza Palestyną i w samej Palestynie, istniejące w czasach po niewoli babilońskiej.

Wiemy z odnalezionych papirusów elefantyńskich, że przebywający w południowym Egipcie na wyspie Elefantynie koło Assuanu Żydzi posiadali jeszcze w V wieku przed Chr. własną świątynię, którą im zburzyli kapłani Boga egipskiego Khnum. Po rozlicznych zabiegach i u Bagoasa, gubernatora Judei, i u Jehohanana, arcykapłana Jerozolimy, udało się Żydom elefantyńskim odbudować zburzoną świątynię ku czci Jahwe w 402 r. przed Chr.²⁷

Trudno rozstrzygnąć, czy koloniści żydowscy w Egipcie nie znali deuteronomicznego prawa o jedności kultu, czy go jedynie nie zachowywali. W pierwszym wypadku winni by przybyć do Egiptu przed reformą Jozjasza,²⁸ co wydaje się mało prawdopodobne, zaś w drugim wypadku, mielibyśmy tu w Egipcie to samo zjawisko niezachowywania tego prawa, jakie było w Jerozolimie podczas niewoli, gdzie również nie

²⁶ Por. W. Baumgartner, *Der Kampf um das Deuteronomium*, „Theologische Rundschau“, 1 (1929) 17, gdzie pisze on: „Die Fiktion einer mosaïschen Rede verbot den Zusatz Jerusalem“; O. Bächli, *Israel und die Völker*, Zürich 1962, 101n. sądzi, że autor przez ogólne zredagowanie miejsca kultu nie chciał określić, by musiała nim być zawsze Jerozolima, sądząc że mogła pełnić tę funkcję jedynie przejściowo, jak Silo itp.

²⁷ ANET 492; Por. N. Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine — Syene*, Freiburg 1931.

²⁸ R. de Vaux, (op. cit., 1, 187) wspomina o opinii utrzymującej, że Żydzi elefantyńscy rekrutowali się z enklawy żydowskiej w północnej Syrii i z okolicy Ja'udi, tj. Sengirli.

przestrzegano jedności miejsca kultu, ale składano dalej ofiary na różnych wzgórzach (por. Iz 65,7).

Józef Flawiusz²⁹ i Miszna³⁰ wspominają jeszcze o jednej świątyni w Egipcie, wybudowanej w 160 r. przed Chr., a zburzonej w 73 r. po Chr. w Leontopolis, tj. prawdopodobnie w Tell el Jehudieh, gdzie pierwszym arcykapłanem był zbiegły z Jerozolimy Oniasz IV, syn arcykapłana Oniasza III (por. 2 Mch 4,33—34).

Wybudowanie jej jednak nie podważa deuteronomicznego prawa o jedności miejsca kultu. Tak bowiem Józef Flawiusz, jak i Miszna potępiają je i kwestionują ważność ofiar i ślubów składanych w tej świątyni. Sam zaś Oniasz usiłuje usprawiedliwić jej legalność czy to powołując się na Iz 19, 19, gdzie się mieści zapowiedź zbudowania ołtarza ku czci Jahwe Sabaot w pośrodku Egiptu, czy to na Pwt 12, 14, gdzie rzekomo prawodawca domagać się ma jednego miejsca kultu w samej Palestynie, a nie zaś w diasporze.

Zapewne pod wpływem prawa Pwt o jedności miejsca kultu Samarytanie usiłowali w czasach Zorobabela razem z Żydami odbudować świątynię w Jerozolimie (Ezd 4,2). A gdy im Żydzi odmówili udziału w tym dziele, to Samarytanie raczej wolą być pozbawieni świątyni niż naruszyć to prawo.

Świątynię wybudował im dopiero gubernator perski, Sanballat, ale skłoniony do tego okolicznościami rodzinnymi. Gdy bowiem z Jerozolimy został wypędzony jego zięć, Manasses, i przybył do Samarii, wówczas Sanballat wybudował świątynię na górze Garizim ok. 332 r. przed Chr.

Musiała ona stanowić przedmiot oburzenia dla Żydów palestyńskich, skoro w 129 r. przed Chr. Jan Hyrkan zburzył ją po śmierci Antiocha VII Sydeta.

Tak to powoli rozwinięte prawo deuteronomiczne o jedności miejsca kultu w Jerozolimie, powoli też znalazło przyjęcie w Izraelu i stało się zarówno u Żydów, jak i Samarytan cechą ich kultu, dając jedynie pole do dyskusji wśród nich, czy miejscem kultu jest Jerozolima, czy Garizim (por. J 4,20—21).

CENTRALISATION DU CULTE DANS LE DEUTÉRONOME

Nous sommes toujours loin de l'unanimité au sujet de l'origine de la loi deutéronomique concernant l'unité de lieu du culte. On a proposé maintes solutions, aucune de ces tentatives n'a pourtant pas réussi de résoudre le problème. La plus vraisemblable des opinions nous paraît celle qui prétend que la loi de l'unité du culte, rejoignant dans ses principes les temps de Moïse, s'est cristallisé dans Israël pendant le règne d'Ezéchias qui, dans 4 Rois 18, 4—6 et 2 Rois 29,3,30,3, a fait disparaître des sanctuaires locaux. L'époque était d'ailleurs la plus propice à ordonner l'unité de lieu de culte: Samarie était vaincu et on se demandait quelles étaient les causes qui ont amené la chute. Une de ces causes a été sans aucun doute l'existence des sanctuaires locaux où le culte de Jahwe se mêlait souvent au culte des dieux étrangers. Les seules conditions politiques n'arrivent pas pourtant à expliquer l'origine de la loi sur l'unité du culte. Des rois d'Israël n'étaient pas des législateurs mais veillaient seulement sur l'observance des lois. Le besoin de l'unité du culte devait donc être compris dans la tradition israélite et rejoindre Moïse. En

²⁹ Ant. 13, 3, 1—2; Bellum 7, 10. 3.

³⁰ Menahôt 13, 10.

fait, à l'époque de Moïse, Israël disposait d'un seul sanctuaire avec l'arche d'alliance où en déposait des offrandes. Après avoir conquis le Canaan, tous les Israélites s'unissaient dans le sanctuaire central à Gilgal, plus tard à Silo ou à Gabaon et ensuite à Jérusalem. Cette systématique centralisation du culte trouve son explication dans l'analyse même de la loi concernant l'unité de lieu du culte. Cette loi interdisait premièrement la fréquentation d'autres sanctuaires, elle introduisait avec le temps l'ordre de détruire tout sanctuaire. La loi de l'unité du culte prenait naissance lentement, lente était aussi réception en Israël, comme le prouvent les temples à Elephantine à Leontopolis ou à Samarie.