

# Tadeusz Brzegowy

---

"Voir et entendre Dieu avec les  
Psaumes ou la liturgie prophétique  
du second Temple à Jérusalem",  
Raymond Jacques Tournay, Paris  
1988 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 60/1, 163-167

---

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Obecność sposobu mówienia politeistycznego w Starym Testamencie świadczy, że można o jednej tajemnicy mówić różnymi językami, ale analiza pojęcia zazdrości Bożej (Jahwe) przestrzega, że nie wolno jednak wszystkich doświadczeń religijnych stawiać na jednej płaszczyźnie. To żądanie ST przyjął Nowy Testament do swej chrystologii i tu są granice, na które i współcześnie należy zważyć wyrażając swe przeżycia religijne.

Jeśli stawia się pytanie, czy etyka Nowego Testamentu jest wyższa od etosu starotestamentowego, zwykle odpowiedź bywa zbyt uproszczona i niezgodna z faktami, że tam panował lęk, a tu miłość. Wchodzi tu sprawa rozdzielenia sfery etycznej od innych w ST, sprawa innej terminologii i zmiany obyczajów wraz ze zmianą struktur społecznych, ale podstawowe normy etyczne miłości Boga i bliźniego zakłada już Stary Testament, również miłości obejmującej nie tylko własnych współrodaków. Nowości Nowego Testamentu nie należy szukać na płaszczyźnie podstawowych norm etycznych, co nie znaczy, że ich nie ma.

Pokój jest obecnie koniecznością dla istnienia całej planety. Istnieją ruchy pokojowe powołujące się na to, że są chrześcijańskie, istnieje *Pax Christi* z nawiązaniem nazwy do Kol 3,15. Autor rozwija dwie myśli: stosunek ludzkiej społeczności do przemocy oraz Ewangelia a wyzbycie się przemocy, nawiązując do dzieła René Girarda, *Das Ende der Gewalt* (tłum. niem.), Freiburg 1983 i innych jego prac. Ukazuje, że od początku społeczeństwo ludzkie charakteryzował gwałt i ofiary, a następnie prawo miało stworzyć system rozładowywania we właściwy sposób przemocy przez legalną przemoc. „Panowanie Boga” lub „Lud” względnie *ekkleśia tou theou* jest pomyślana w Starym i w Nowym Testamencie jako przeciwieństwo, alternatywa do współczesnych społeczeństw pogańskich. Najpierw ten kontrast odnosił się do wolności, równości i braterstwa, potem stopniowo, zwłaszcza w pieśniach o słudze Pańskim, precyzowała się myśl, że lepiej należeć do prześladowanych niż do prześladowających, która w pełni doszła do głosu w Kazaniu na Górze. Do społeczności kontrastowej w stosunku do innych, do Kościoła, wchodzi się z wolnego wyboru, przez wiarę i trzeba być przekonanym, że wyzbycie się przemocy jest tylko możliwe na skutek cudownej interwencji Boga, a nie żadnych społeczności ludzkich. Chrześcijański jest ruch, który zdaje sobie sprawę, że to, co niemożliwe u ludzi, może jako *Pax Christi* w sensie Kol 3,11—15 dokonać się na świecie w „jednym Chrystusie”, którym jest Kościół, społeczność kontrastowa, dana przez Boga i przewyciężająca zalegalizowaną przemoc wszystkich ludzkich społeczności.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Raymond Jacques TOURNAY OP, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second Temple à Jerusalem*, Paris 1988, s. 223 (*Cahiers de la Revue Biblique*, t. 24).

Od czasu kiedy R. Tournay opracował pierwsze tłumaczenie Psalterza dla Biblii Jerozolimskiej (1947—50), minęło z górą 40 lat. Potem były następne wydania tego Psalterza: 1955, 1964, 1973 (*édition entièrement revue*), 1986 (*Le Psautier de Jérusalem*). Przez cały ten okres o. Tournay, profesor i redaktor sławnej Ecole Biblique et Archéologique de Jérusalem, publikował, przeważnie w „Revue Biblique”, obszerniejsze artykuły i krótsze komunikaty na temat poszczególnych psalmów, wersetów czy nawet wyrażań. Jest więc naturalną rzeczą, że najnowszą książką Tournaya na temat Psalmów przedstawia dojrzałą syntezę poglądów i naukowych dokonań człowieka, który — można to powiedzieć bez żadnej przesady — całe swoje życie poświęcił tej jednej Księdze. Omawiane dzieło nie jest jednak systematycznym wykładem całego Psalterza czy jego komentarzem. Autor stawia sobie za cel pokazanie psalmów w życiu kultowym jerozolimskiej wspólnoty, zgromadzonej wokół

drugiej Świątyni (tzn. Świątyni powyгнаńczej, odbudowanej przez Zorobabela i poświęconej w 515 r.). W tej wspólnocie zasadniczą rolę spełniali lewicy śpiewacy, którzy poczuli się spadkobiercami dawnych wielkich proroków i pod tchnieniem Ducha Bożego wygłaszali wyrocznie, aktualizowali obecność Boga przez teofanie. Autor uważa, że ukazanie tego wymiaru profetycznego, jaki cechuje cały Psalterz, uczyni psalmy bardziej aktualnymi dla dzisiejszych odbiorców słowa Bożego (s. 16).

We wstępie autor omawia obecny stan badań nad psalmami i ocenia najważniejsze metody w tych studiach. Uważa on mianowicie, że nie domena literacka czy strukturalistyczna niesie pierwszorzędny wkład w zrozumienie i interpretację psalmów. „Studium formy ornamentalnej (obrazowość, sonoryczność, rytmika, strofika, ect.) na poziomie fonemu i sylaby może być aplikowane do tekstu hebrajskiego tylko w sposób ograniczony. Jeśli w istocie można opisywać system spółgłoskowy hebrajski i elementarne gry sonoryczne, to nie można tego samego powiedzieć o systemie samogłoskowym, który musiał się zmieniać na przestrzeni wieków” (s. 2). Można tu dostrzec jakieś odzeganie się od metody L. Alonso Schökela (*Treinta Salmos. Poesia y oracion*, Madrid 1981), który wprost upaja się sonorycznością, obrazowością, muzykalnością dźwięku hebrajskiego (autor ten nie został nawet wspomniany w omawianej książce ani w tekście, ani w obszernej bibliografii na s. 189—209). Tournay uznaje w pełni ważność studium „gatunków literackich” H. Gunkela z ich modyfikacjami, ale za najważniejsze uważa ich umieszczenia w ramach kultu Izraela i dowartościowanie prorockiego wymiaru psalmów (ss. 12—16).

Część I studium poświęcona jest lewickim śpiewakom drugiej Świątyni. W okresie po niewoli wielkie proroctwo Izraela zniknęło ze sceny i Bóg zdawał się milczeć. Teraz podstawowego znaczenia nabiera w Izraelu Tora i życie liturgiczne w Świątyni, zdominowane — jak świadczy piszący ok. 300 r. Kronikarz — przez lewickich śpiewaków, którzy mieli świadomość wykonywania jakiejś aktywności prorockiej (s. 36). Oni to wykreowali Dawida na największego prorockiego śpiewaka, na swojego patrona, na wzór „ubogich Jahwe” i pod jego imieniem tworzyli natchnione pieśni. Tak więc historyczne tytuły psalmów są owocem owej relektury Dawidowej, są świadectwem rozumienia psalmów przez tradycję, ale nie obiektywną co do ich autorstwa (Dawidowego) i datacji (s. 40).

W części centralnej dzieła Tournay traktuje o teofaniach psalmicznych. Autor nie podaje definicji teofanii, zarzuca podział C. Westermanna na teofanie i epifanie, przyjmuje raczej teofanie w jakimś szerokim znaczeniu. Podstawowym doświadczeniem teofanijnym Izraela było objawienie synajskie i to właśnie przeżycie miało w życiu religijnym Izraela bogate reperkusje. Ściśle związane z teofanią było sanktuarium synajskie Izraela, Namiot spotkania. Jego podstawowe urządzenia Arka i Cheruby, pomyślane jako tron objawiającego się Jahwe, zostały zainstalowane w Szilo po podboju Kanaanu i ostatecznie na Syjonie. Od tej pory cały kult jerozolimski dokonywał się „przed Jahwe”. Tak więc „w *debir* (miejscu najświętszym) działo się coś w rodzaju teofanii permanentnej Jahwe obecnego pośród swego ludu” (s. 60). „Cała liturgia Świątyni jerozolimskiej staje się miejscem teofanii kultowych... To tutaj Jahwe się objawia zasadniczo podczas celebracji Paschy, Pięćdziesiątnicy i Święta Namiotów. To jest miejsce, do którego On przybył (Pwt 33,2), do którego przychodzi (Ha 3,3; Za 2,14; Ps 50,2) i do którego przyjdzie (Ps 96,13; 98,9 ect.) dla ustanowienia swego królestwa, dla ocalenia wybranych, dla osądzenia ludzi” (s. 62—63). Tak pto Syjon wszedł w prerogatywy Synaju. Stare poematy teofanijne, jak Wj 15; Sdz 5; Pwt 33, były ustawicznie czytane przez lewickich śpiewaków, adaptowane i naśladowane w liturgii Izraela. Na tej drodze powstały opisy teofanijne psalmów 48; 68; 96; 105; 106. Powyгнаńczy poeci wprowadzali w te opisy obficie wątki mityczne z fenickiej

scenerii teofanijnej Baala. Jednak te mityczne obrazy są całkowicie odmitologizowane, oczyszczone z jakiegokolwiek politeistycznej zawartości (s. 74).

W przedstawieniach teofanijnych specjalne miejsce zajmuje objawienie się Chwały Jahwe. I ta teofania dokonuje się w kulcie. Tournay uważa, że najlepszy opis takiej teofanii w liturgii drugiej Świątyni znajdujemy w Księdze Kapłańskiej, rozdz. 9: „Redaktor kapłański przerzucił w czasie Mojżeszowe rytuał drugiej Świątyni. Jest jasne, że zamierza on tu ukazać teofanię liturgiczną, gdyż podkreśla, że manifestacja Chwały Jahwe dokonuje się przed całym ludem” (s. 89). Najbardziej rozbudowanymi opisami psalmicznymi teofanii tego typu są psalmy 29 i 24, które mogą odzwierciedlać przeżycie powrotu Chwały Jahwe do odbudowanej Świątyni w r. 520. Ta Chwała Jahwe objawi się w całym pełni w przyszłym „Dniu Jahwe”. W kulcie nie tylko się oczekuje tego dnia eschatycznego, ale przeżywa się go już dziś przed Obliczem Jahwe. „Dzień Jahwe nie jest rzeczywistością daleką, odrzuconą w jakąś nieokreśloną przyszłość; każda celebrowana liturgia przed Obliczem Jahwe, na Syjonie, jest «dniem, który Jahwe uczynił dla nas dniem szczęścia i radości» (Ps 118,24)”.

W części końcowej dzieła Tournay znajduje się wyroczniami w psalmach, a więc tymi fragmentami, które bądź wyraźnie przez specjalne formuły, bądź poprzez kontekst i sens dają się zakwalifikować jako wypowiedzi samego Boga. Psalterz zawiera bardzo dużo takich właśnie wypowiedzi. Oto jak Tournay charakteryzuje autorów tych prorockich psalmów: „We wszystkich tych przypadkach psalmista przemawia z autorytetem proroka — autorytetem wyższym aniżeli nauczyciela mądrości — jakby to czynił Jeremiasz (Jr 7) albo Ezechiel (Ez 20). On zwraca się do «swego» ludu (Iz 3,12) i wyraża się wtedy w pierwszej osobie. To «ja» nie przedstawia tylko własnej osoby poety psalmisty, ale całość wspólnoty, tak samo jak on natchnionej przez tego samego Ducha Bożego” (s. 155).

Ostatni rozdział tej części poświęca autor psalmom mesjańskim (Ps 89; 132; 110; 2; 45; 72; 101). Wszystkie te psalmy (królewskie) wywodzą się z epoki perskiej (powyżniejszej) i mają za swój punkt wyjścia obietnicę proroka Natana z 2 Sm 7. To właśnie dopiero od czasów niewoli zaczęto ową obietnicę ujmować jako „przymierze z Dawidem”. W tym okresie termin „mesjasz” (imiesłów bierny od „namaszczać”) mógł oznaczać arcykapłana, który teraz zajmował również tron księcia świeckiego, ubogich Jahwe, ogół wierzących (s. 45). Teraz po upadku dynastii Dawidowej lewiccy śpiewacy, podejmując dawne obietnice dla domu Dawida, ożywiają nadzieję ludu izraelskiego na przyjście „nowego Dawida”, idealnego monarchy czasów eschatycznych. Ale w tej nadziei mesjańskiej lewiccy śpiewacy są równocześnie „wyrazicielami całej wspólnoty z epoki drugiej Świątyni” (s. 179).

Godne podkreślenia jest stanowisko Tournaya w kwestii datacji powstania psalmów. Uważa on, że złotym okresem tej twórczości jest epoka perska, i nawet te psalmy (właszcza królewskie) istniały w jakiejś formie wcześniej, to brak kryteriów dla odtworzenia tych wcześniejszych etapów. Zaś „ta epoka musi być uznana za złoty wiek literatury biblijnej. Wtedy to natchnieni hagiografowie usiłują zrekomensować zniknięcie wielkiego prorocstwa i ożyć wiarę wyznawców w obietnicę Boże, pomimo milczenia Boga” (s. 179).

Autor uzasadnia tę tezę, wykazując antologiczny charakter prawie wszystkich omawianych psalmów, ich kontakty i zapożyczenia literackie od wcześniejszych pism prorockich, zwłaszcza Deutero-Izajasza, Ezechiela, Aggeusza, Zachariasza czy Kronikarza. Ale wnioski wydają się pochopne, przynajmniej w wielu przypadkach. Występowanie jakiegoś terminu czy zwrotu w dwóch pismach jeszcze nie dowodzi samo przez się ani ich współczesności, ani ich zależności literackiej, ani kierunku owej zależności. Wciąż pozostaje możliwość, że oba dokumenty (czy wiele dokumentów) zależą od jakiejś wspólnej tradycji. Dla omawianych psalmów trzeba oczywiście szukać takich korzeni

w jerozolimskiej tradycji dynastycznej i świątynnej. Czyżby w tej tradycji miała być pustka aż do niewoli babilońskiej? Skoro autor tak wysoko ceni informacje Kronikarza o życiu kultowym w epoce perskiej, to dlaczego mielibyśmy kompletnie ignorować jego opisy liturgii za Dawida (sprowadzenie Arki), dedykacji, i za Salomona, zgromadzeń kultowych za Ezechiаса czy za Jozjasza? Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że ruch pielgrzymkowy do Jerozolimy istniał już za Salomona i narastał przez cały okres monarchii, a nie można sobie tego życia pielgrzymkowego wyobrazić bez pieśni kultowych czyli psalmów. Studia porównawcze z literaturami starowschodnimi, zwłaszcza ugarycką, przemawiają zdecydowanie za starożytnością poezji hebrajskiej. Tournay dostrzega oczywiście te „kontakty” literackie z tekstami z Ugarit, ale tłumaczy je w ten sposób, że Izraelici po niewoli (czy w niewoli) zapoznawali się z koncepcjami fenickimi poprzez pisma historyka Sanchouniatona (żyjącego ok. połowy I tysiąclecia prz. Chr.). Ale przecież trwający parę wieków konflikt — w łonie samego Izraela — jahwizmu z baalizmem dowodzi, że Izraelici nie czekali na Sanchouniatona, by zaspokoić ich ciekawość co do religii Baala. Potężna kananejska metropolia Jerozolima, zdobyta, ale nie zniszczona za Dawida, miała w tym zetknięciu z religijnym dziedzictwem Kanaanu pokazny udział. W wielu psalmach królewskich Tournay dostrzega obecność „stylu dworskiego”. Tworzący w epoce perskiej psalmiści musieliby znowu uczyć się takiego stylu z ksiąg albo na dworach obcych monarchów. A jest to dość nieprawdopodobne. Natomiast jest to całkiem naturalne, jeżeli ci autorzy tworzyli w cieniu dworu Dawidowego, jeżeli swoje życzenia i modlitwy na intencję króla wypowiadali na Syjonie w obecności potomków Dawidowych.

Następna uwaga dotyczy samej istoty teofanii i wyroczni. W przedstawieniu Tournaya teofania i wyrocznia stały się niejako zawodowym zajęciem kultowo-społecznej klasy śpiewaków lewickich, którzy wzięli na siebie „sprawowanie pewnej aktywności prorockiej w celu uzupełnienia, na swój sposób, milczenia wielkiego proroctwa (s. 36). Tymczasem teofania to najogólniej mówiąc „nadzwyczajne wkroczenie Boga w dzieje swojego ludu” (LThK X, 85). Wybrani mężowie Izraela byli zaszczytani teofaniami z wyłącznej Bożej inicjatywy (np. Iz 6,1 nn: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana... i rzekłem: biada mi, jestem zgubiony... gdyż oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów...”). Słowo Boże podobnie „przychodziło” do proroków w okolicznościach zupełnie od nich niezależnych, a kiedy Bóg milczał, prorok nie miał wyroczni. Do przemawiania „w imieniu Jahwe” upoważniało tylko powołanie osobiste i posłanie przez Jahwe. Prorocy z powołania ustawicznie dystansowali się od wszelkich zawodowców prorockich, piętnując ich nieraz jako proroków fałszywych. I tak oto powstaje pytanie zasadnicze: czym są te teofanie i te wyrocznie lewickich śpiewaków? Czy tylko przypominaniem dawnych nadprzyrodzonych wydarzeń, czy ich naśladowaniem, czy próbą ich „sprowadzenia”, urzeczywistnienia, czy może tylko rodzajem literackim bez wewnętrznego pokrycia, jakimś literackim ozdobnikiem? Żywość, moc i autentyczność tych przedstawień każą w nich widzieć coś o wiele więcej niż cytaty, niż naśladownictwo. A jeżeli te utwory odzwierciedlają jakieś kultowe uobecnienie historycznej teofanii, to trzeba by koniecznie podjąć próbę precyzacji, jak i kiedy się to działo, bo przecież kult Izraela był rzeczywistością unormowaną. Tym bardziej, że prób w tym kierunku nie zabrakło. Godną uwagi jest zwłaszcza sugestia A. Weisera teofanii kultowej w ramach święta odnowienia przymierza (moją propozycję w tej kwestii przedstawiam w „Analecta Cracoviensia” 1989). Jeżeli zaś z tych teofanii i wyroczni uczyni się powszednie „zajęcie” zawodowych śpiewaków świątynnych, to można by mówić zaledwie o tak zwanych teofaniach i jakby wyroczniach. Bo nie przekonuje opinia Tournaya (s. 46), że Joelowe proroctwo o wylaniu Ducha Jahwe na „wszelkie ciało” (Jl 3,1 nn.) odnosiło się do powyższej wspólnoty kultowej i specjalnie do owych śpiewaków. Joel mówi wyraźnie o rzeczywistości

przyszłego dnia Jahwe, a św. Piotr wskazał na spełnienie tej zapowiedzi w dniu Pięćdziesiątnicy w Wieczniku (por. Dz 2,17—21).

Na szczególne podkreślenie zasługują obfite porcje tekstu psalmów w przekładzie autora, jakie zamieszczono w omawianej książce. O. Tournay osiągnął w sztuce przekładowej poezji Starego Testamentu prawdziwe mistrzostwo. Dostrzegł on mianowicie tę szczególną szansę, jaką stwarza dla tłumacza z hebrajskiego język francuski z ostatnią sylabą akcentową. Skoro w języku hebrajskim akcent pada na ostatnią sylabę i skoro w stychu liczą się tylko te sylaby akcentowane, to w przekładzie na francuski udaje się zachować nie tylko fundamentalny dla poezji hebrajskiej „paralelizm członów”, ale i rytmikę wersetu. Godne uwagi jest i to, że nawet w bardzo trudnych miejscach Tournay nie odstępował od tekstu masoreckiego. Z tych cennych przekładów niech mi wolno będzie przytoczyć jeden werset i to bardziej z powodu jego zawartości teologicznej niż walorów literackich. Jest to werset 6 Psalmu 95, który najlepiej wyraża, naszym zdaniem, atmosferę Świątyni jerozolimskiej, postawę zewnętrzną i wewnętrzną Izraela zgromadzonego przed Obliczem Boga: *Entrez, courbons-nous, prosternons-nous, adorons YHWH qui nous a faits*, tzn. „wejdźcie, pokłońmy się, padnijmy na twarz, adorujmy Pana, który nas stworzył”. Lewita czy kapłan zaprasza Izraelitów, aby weszli na dziedzińce święte i tu przed Obliczem Jahwe Stworzyciela wykonali gest proskinezy, tj. pokłonu twarzą do ziemi. Użyte tu trzy czasowniki *ništahaweh wʾnikrāʾh nibrkāh* „opisują progresję gestów adoracji” (s. 137). I za to słowo „adoracja” chwala o. Tournayowi. Ubolewać zaś należy, że nie znalazło się ono w polskim przekładzie *Liturgii Godzin* w tym sławnym psalmie inwitatoryjnym, rozbrzmiewającym na naszej ziemi od tysiąca lat słowami: *venite, adoremus, et procidamus ante Deum*. Można chyba śmiało powiedzieć, że słowo „adorować/adoracja” weszło do polskiej kultury z tym psalmem, by następnie zadomowić się nie tylko w teologii i liturgii, ale nawet w najbardziej codziennych sferach naszego życia. Czyżbyśmy mieli dzisiaj z niego zrezygnować tam, gdzie nie ma dla niego adekwatnego polskiego odpowiednika? Powróćmy do adoracji. To jest prorockie przesłanie Księgi Psalmów na dziś i na jutro.

ks. Tadeusz Brzegowy, Tarnów

o. Augustyn JANKOWSKI OSB, *Dopowiedzenia chrystologii biblijnej*, Poznań 1987, Księgarnia Św. Wojciecha, s. 225.

Jedno jest misterium wszystkich Pism — Chrystus. W *Dopowiedzeniach* o. A. Jankowskiego otrzymaliśmy opracowane niektóre aspekty chrystologii biblijnej, zwłaszcza te, które były dotychczas pomniejszane bądź zupełnie niedoceniane. Autor wzbogaca w ten sposób obraz Misterium Chrystusa, jaki wyłania się z ksiąg Pisma Świętego.

O. Jankowski w pierwszej części swej kolejnej książki wydobywa obraz Misterium Chrystusa, jaki zawiera się w przypowieściach i alegoriach ewangelicznych. Znaczenie tego obrazu jest tym większe, że opiera się na nauczaniu samego Chrystusa, który, głosząc Królestwo Boże, głosił samego siebie (Chrystus utafsamia się z Królestwem Bożym — Orygenes, K. Rahner). Spożyczenie egzegety na „Chrystusa przypowieści” odsłania ważny obszar chrystologii, bo sięgający jej pierwotnego kształtu, niejako substancji Tego, który jest Królestwem.

Druga część poszukiwań chrystologicznych o. A. Jankowskiego zmierza do przedstawienia obrazu Chrystusa, jaki przynosi Apokalipsa św. Jana, zwieńczająca objawienie biblijne, a więc i chrystologię. „Apokalipsa dla wierzącego pozostaje swoistym dyktandem chwalebne go Chrystusa, zanim się staje dziełem Jana spisującego treść tego objawienia” (s. 85—86). Wykład chrystologii Apokalipsy nasz autor przeprowadza w trzech etapach. Na etapie