

**Monika Gądek**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
monika.gadek@doktorant.upjp2.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-3566-5585

## Własność czy obecność? Teologia Imienia w Dziele Deuteronomistycznym

Presence or an Act of Ownership?  
The Name Theology in the Deuteronomistic Work

**ABSTRACT:** The article explores the issue of the Name Theology as one of the elements that characterize and represent the Deuteronomistic redaction. In light of the arguments that have been appearing for several decades challenging the interpretation of the Name Theology or denying its existence, the author attempts to re-examine the biblical material from which the concept originated, in an attempt to answer the question of whether the Name Theology in the Deuteronomistic Work is present and whether it actually refers to the issue of God's presence on earth. The „Name formulas” in both Deuteronomy and the Deuteronomistic History are subjected to textual, lexical and grammatical analysis. An important point of the article is the reference to a comparative study of extra-biblical materials, with particular emphasis on Akkadian literature, since it is on these that the hypotheses undermining the so-called Name Theology are commonly based.

**KEYWORDS:** The Name, Name Theology, God's presence, God's dwelling, Deuteronomist

**ABSTRAKT:** Artykuł porusza zagadnienie teologii Imienia jako jednego z elementów charakteryzujących i reprezentujących redakcję deuteronomistyczną. Wobec pojawiających się od kilku dekad głosów podważających interpretację teologii Imienia czy też negujących jej istnienie autorka podejmuje próbę ponownej analizy materiału biblijnego, z którego koncepcja ta się wywodzi, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy teologia Imienia w Dziele Deuteronomistycznym występuje i czy w istocie odwołuje się do problematyki Bożej obecności na ziemi. Język i formuły Imienia – zarówno w Księdze Powtórzonego Prawa, jak i w Historii Deuteronomistycznej – poddane są analizie lingwistycznej i kontekstualnej. Istotnym punktem prowadzonych analiz kontekstualnych będzie odwołanie się do tekstów pozabiblijnych, ze szczególnym

uwzględnieniem literatury akadyjskiej, jako że to na nich opierają się hipotezy podważające teologię Imienia.

SŁOWA KLUCZOWE: Imię, obecność Boża, obecność, teologia Imienia, redakcja deuteronomistyczna

## Wstęp

Klasyczna teologia Imienia jest teorią z zakresu studiów nad tradycją deuteronomiczno-deuteronomistyczną<sup>1</sup>. Zrodziła się z faktu systematycznego występowania w zaleźnym od tej tradycji materiale biblijnym formuł Imienia, a więc struktur frazeologicznych na różne sposoby wyrażających ideę obecności Imienia Boga w Świątyni Jerozolimskiej, nazywając ją „domem dla Imienia” lub miejscem, w którym Imię Boga „zamieszkuje, znajduje się” lub „zostało umieszczone”. Według klasycznego ujęcia formuły te są teologiczną konstrukcją redakcji deuteronomistycznej. Za ich pośrednictwem wyrażała ona własną koncepcję Bożej obecności na ziemi. Jej fundamentem była tzw. korekta deuteronomistyczna, która – sprzeciwiając się dotychczasowej idei Boga zamieszkującego świątynię na sposób ludzki, widzialny, immanentny – dokonała swoistego „transferu” Boga do nieba, pozostawiając na ziemi jedynie niesprecyzowane Imię. Pionierem tej myśli był Gerhard von Rad<sup>2</sup>. Teolog w swojej publikacji pisał:

Deuteronomiczny teologumen o imieniu Jahwe wyraźnie mieści w sobie pierwiastek polemiczny, albo – inaczej mówiąc – jest teologiczną korektą. To nie sam Jahwe jest obecny w sanktuarium, lecz tylko Jego Imię [...]. Księga Powtórzonego Prawa zastępuje dawną dosłowną ideę obecności i przebywania Jahwe w sanktuarium ideą teologicznie subtelniejszą<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „Tradycja deuteronomiczno-deuteronomistyczna” jest pojęciem odnoszącym się łącznie do elementów tradycji deuteronomicznej (związanej z teologią i redakcją Księgi Powtórzonego Prawa) i deuteronomistycznej (związanej z zależnymi od Pwt księgami historycznymi, zaliczanymi do redakcji Deuteronomistycznej, tj. Joz, Sdz, 1–2 Sm i 1–2 Krl).

<sup>2</sup> Do zwolenników tej teorii zalicza się także G.E. Wrighta, M. Weinfeldta czy R.E. Clementsa.

<sup>3</sup> G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, London 1961, s. 38–39 [tłum. własne]. Tekst oryginalny: *The Deuteronomic theologumenon of the name of Jahweh clearly holds a polemic element, or, to put it better, is a theological corrective. It is not Jahweh himself who is present at the shrine, but only his name [...]. Deuteronomy is replacing the old crude idea of Jahweh's presence and dwelling at the shrine by a theologically sublimated idea.*

Teoria ta, choć współcześnie wciąż akceptowana i uznawana za klasyczne wytłumaczenie formuł Imienia, spotykała się – od lat 60. XX wieku – z próbami podważenia. Przeciwników podzielić można zasadniczo na dwie grupy: tych, którzy kwestionują jej funkcję teologicznej korekty, oraz tych, którzy całkowicie lub częściowo odrzucają jej istnienie. Do pierwszej grupy zaliczyć należy przede wszystkim Rolanda de Vaux<sup>4</sup> czy Iana Wilsona<sup>5</sup>, a do drugiej Sebastiana D. McBride’a<sup>6</sup> oraz – wśród najnowszych badań – Sandrę L. Richter<sup>7</sup>.

Szczególna uwaga należy się badaniom Sandry Richter, która dokonała najobszerniejszej dotychczas analizy religijno-porównawczej. Na podstawie zestawienia terminów i wyrażen pokrewnych hebrajskim formułom Imienia, występujących głównie w korpusie pism akadyjskich, Richter rozwinęła i ugruntowała tezę, według której te pierwsze są niczym innym jak zapożyczonymi z literatury akadyjskiej idiomami, oznaczającymi – podobnie jak ich pierwowzory – wyłącznie rodzaj królewskiego aktu własności<sup>8</sup>. Co za tym idzie, nie mają nic wspólnego z tematem Bożej obecności. Oparta na takiej interpretacji teoria odrzuca klasyczną koncepcję teologii Imienia, sugerując, że takowa w tradycji deuteronomistycznej nie występuje, a cała teoria korekty jest z założenia fałszywa.

Niniejsza praca stawia sobie za cel ponowne przyjrzenie się formułom Imienia wraz z ich biblijnym i pozabiblijnym kontekstem, zwłaszcza w świetle najnowszych badań S. Richter. Tym samym podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy istotnie formuły Imienia odnoszą się do koncepcji Bożej obecności, a co za tym idzie – czy Dzieło Deuteronomistyczne reprezentuje systematyczną refleksję teologiczną, którą można nazwać „teologią Imienia”.

<sup>4</sup> Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, [w:] *Das ferne und nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 31.11.1966* *Gewidmet*, serie: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105, Hrsg. F. Maass, Berlin 2019.

<sup>5</sup> Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, Atlanta 1995.

<sup>6</sup> Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, Cambridge 1969.

<sup>7</sup> Zob. S.L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: “leškkēn šemô šām” in the Bible and the Ancient Near East*, Berlin–New York 2002; S.L. Richter, *Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the DTR Name Formula*, [w:] *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, serie: *Forschungen zum Alten Testament* 56, eds. K. Schmid, R.F. Person Jr., Tübingen 2012.

<sup>8</sup> Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, dz. cyt., s. 204–207.

## Formuły Imienia

W całym dziele deuteronomistycznym wyróżnić można cztery podstawowe kategorie formuł Imienia<sup>9</sup>:

- 1)  $\text{לְשֹׁכַן שְׁמוֹ שָׁ}$  – „aby jego Imię tam zamieszkało”. Formuła klasyczna dla Pwt, pojawia się sześciokrotnie w tzw. kodeksie deuteronomicznym<sup>10</sup>. Do tych formuł odwołują się także: Jr 7,12; Ezd 6,12; Ne 1,9;
- 2)  $\text{לְשׂוֹם שְׁמוֹ שָׁ}$  – „aby umieścić tam jego Imię”. Druga z klasycznych formuł Pwt, gdzie pojawia się trzykrotnie<sup>11</sup>. Ponadto w zbliżonej formie znajduje się w: 1 Krl 9,3; 2 Krl 21,7<sup>12</sup>, odnosząc się do świątyni, a także w 1 Krl 11,36, 14,21<sup>13</sup>; 2 Krl 21,4, gdzie dotyczy Jerozolimy;
- 3)  $\text{וְשָׁ הֵיכָל}$  i  $\text{וְשָׁ הֵיכָל}$  – formuły mówiące o tym, że Imię ( $\text{שָׁ}$ ) „jest” lub „znajduje się” ( $\text{הֵיכָל}$ ): 1 Krl 8,16<sup>14</sup>, 8,29; 2 Krl 23,27; 2 Krn 7,16 (w świątyni); 2 Krn 6,6, 33,4 (w Jerozolimie);
- 4)  $\text{וְשָׁ בְּיָת}$  i  $\text{וְשָׁ בְּיָת}$  – formuły mówiące o domu dla Imienia: 2 Sm 7,13; 1 Krl 3,2, 5,17.19, 8,17.18.19.20<sup>15</sup>, 8,44.48<sup>16</sup>; 1 Krn 22,7.8.10.19, 28,3, 29,16; 2 Krn 1,18, 2,3, 20,9<sup>17</sup>.

Pierwszą istotną obserwacją jest fakt, że formuły dzielą się na dwie grupy. Te klasyczne, tj. dwie pierwsze, są typowe dla Pwt. Nie występują w tej księdze formuły trzeciego i czwartego typu. W drugą stronę wyłączność jest niepełna. Formuły pierwszego typu nie występują w historii deuteronomistycznej<sup>18</sup> (poza Pwt znajdują się jedynie jej echa w Jr 7,12; Ezd 6,12 i Ne 1,9). Natomiast formuły typu drugiego pojawiają się zarówno w Pwt, jak i w historii deuteronomistycznej<sup>19</sup>. Odmienność tych kategorii wynika także z faktu, że  $\text{לְשֹׁכַן שְׁמוֹ שָׁ}$  i  $\text{לְשׂוֹם שְׁמוֹ שָׁ}$  bez wyjątku stanowią w Pwt rozszerzenie formuł centralizacyjnych<sup>20</sup>. Drugą

<sup>9</sup> Poza wymienionymi formułami do tego motywu mogą się odnosić także: Iz 18,7, 60,9 i Jr 3,17.

<sup>10</sup> Zob. Pwt 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26.2. Por. też Pwt 12,5.

<sup>11</sup> Por. Pwt 12,5.21, 14,24. Przedstawiona tu klasyfikacja opiera się na tekście masoreckim. Krytyka tekstu dostarcza wartościowych spostrzeżeń, które zostaną zaznaczone w dalszych krokach.

<sup>12</sup> Por. 2 Krn 33,7.

<sup>13</sup> Por. 2 Krn 12,13.

<sup>14</sup> Por. 2 Krn 6,5.

<sup>15</sup> Por. 2 Krn 6,7.8.9.10.

<sup>16</sup> Por. 2 Krn 6,34.38.

<sup>17</sup> Zob. także 2 Krn 20,8 (świątynia dla Imienia); Ps 74,7 (mieszkanie dla Imienia).

<sup>18</sup> Dalej DH (*Deuteronomistic History*).

<sup>19</sup> Zob. przyp. 10.

<sup>20</sup> Krótkie formuły centralizacyjne, bez rozszerzenia, zob. Pwt 12,18; 14,25; 15,20; 16,15.16; 31,11.

grupę, a więc kategorii 3. i 4., reprezentują natomiast formuły, które nie odwołują się bezpośrednio do centralizacji kultu, lecz stanowią już swoistą interpretację myśli o Imieniu Boga zamieszkującym świątynię.

Już sam fakt tej niejednorodności sprawia, że zawartość teologiczną formuł obu grup należy analizować osobno.

## Obecność w Księdze Powtórzonego Prawa

W pierwszej kolejności analizy domagają się formuły pierwszych dwóch kategorii. W świetle celu tej pracy pytanie kształtuje się następująco: czy formuły Imienia obecne w Pwt zawierają tzw. teologię Imienia?

Pewnej wstępnej informacji dostarcza już krytyka tekstu. Jak zauważono powyżej, Pwt zawiera dwa warianty formuł:  $\text{לְשֵׁךְ יְמֹוֹ יְשׁוּ}$  („aby jego Imię tam zamieszkało”) oraz  $\text{לְשֵׁךְ יְשׁוּ יְשׁוּ}$  („aby umieścić tam jego Imię”). Ta pierwsza formuła jest klasyczna dla Pwt i nie pojawia się w DH. Druga zaś – rzadsza – występuje również w DH. Krytyka tekstu rzuca jednak na formułę  $\text{לְשֵׁךְ יְשׁוּ יְשׁוּ}$  pewne podejrzenia. Spośród trzech wystąpień dwa charakteryzują się niepewnym tekstem. Lekcja Septuaginty oraz Pięcioksięgu Samarytańskiego wskazuje na obecność formuły  $\text{לְשֵׁךְ}$  w Pwt 14,24 i 12,21. Werset Pwt 12,5, w którym występuje kombinacja obu form, byłby więc jedynym w całym Deuteronomium zawierającym formułę  $\text{לְשֵׁךְ יְשׁוּ יְשׁוּ}$ . Choć nie sposób tego udowodnić, to jednak z faktu, że występuje on w kontekście wyraźnie deuteronomistycznym, można przypuszczać, iż nosi znamiona rewizji<sup>21</sup>. Jeśli ta obserwacja jest słuszna, formuła  $\text{לְשֵׁךְ}$  pozostaje właściwa wyłącznie dla DH, a w Pwt odnajdujemy jedynie najstarszą formułę –  $\text{לְשֵׁךְ יְשׁוּ}$ .

Aby ustalić jej właściwe znaczenie, należy przyjrzeć się kwestii leksykalnej, a szczególnie czasownikowi  $\text{יְשׁוּ}$ . Standardowo oznacza on: „zamieszkać, rozbić obóz, zatrzymać się” (w formie Piel i Hifil: „pozwolić zamieszkać”)<sup>22</sup>. W kontekście biblijnym termin ten nie rodzi dwuznaczności, stąd standardowe tłumaczenie tej formuły – „aby jego Imię tam zamieszkało”. Według niej traktowano tę formułę jako przynależącą, a nawet fundamentalną dla teologii Imienia. Wątpliwości wzbudziła dopiero leksykalna analiza porównawcza terminu  $\text{יְשׁוּ}$  i jego form pokrewnych w innych językach semickich. Szczególne znaczenie

<sup>21</sup> Por. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982, s. 56.

<sup>22</sup> Por.  $\text{יְשׁוּ}$ , [w:] L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Leiden 1994 (dalej: HALOT), s. 1496–1499.

miał korpus pism akadyjskich. Na te pokrewieństwa zwracali uwagę już tacy badacze jak wspomniani R. de Vaux<sup>23</sup> czy D.S. McBride<sup>24</sup>, a w ostatnim czasie S.L. Richter<sup>25</sup>. Zauważali, że w literaturze akadyjskiej występują formy podobne do hebrajskich, mówiące o „zamieszkaniu Imienia”, poprzez związek terminów *šumu*<sup>26</sup> oraz *šakānu*<sup>27</sup>. Termin *šakānu* – mimo niewątpliwie pokrewnego rdzenia z hebrajskim כַּוְשׁ – w języku akadyjskim ma znaczenie odmienne: „umieścić”<sup>28</sup>. Kontekst użycia tych struktur, wiążących imię z *šakānu*, ma zazwyczaj charakter królewski lub wojenny: „umieścić gdzieś swoje imię” oznacza tyle, co zainstalować stelę lub posąg czy budynek z wypisanym własnym imieniem. Taka czynność nosiła znamiona swoistego „aktu własności” – czy to budynku, na którym umieszczono imię, czy też ziemi (np. właśnie podbitej), na której umieszczono stelę z imieniem władcy<sup>29</sup>.

Na podstawie tego podobieństwa przeciwnicy teologii Imienia wyciągnęli wniosek, że w przypadku hebrajskich formuł miało miejsce zapożyczenie z języka akadyjskiego nie tylko samej struktury frazeologicznej, ale także jej idiomatycznego znaczenia oraz całego kontekstu. Dotyczy to zarówno formuły כַּוְשׁ לְשׁוֹמְרָא, jak i לְשׁוֹמְרָא. Ta druga miałaby stanowić już nie tylko kalkę językową, ale i właściwie przetłumaczone zapożyczenie idei. Inaczej mówiąc – według Richter i poprzedzających ją badaczy obie hebrajskie formuły Imienia w Pwt należy tłumaczyć słowami „aby umieścić tam swoje imię”, co powinno być rozumiane jako akt własności ze strony Boga – w tym wypadku wobec Świątyni Jerozolimskiej.

Wobec tej hipotezy pojawiają się jednak zastrzeżenia. W formułach pozabiblijnych, na które najczęściej powołują się badacze<sup>30</sup>, czasownik *šakānu* występuje w formie G-stem (odpowiednik hebrajskiego Qal) i jako taki ma znaczenie „umieścić”. Tymczasem w tekście hebrajskim sytuacja jest inna.

<sup>23</sup> Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt.

<sup>24</sup> Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomic Name Theology*, dz. cyt.

<sup>25</sup> Zob. S.L. Richter, *The Deuteronomistic History...*, dz. cyt.; S.L. Richter, *Placing the Name...*, dz. cyt.

<sup>26</sup> Akad. „imię”. Zob. H. ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalence with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey City 2009, s. 404–407.

<sup>27</sup> Akad. „umieścić”. Zob. H. ben Yosef Tawil, *An Akkadian Lexical Companion...*, dz. cyt., s. 396–397.

<sup>28</sup> *šakānu*, [w:] *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 17/1, ed. M.T. Roth i in., Chicago 1989, s. 116.

<sup>29</sup> Zob. EA 287:59–61; 288:4–7; RIMA 1, A.0.39, 1:81–87; RIME 4, E.4.6.8, 2:51–66; RIME 4, E.4.11.2, 1:12–21. Zob. także H.W.F. Saggs, *The Nimrud Letters, 1952: Part IV*, „Iraq” 20/2 (1958), s. 196–197.

<sup>30</sup> A więc EA 287:59–61 i EA 288:4–7.

W ogólnym ujęciu  $\text{ןָשָׁ}$  występuje zarówno w Qal („mieszkać”), jak i w Piel lub Hifil („pozwolić/sprawić, aby zamieszkał”). Formuły  $\text{ןָשָׁ}$  zawierają czasownik w formie Piel, a więc niezgodnej ze ich rzekomym akadyjskim pierwowzorem<sup>31</sup>.

Można oczywiście założyć – i tak robi Richter – że forma została zmieniona w procesie zapożyczenia celowo. Na przykład po to, aby nieprzechodniemu „mieszkać” nadać znaczenie podobne do przechodniego „umieścić”<sup>32</sup>. Nie jest to oczywiście niemożliwe, jednak autorka nie dopuszcza jednocześnie możliwości, że świadoma korekta nastąpiła nie na poziomie formalnym, ale kontekstualnym, a więc i semantycznym<sup>33</sup>. Takiemu scenariuszowi niewątpliwie sprzyja fakt, że znaczenie  $\text{ןָשָׁ}$  w Starym Testamencie jest jednoznaczne – zarówno w Qal, jak i Piel. Tłumaczenie formuł  $\text{ןָשָׁ}$  według akadyjskiego paradygmatu („umieścić / wziąć w posiadanie”) byłoby absolutnie wbrew udokumentowanemu biblijnemu znaczeniu. Nigdzie w Starym Testamencie  $\text{ןָשָׁ}$  nie ma nawet zbliżonego znaczenia. Ponadto znaczenie rdzenia *škn* jako „zamieszkać, rozbić namiot” jest poświadczane także w ugaryckim<sup>34</sup> i aramejskim<sup>35</sup>, a więc językach bliższych hebrajskiemu niż akadyjski. Oczywiście taką niedoskonałość można wytłumaczyć faktem, że badane wystąpienia  $\text{ןָשָׁ}$  mają niestandardowy kontekst i tym samym mogą – niezależnie od formy – mieć znaczenie idiomatyczne, zatem różne od standardowego, dosłownego. Możliwość taką Richter popiera przykładem dwujęzycznej (akadyjsko-aramejskiej) inskrypcji z Tell el Fakhariya, która zawiera przykład użycia frazy „umieścić imię” w znaczeniu: akt własności<sup>36</sup>.

Jeśli trop ten jest słuszny, wówczas należałoby założyć, że formuła  $\text{ןָשָׁ}$  została zapożyczona z języka akadyjskiego jako struktura frazeologiczna wraz z unikalnym znaczeniem i to ów idiomatyczny kontekst pozwala na tłumaczenie czasownika  $\text{ןָשָׁ}$  poza jego nominalnym znaczeniem. Taki scenariusz nie wydaje się nieprawdopodobny.

Nieco więcej światła rzuca dalsze badanie kontekstu biblijnego. W interpretacji Septuaginty forma  $\text{ןָשָׁ}$  w formułach Pwt została zinterpretowana i przełożona za pomocą terminu  $\epsilon\pi\omicron\kappa\lambda\eta\theta\eta\gamma\alpha\iota$ <sup>37</sup> – aorystu strony biernej czasownika

<sup>31</sup> Zob. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>32</sup> Zob. S. Richter, *The Deuteronomistic History...*, dz. cyt., s. 120–121.

<sup>33</sup> Taką opcję sugeruje m.in. McBride, który uważa, że zapożyczone akadyjskie formuły stały się jedynie formalnym nośnikiem zupełnie innej treści – teologii wybrania oraz Imienia (obecności). Zob. S.D. McBride, *The Deuteronomistic Name Theology*, dz. cyt., s. 204–209.

<sup>34</sup> Por. *Škn*, [w:] I.K.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, serie: *Alter Orient und Alter Testament* 340, Münster 2008, s. 322.

<sup>35</sup> Por.  $\text{ןָשָׁ}$ , [w:] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushlami, and the Midrashic Literature*, vol. 2, London 1903, s. 1575.

<sup>36</sup> Por. KAI 309:16–17.

<sup>37</sup> Z wyjątkiem Pwt 12,5, gdzie znajduje się  $\epsilon\pi\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$ .

καλέω („wołać/wzywać”) w konstrukcji ACI. Tym samym tłumaczy formułę jako „aby Jego Imię zostało wezwane”. Jest to tłumaczenie dalekie od standardowego „aby Jego Imię zamieszkało”. Wyjaśnienia dla tak nieoczywistej interpretacji może dostarczać kontekst innej popularnej starotestamentowej formuły łączącej imię z czasownikiem „wołać” (קָרָא/καλέω), mianowicie formuły ...עַל שֵׁם קָרָא („imię zostało wezwane nad kimś/czymś”)<sup>38</sup>. Biblijny kontekst takiego formułowania nie pozostawia dwuznaczności: wyraźnie wskazuje na to, że wezwanie nad kimś lub czymś imienia jest niczym innym jak deklaracją własności<sup>39</sup>. Szczególne nagromadzenie przykładów tej formuły występuje w Księdze Jeremiasza, która siedmiokrotnie wspomina o Imieniu Boga wezwanym nad świątynią<sup>40</sup>, co zgodnie z kontekstem należy rozumieć jako wyraz wzięcia świątyni w posiadanie przez JHWH. W tym świetle zrozumiała staje się interpretacja formuły קָרָא w Septuagincie, a korelacja tych dwóch faktów sprzyja odczytywaniu ich w kluczu deklaracji własności. Warto odnotować, że podobne znaczenie przyjmuje niekiedy także czasownik קָרָא („pamiętać/przypominać”), który w kontekście kultu oznacza „wzywać/ogłaszać/wyznawać”<sup>41</sup>. W takim znaczeniu pojawia się m.in. we fragmencie, który musi budzić skojarzenia z formułami z Pwt. W Kodeksie Przymierza – Wj 20,24 – pojawia się stwierdzenie, że właściwym miejscem kultu jest to, w którym Bóg קָרָא swoje Imię<sup>42</sup>. Forma sprawcza Hifil każe tłumaczyć tę frazę jako „sprawi, aby jego Imię było ogłoszone”<sup>43</sup>.

Powyższe przykłady mogą świadczyć o popularności w Biblii hebrajskiej związku między imieniem (wzywaniem, ogłaszaniem czy umieszczaniem) a jakąś formą wybrania przez Boga. Ponadto, jeśli ta analogia jest słuszna, formuły Imienia znajdujące się w Pwt odnosiłyby się do kultu, a konkretnie do sprawowania go w miejscu, które Bóg wybrał i wziął na własność poprzez ogłoszenie lub umieszczenie tam swojego Imienia. Jest to o tyle prawdopodobne, że w Pwt funkcjonują one jako rozwinięcie formuł centralizacyjnych. W takim kontekście należałoby oddać słusność S. Richtera oraz tym badaczom, którzy twierdzą, że

<sup>38</sup> Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>39</sup> Por. Pwt 28,10; 2 Sm 12,28; Iz 4,1; 63,19; Am 9,12. W kontekście świątyni szczególnie interesujące Dn 9,18n.

<sup>40</sup> Por. Jr 7,10.11.14.30, 25,29 (o Jerozolimie); 23,34, 34,15.

<sup>41</sup> Por. Wj 23,13; Joz 23,7; Iz 26,13; 48,1; Am 6,10.

<sup>42</sup> Werset ten może zarówno wskazywać na każde takie miejsce (jak wskazuje tekst masorecki), jak i jedno wybrane miejsce (jak sugeruje wariant poświadczony w Pięcioksięgu Samarytańskim).

<sup>43</sup> R. de Vaux sugeruje, że ogłoszenie Imienia może oznaczać np. teofanię, co byłoby w zgodzie choćby z wydarzeniem zmiany nazwy miasta Luz na Betel (dom Boga) po objawieniu. Zob. R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé...*, dz. cyt., s. 224.



formuły Imienia z Pwt nie odnoszą się bezpośrednio do zagadnienia Bożej obecności, a więc i nie zawierają w sobie w ten sposób rozumianej teologii Imienia.

Interesujące są również wnioski z analizy sposobu, w jaki Deuteronomium odnosi się do zagadnienia obecności Boga, niezależnie od formuł. Istotnego materiału dostarczają te fragmenty Pwt, które opisują wydarzenia znane także z Wj i Lb, a które odnoszą się do Bożej obecności pośrednio lub bezpośrednio<sup>44</sup>. Z porównania narracji wynika, że odwołanie wprost do ziemskiej obecności Boga w Pwt pojawia się nawet częściej niż w analogicznych materiałach<sup>45</sup>. To pokazuje, że autor nie miał większych obiekcji względem teofanijnego, fizycznego opisywania Bożej obecności, co nie stoi w zgodzie z hipotezą deuteronomistycznej korekty. Podobnych wniosków dostarcza analiza wystąpień formy לִפְנֵי הַיהוָה („wobec Pana”). Fraza ta jest popularna w Starym Testamencie i zasadniczo charakterystyczna dla określania obecności przed Bogiem twarzą w twarz<sup>46</sup>, a więc odwołuje się do obecności rozumianej najbardziej dosłownie, fizycznie, realnie. W Pwt występuje dwadzieścia dwa razy<sup>47</sup>, co oznacza, że częściej to sformułowanie pojawia się jedynie w Księdze Kapłańskiej oraz Liczb. Co istotne dla badanego tematu, znakomita część tych wystąpień dotyczy kultu „przed Panem”, sprawowanego w „wybranym miejscu”, a więc tym, które – jak wykazano wcześniej – oznaczone jest Imieniem Boga. Biorąc pod uwagę, że – jak wykaże dalsza analiza – teologia Imienia w DH bardzo niechętnie łączy obecność Imienia z kultem ofiarniczym, należy tym bardziej uznać, że obecność Boga poprzez Imię to idea, której Pwt nie zna.

Powyższa analiza formuł Imienia w Pwt przedstawia więc sytuację następująco: hipoteza zapożyczenia formuł לִפְנֵי הַיהוָה oraz לִפְנֵי שְׁמוֹ וְשֵׁם z pism akademickich jest mocno ugruntowana. Choć znana była od kilku dziesięcioleci, to analiza S. Richter ukazała przekonująco, że występowanie analogii oraz zapewne procesu zapożyczenia struktury frazeologicznej prawdopodobnie miało miejsce. Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie o to, czy tę formułę zapożyczono wraz z jej znaczeniem idiomatycznym oraz z kontekstem czy jedynie wykorzystano strukturę literacką na swoiste potrzeby redakcji biblijnej. Przeciwno pełnemu

<sup>44</sup> Szczegółowej analizie pod tym kątem dokonał I. Wilson. Fragmenty wybrane przez niego do analizy to: Pwt 1,9–18.29–30.32–33.42.45; 3,18; 4,10–11.12; 5,4.5.22.23–27.31; 9,10.12.18; 10,1–5. Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire...*, dz. cyt.

<sup>45</sup> Zob. I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire...*, dz. cyt., s. 44, 104, 128.

<sup>46</sup> O ile odnosi się do obecności w ogóle. לִפְנֵי – rozumiane jako „wobec” może mieć także – analogicznie do znaczenia w języku polskim – kontekst relacyjny, odnoszący się do takich sformułowań jak „obowiązek względem Pana” (zob. Lb 32,22).

<sup>47</sup> Por. Pwt 4,10; 5,4; 9,18.25; 10,8; 12,7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11.16; 18,7; 19,17; 26,5.10.13; 27,7; 29,9.14; 31,11.

zapożyczeniu mogą świadczyć nieścisłości gramatyczne oraz tło semantyczne czasownika  $\text{כָּרַץ}$ . Z drugiej strony za scenariuszem pełnego zapożyczenia przemawia kontekst biblijny. Użycie czasowników  $\text{אָרַץ}$  oraz  $\text{כָּרַץ}$  poświadcza o zależności między wzywaniem lub ogłaszaniem Bożego Imienia a proklamacją własności czy wybrania, szczególnie w kontekście wybranego miejsca kultu. Ponadto stosunek Pwt do zagadnienia Bożej obecności nie przejawia znamion, jakich należałoby spodziewać się po klasycznej teologii Imienia, a więc zastąpienia obecności Boga obecnością Jego Imienia czy też odżegnywania się od immanentnej i ziemskiej obecności JHWH. Tym samym, choć nie sposób tej kwestii jednoznacznie rozstrzygnąć, należy przyznać, że przeważające są dowody świadczące o pełnym zapożyczeniu, a zatem jest przynajmniej bardzo prawdopodobne, że Księga Powtórzonego Prawa jako taka nie zawiera teologii Imienia.

## Obecność w historii deuteronomistycznej

W drugiej kolejności analizy domagają się formuły Imienia, które są typowe dla DH, a które w Pwt nie występują. We wstępnej klasyfikacji zostały oznaczone jako formuły trzeciej i czwartej kategorii. Pytanie pozostaje niezmiennie: czy w tym materiale można odnaleźć teologię Imienia jako systematyczną refleksję, reinterpretującą fenomen Bożej obecności?

Na wstępie należy zaznaczyć fakt fundamentalnie istotny dla tej kwestii. Mianowicie redakcja deuteronomistyczna operowała zasadniczo na materiale dotyczącym okresu monarchii. Okres ten na wcześniejszym etapie redakcyjnym był zdominowany przez tradycję jerozolimską i jej teologię Syjonu, której podstawowym dogmatem była obecność JHWH w świątyni jako wielkiego Króla zasiadającego na tronie z cherubów<sup>48</sup>. Według klasycznej koncepcji to właśnie

<sup>48</sup> Wyczerpująco nt. teologii Syjonu zob. Tryggve N.D. Mettinger, *Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982; Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt.; J.J.M. Roberts, *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, „Journal of Biblical Literature” 92/3 (1973), s. 329–344; J.J.M. Roberts, *Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire*, [w:] *Studies in the Period of David...*, dz. cyt.; J.J.M. Roberts, *Solomon's Jerusalem and the Zion Tradition*, [w:] *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, serie: *Society of Biblical Literature Symposium Series* 18, eds. A.G. Vaughn, A.E. Killebrew, Atlanta 2003; B.C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield 1987; A. Laato, *The Origin of Israelite Zion Theology*, London 2020.

ten sposób obecności Boga w świątyni miała negować deuteronomistyczna teologia za pomocą języka Imienia<sup>49</sup>.

Pierwsza obserwacja jest stosunkowo banalna i oczywista. Formuły trzeciej kategorii wprost informują, że tym, co (Kto) znajduje się w świątyni, jest Imię Boga. Wszystkie te formuły odnoszą się do motywu wybrania Jerozolimy przez JHWH na miejsce Jego przebywania. Motyw ten znany jest starszej tradycji i wyrażał ideę nowej jakości: stałego zamieszkania JHWH na ziemi, pośród swego ludu<sup>50</sup>. Formuły Imienia są wyraźnym rozwinięciem czy modyfikacją tej idei, a więc bezsprzecznie odnoszą się do Bożej obecności – zaznaczając jednak, że to Imię przebywa w świątyni. Podobny wniosek można wyciągnąć z formuł czwartej kategorii. Poza 2 Krn 20,9 – wszystkie dotyczą budowy świątyni, która jest nazywana domem dla Imienia. Stoi to w kontraście przede wszystkim do wyroczni Natana, odrzucającej pomysł wybudowania domu dla Pana (2 Sm 7,5.7), a jednocześnie zapowiadającej budowę domu dla Jego Imienia (w. 13)<sup>51</sup>.

Podobnych wniosków dostarcza także obserwacja szeroko rozumianego języka Imienia, również poza formułami. Tam, gdzie się on pojawia, a więc w materiale deuteronomistycznym, zanikają starsze motywy tradycji jerozolimskiej, opisujące obecność Boga w świątyni<sup>52</sup>. Deuteronomista stanowczo unika skojarzeń z popularnym wcześniej antropomorficznym obrazem Boga-króla zasiadającego na tronie. Nigdzie w podstawowym dziele deuteronomistycznym JHWH nie jest określany jako król<sup>53</sup> ani opisywany jako siedzący na tronie<sup>54</sup>. Typowy dla tego obrazu tytuł Pana Zastępów praktycznie zanika w redakcji

<sup>49</sup> Na potrzeby analizy warto wprowadzić termin „język Imienia”. Jest to pojęcie wygodne dla poniższej analizy. Nie zamyka się ono bowiem jedynie w stosunkowo niewielkiej liczbie wersetów, zawierających formuły, ale dotyczy całokształtu narracji, w której autor biblijny odnosi się do relacji Bóg–świątynia za pomocą pojęcia Imienia Boga. Oryginalnie określenie to wprowadza M. Hundley. Zob. M. Hundley, *To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, „Vetus Testamentum” 59/4 (2009), s. 533–555.

<sup>50</sup> Por. Ps 68,17; 74,2; 78,68n; 132,13.

<sup>51</sup> Należy jednak wystrzegać się prostej i jednoznacznej interpretacji 2 Sm 7. Istnieje wiele hipotez dotyczących kompozycji tego passusu, jak i interpretacji powodów, dla których wyraża on odmowę budowy świątyni. W kontekście rozważanego tu problemu istotny jest jedynie fakt, że zawiera on deuteronomistyczną wzmiankę o budowie domu dla Imienia, kontrastującą z poprzedzającymi ją wersetami.

<sup>52</sup> Obszernie na ten temat zob. Trygve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth...*, dz. cyt.

<sup>53</sup> Wyjątkiem jest 1 Sm 12,12 – jednak werset ten nie odnosi się do wyobrażenia JHWH jako króla zasiadającego w świątyni na tronie, ale porusza problem teokracji i wyboru króla w Izraelu.

<sup>54</sup> 1 Krl 22,19 jest zależne od wizji Izajasza z Iz 6,1.

deuteronomistycznej. Spośród trzynastu wystąpień<sup>55</sup> żadne nie odnosi się do świątyni. Pięć ma kontekst prorocki<sup>56</sup>, a pozostałe pośrednio lub bezpośrednio odnoszą się do tradycji sanktuarium w Szilo, z którą tytuł ten jest pierwotnie związany<sup>57</sup>, co każe sądzić, że pochodzą one z przeddeuteronomistycznej warstwy redakcyjnej. Nie dziwi więc fakt, że deuteronomista odżegnuje się również od idei cherubów jako tronu dla JHWH zamieszkującego świątynię. Zarówno w opisie budowy świątyni, jak i przeniesienia Arki cheruby pełnią funkcję zasłony dla Arki Przymierza, a nie tronu<sup>58</sup>. Jedyna pozostałość po tym motywie (nie licząc wspomnianych wyżej przypadków użycia tytułu Pana Zastępów zasiadającego na cherubach) znajduje się w 2 Krl 19,15. Swoją rolę jako podnóżka tronu<sup>59</sup> traci również Arka Przymierza, stając się jedynie miejscem przechowania tablic przymierza<sup>60</sup>. Biorąc pod uwagę, że obraz Boga-króla był podstawowym sposobem wyrażania dawnej idei obecności w świątyni, deuteronomista – odrzucając go – bez wątpienia ma na celu teologiczną korektę tej idei.

Język Imienia wprowadza także zmianę na poziomie leksykalnym. Redukcji ulega najpopularniejszy dotychczas czasownik odnoszący się do obecności Boga w świątyni –  $\text{ׁשׁב}$  („siedzieć/mieszkać/przebywać”<sup>61</sup>). Termin ten nierzadko – zwłaszcza w Księgach Królewskich – przybiera kontekst królewski i wówczas określa monarchę zasiadającego na tronie<sup>62</sup>. Nosi takie znaczenie przede wszystkim w kontekście świeckim, ale wraz z całym zakresem semantycznym został użyty również na potrzeby obrazu Boga-króla. Przede wszystkim w tytule Pana Zastępów zasiadającego ( $\text{ׁשׁב}$ ) na cherubach, ale także w innych fragmentach opisujących JHWH jako wielkiego Króla<sup>63</sup>. Tymczasem w DH określenie to występuje w odniesieniu do Boga jedynie w dwóch kontekstach. Pierwszy to wspomniane wyżej przeddeuteronomistyczne fragmenty odnoszące się do Pana Zastępów. Na drugi kontekst składają się dwa fragmenty, które wydają się rodzajem konfrontacji odmiennych koncepcji Bożej obecności – dwóch sposobów zamieszkiwania Boga w świątyni. Pierwszy pojawia się znów w wy-

<sup>55</sup> Por. 1 Sm 1,3,11; 4,4; 15,2; 17,45; 2 Sm 6,2.18; 7,8.26–27; 1 Krl 18,15; 2 Krl 3,14; 19,31.

<sup>56</sup> Zasadniczo tytuł Pana Zastępów występuje w dwóch kontekstach. W kontekście wyroczni prorockich oraz w kontekście określenia Boga jako Pana Zastępów zasiadającego na cherubach.

<sup>57</sup> Por. 1 Sm 1,3; 4,4; 2 Sm 6,2. Zob. C.L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, serie: *Harvard Semitic Monographs* 44, Atlanta 1989, s. 11.

<sup>58</sup> Por. 1 Krl 6,23–27; 8,6–7.

<sup>59</sup> Por. Ps 132,7–8; 1 Krn 28,2 i in.

<sup>60</sup> Por. 1 Krl 8,9.21.

<sup>61</sup> Por. HALOT, s. 444–445.

<sup>62</sup> Por. 1 Krl 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48; 2,12.19.24; 3,6; 8,20.25; 16,11; 22,10; 2 Krl 15,20.

<sup>63</sup> Por. Ps 29,10; 47,9; 55,20; 68,17; 102,13; Lm 5,19 i in.

roczni Natana w odpowiedzi na spostrzeżenie Dawida, że on sam mieszka (יִשָּׁב) w pałacu cedrowym, a Bóg (Arka) mieszka (יָשָׁב) w namiocie<sup>64</sup>. Pomysł spotyka się jednak ze sprzeciwem ze strony Boga:

Ty zbudujesz mi dom na mieszkanie (לְיִשְׁבֹּתִי)? Nie mieszkałem (לֹא יָשָׁבְתִי) bowiem w domu od dnia, w którym wyprowadziłem z Egiptu Izraelitów, aż do dnia dzisiejszego. Przebywałem (הֵיִתָּן) w namiocie albo w przybytku (w. 6).

Bóg sprzeciwia się pomysłowi Dawida, aby miał On zamieszkać na ziemi na sposób ludzki. Zamiast tego zapowiada, że zamieszka na ziemi Jego Imię, w domu, który wybuduje Salomon (w. 13).

Drugim fragmentem są początkowe wersety modlitwy konsekracyjnej Salomona recytowanej po wybudowaniu świątyni. W pierwszym wersecie Salomon ogłasza: „Już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce przebywania Twego [לְיִשְׁבֹּתֶךָ] na wieki” (1 Krl 8,13). Tu w usta Salomona włożona jest stara koncepcja mieszkania dla Boga, używa on czasownika יִשָּׁב. Jednak już parę wersetów dalej król wypowiada rewolucyjne pytanie: „Czy jednak naprawdę zamieszka [יָשָׁב] Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (w. 27). Obecność na sposób ludzki zostaje zanegowana. Od tego momentu obraz Boga zamieszkującego świątynię na sposób יִשָּׁב jest już „nieaktualny”, a Salomon kontynuuje modlitwę, odwołując się do świątyni jako domu dla Imienia<sup>65</sup>. Jako miejsce zamieszkania Boga (מְקוֹם יִשְׁבֹּתֶיךָ) Salomon wskazuje zaś niebo<sup>66</sup>.

Ostatnia obserwacja dotyczy relacji języka Imienia do wspomnianego wcześniej określenia הַיְהוָה לְפָנָי („wobec Pana”). W tradycji jerozolimskiej przestrzeni הַיְהוָה לְפָנָי jest świątynia, w której „wobec Pana” można przebywać, stać<sup>67</sup>, modlić się<sup>68</sup>, sprawować kult ofiarniczy<sup>69</sup> etc. W takim kontekście w DH określenie to pojawia się stosunkowo rzadko, ale niewątpliwie jest obecne<sup>70</sup>. Każe to przypuszczać, że chociaż deuteronomista mógł nabrać pewnego dystansu do mówienia o JHWH przebywającym w świątyni w sposób ludzki, to jednak wciąż uznawał tę obecność za realną. Jednocześnie nigdy w formule לְפָנָי nie występuje język Imienia. Ponadto warto zauważyć, że o ile niemal wszystkie

<sup>64</sup> Por. 2 Sm 7,2.

<sup>65</sup> Por. 1 Krl 8,29.44.48.

<sup>66</sup> Por. 1 Krl 8,30.34.36.39.43.49.

<sup>67</sup> Por. 1 Sm 6,20; Ps 116,9 i in.

<sup>68</sup> Por. 1 Sm 1,12.19; Ps 95,6 i in.

<sup>69</sup> Por. 1 Sm 11,15; 21,7; 2 Sm 6,17 i in.

<sup>70</sup> Por. 1 Krl 8,62.64.65; 9,25; 2 Krl 16,14; 19,14.5; 23,3.

czynności, których podmiotem lub przedmiotem jest Imię Boga, można odnieść do Niego samego<sup>71</sup>, o tyle nigdzie – poza jednym wyjątkiem<sup>72</sup> – Imię Boga nie jest adresatem kultu ofiarniczego.

Ta krótka analiza języka Imienia w DH ukazuje, że sytuacja jest zgoła odmienna niż w Pwt. Obszerniejsze wnioski i powody tego dysonansu domagają się osobnego podsumowania. Tu jednak należy pokrótce zebrać konkluzje wynikające z powyższych obserwacji. Pojawienie się języka Imienia w DH nie jest tylko prostym leksykalnym zastąpieniem Boga Jego Imieniem. Odrzucenie antropomorficznego obrazu JHWH zasiadającego w świątyni na tronie niczym król; zanegowanie terminologii kojarzonej z obecnością na sposób ludzki; wprowadzenie języka Imienia do znanych wcześniej motywów odwołujących się do obecności Boga (wybranie miejsca czy budowa świątyni); włożone w usta Salomona odrzucenie pokusy „zamknięcia Boga” w świątyni i wskazywanie na niebo jako wieczne mieszkanie JHWH – to są fakty, które każą wierzyć, że deuteronomista świadomie odnosi się do zagadnienia Bożej obecności i dokonuje korekty właśnie za pomocą języka Imienia. Trzeba więc stwierdzić, że w DH teologia Imienia jest wyraźnie zauważalna.

## Wzajemna relacja formuł Imienia

Rodzi się pytanie, jak pogodzić obecność teologii Imienia w DH z jej brakiem w Pwt. Relacja formuł Imienia typowych dla DH do formuły  $\text{יְשׁוּבָה וְיָשׁוּב}$  bardziej opiera się na różnicach niż podobieństwie. Właściwie jedynym, co je łączy, jest związek języka Imienia ze świątynią. Strukturalnie różni je natomiast niemal wszystko. Formuła  $\text{יְשׁוּבָה וְיָשׁוּב}$  jest sztywną strukturą stylistyczną, o wyraźnie idiomatycznym charakterze, która dodatkowo jako taka mogła przebyć drogę adaptacji z innego języka. Tymczasem język Imienia w DH – wręcz przeciwnie. Nie tylko nie posługuje się najwyraźniej dwuznacznym czasownikiem  $\text{יָשׁוּב}$ , ale po prostu łączy Imię z najbardziej bezpośrednimi i opisowymi formami wyrażania fenomenu obecności, mówiąc o przebywaniu Imienia w wybranym miejscu i budowie domu dla niego. Deuteronomista posługuje się zatem znanym Pwt językiem Imienia na potrzeby wyrażenia nowej, autorskiej myśli. Dokonał więc interpretacji specyficznych wyrażen w duchu wypracowanej teologii

<sup>71</sup> Zarówno Imię, jak i sam Bóg często są zamiennie przedmiotami wychwalania (1 Krl 8,45; Iz 25,1; Ps 54,8; 99,3; 106,47; 148,5,13; 149,3 i in.), przysięgania (Jer 44,26; 51,14 por. Jer 49,13) czy zaufania (Iz 50,10; Ps 33,21n).

<sup>72</sup> Por. Ml 1,11.

obecności. Spektrum semantyczne terminu  $\text{דָּשָׁן}$  sprawia, że istniejące w Pwt związki Imienia ze świątynią stały się doskonałym fundamentem formalnym dla wypracowanej w środowisku deuteronomistycznym teologii. Taki scenariusz znajduje też potwierdzenie w losach „zaginionej” formuły  $\text{דָּשָׁן שְׁמוֹ דָּשָׁן}$ . Jej obecność w DH, brak analogii w ANE oraz prawdopodobne zastąpienie nią trzech oryginalnych formuł Imienia w Pwt każą rozumieć ją jako twórczość redaktora deuteronomistycznego, który był świadom pierwotnego znaczenia formuł  $\text{דָּשָׁן}$  i w sposób przemyślany dokonywał reinterpretacji. Należy jednak mieć na względzie, że choć deuteronomistyczna reinterpretacja wpłynęła na rozwinięcie teologii Imienia w DH, to jednak z dużym prawdopodobieństwem nie wpłynęła na rozumienie w środowisku formuł  $\text{דָּשָׁן}$  w Pwt. Septuaginta nie tylko zaświadcza o wyłącznym występowaniu formuły  $\text{דָּשָׁן}$  w Pwt, ale także – jak wspomniano – tłumaczy ją za pomocą formy  $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ , pozostającej w semantycznym i formalnym związku z formą  $\text{דָּשָׁן-דָּשָׁן}$  występującą u Jeremiasza. To sugeruje, że (przynajmniej w części środowiska) zachowało się oryginalne znaczenie formuł z Pwt, a więc to oznaczające własność i odnoszące się do wyboru miejsca kultu. Trudno więc zgodzić się z McBride'em<sup>73</sup>. Uznał on  $\text{דָּשָׁן}$  za archaizm, który m.in. z powodu niezrozumienia został zreinterpretowany i zastąpiony przez  $\text{דָּשָׁן}$ .

## Podsumowanie

Odrębna analiza formuł Imienia występujących w Pwt i tych w DH dopuszcza postawienie tezy, że charakteryzuje je odmienna wymowa teologiczna. Pozornie współbrzmiące formuły są w rzeczywistości wyrazem dwóch różnych idei: własności związanej z wyborem właściwego miejsca kultu oraz idei obecności poprzez Imię. Ich związek opiera się na procesie reinterpretacji. Taka hipoteza znajduje poparcie w danych leksykalnych i w ogólnym kontekście biblijnym. Ponadto pozwala „obronić” istnienie teologii Imienia w Biblii Hebrajskiej, akceptując jej korektę oraz przyznając rację S. Richter i jej poprzednikom w kwestii interpretacji formuły  $\text{דָּשָׁן שְׁמוֹ דָּשָׁן}$  w kluczu własności<sup>74</sup>. Hipoteza reinterpretacji wyjaśnia również, czemu tak solidnie ugruntowana teoria pozostawała na

<sup>73</sup> Por. S.D. McBride, *The Deuteronomic Name Theology*, dz. cyt., s. 207.

<sup>74</sup> S. Richter w swoich badaniach nie ograniczyła się jedynie do wykazania językowej zależności i procesu zapożyczenia. Wychodząc z tego założenia, poczyniła również dalsze kroki. Sformułowała hipotezy nie tylko trudne do zaakceptowania, ale również będące poza zakresem tematycznym niniejszego artykułu. Zob. S.L. Richter, *The Place of the Name in Deuteronomy*, „Vetus Testamentum” 57/3 (2007), s. 342–366.

pierwszy rzut oka w niezgodności z szerszym kontekstem biblijnym. Jednocześnie nie ma podstaw, aby sądzić, że formuły te były jedynie rodzajem archaizmu, który zatracił pierwotne znaczenie wraz z deuteronomistyczną reinterpretacją. Można zatem zasadnie stwierdzić, że o ile DH w istocie reprezentuje teologię Bożej obecności wyrażaną przez Imię Boga, o tyle w Pwt teologii Imienia po prostu nie ma.

## Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2002.
- Elliger K., Rudolph W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967–1977.
- Frayne D.R., *Old Babylonian Period (2003–1595 B.C.)*, serie: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods* 4, Toronto 1990.
- Grayson A.K., *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennium B.C. (To 1115 B.C.)*, serie: *The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods* 1, Toronto 1988.
- Halayqa I.K.H., *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, serie: *Alter Orient und Alter Testament* 340, Münster 2008.
- Hundley M., *To Be or Not to Be: A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, „*Vetus Testamentum*” 59/4 (2009), s. 533–555.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushlami, and the Mid-rashic Literature*, t. 2, London 1903.
- Köhler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994.
- Laato A., *The Origin of Israelite Zion Theology*, London 2020.
- McBride S.D., *The Deuteronomic Name Theology*, Cambridge 1969.
- Mettinger N.D. Tryggve, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982.
- Mettinger N.D. Tryggve, *Yhwh Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982.
- Ollenburger B.C., *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield 1987.
- Rad G. von, *Studies in Deuteronomy*, London 1961.
- Rahlf's A., *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece Iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart 1965.
- Richter S.L., *Placing the Name, Pushing the Paradigm: A Decade with the DTR Name Formula*, [w:] *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, serie: *Forschungen zum Alten Testament* 56, eds. K. Schmid, R.F. Person Jr., Tübingen 2012.
- Richter S.L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: “Leškkēn šemō šām” in the Bible and the Ancient Near East*, Berlin–New York 2002.
- Richter S.L., *The Place of the Name in Deuteronomy*, „*Vetus Testamentum*” 57/3 (2007), s. 342–366.



- Roberts J.J.M., *Solomon's Jerusalem and the Zion Tradition*, [w:] *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, serie: *Society of Biblical Literature Symposium Series* 18, eds. A.G. Vaughn, A.E. Killebrew, Atlanta 2003.
- Roberts J.J.M., *The Davidic Origin of the Zion Tradition*, „*Journal of Biblical Literature*” 92/3 (1973), s. 329–344.
- Roberts J.J.M., *Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire*, [w:] *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Tokyo 1982, s. 93–108.
- Saggs H.W.F., *The Nimrud Letters, 1952: Part IV*, „*Iraq*” 20/2 (1958), s. 182–212.
- Seow C.L., *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, Atlanta 1989.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, t. 17, ed. M.T. Roth i in., Chicago 1989.
- The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets*, serie: *Handbook of Oriental Studies* 110, cz. 1: *The Near and Middle East*, eds. A.F. Rainey, W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015.
- Vaux R. de, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, [w:] *Das ferne und nahe Wort. Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 31.11.1966 gewidmet*, serie: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105, Hrsg. F. Maass, Berlin 2019.
- Wilson I., *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, Atlanta 1995.
- Yosef Tawil H. ben, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalence with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey City 2009.

MONIKA GĄDEK – w 2019 roku ukończyła studia teologiczne na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W tym samym roku na macierzystym uniwersytecie rozpoczęła studia do licencjatu naukowego, które zakończyła w 2021 r., uzyskując stopień licencjata kanonicznego. W roku akademickim 2021/22 rozpoczęła kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie z projektem rozprawy pt. *Rozwój i dojrzewanie koncepcji Bożej obecności w Starym Testamencie*.