

Tadeusz Brzegowy

"Miasto Boże" w Psalterzu

Collectanea Theologica 56/4, 37-59

1986

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

«MIASTO BOŻE» W PSAŁTERZU

*Wspaniałe rzeczy mówią
o tobie, miasto Boże (Ps 87, 3)*

Jerozolima weszła dość późno do „dziejstwa” Izraela, bo dopiero około roku 1000¹, podczas gdy zasadnicze zdobycie Kanaanu przez Jozuego dokonało się w drugiej połowie XIII wieku przed Chrystusem. Ale kiedy to kananejskie miasto, raczej o niekorzystnym położeniu geograficzno-komunikacyjnym, ale za to leżące na pograniczu dwóch państwowości izraelskich, a mianowicie południowej i północnej, stało się „miastem Dawida”, zaczęła się jego błyskawiczna i niesłychana kariera. Przy czym od samego początku zrosła się z Jerozolimą podwójna godność: polityczna i religijna. Dawid uczynił ją stolicą zjednoczonego królestwa, a Świątynia uczyniła z niej centrum religijne całego Izraela. Ta godność religijna Jerozolimy z czasem wybiła się na pierwsze miejsce. Gdy po śmierci Salomona Jerozolima była już tylko stolicą małego państwa południowego, coraz bardziej uzależnionego od Asyrii, a w końcu zniszczonego przez Babilończyków w r. 586, jej prestiż religijny wciąż rósł. Wygnani i skazani na gorzki żywot niewoli Judejczycy stawiali sobie Jerozolimę „ponad wszelką radość” (Ps 137). Wracając z wygnania Izraelici odbudują Jerozolimę i Świątynię, choć nie odzyskają wolności politycznej. Teraz Świątynia, już bez pałacu królewskiego, staje się jedną z głównych więzi dla wszystkich Izraelitów: do niej pielgrzymują z całej Palestyny i z najdalszych zakątków diaspory, w jej kierunku się modlą, dla niej nie szczędzą ofiar. W wierze i nadziei Izraela jawi się Jerozolima coraz bardziej jako załączek i jako centrum eschatologicznego Królestwa Bożego.

U początków izraelskiej historii Jerozolimy znajduje się Da-

¹ Kathleen M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, New York-Washington 1974, 42, podaje datę ok. 1005 przed Chr., zaznaczając słusznie, że dla tego okresu historii Izraela możemy podać daty jedynie w przybliżeniu. Jerozolima nie była w Kanaanie tak starym miastem jak np. Jerycho, ale jej początki sięgają początków trzeciego tysiąclecia prz. Chr. Miarodajną w tym względzie jest opinia archeologa H. Vincent, *Jérusalem*, DBSuppl IV, Paris 1949, kol. 906: „cette potterie implique sur la colline une agglomération relativement considérable, dès le XXX^e s. environ avant notre ère”. Podobnie J. Nélis, *Jerusalem*, Haag L², kol. 823.

wid². Ale też w tym samym czasie jawi się obok Dawida prorok Natan z obietnicą, którą przypieczętował religijne znaczenie Jerozolimy (2 Sm 7). Inni prorocy, jak Amos, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel jeszcze bardziej to znaczenie rozwiną³. Jednak najgorętszymi piewcami wielkości — zwłaszcza religijnej — Jerozolimy byli psalmiści Izraela; od Dawida, „śpiewaka psalmów Izraela” (2 Sm 23, 1), po anonimowych poetów czasów perskich czy nawet hellenistycznych, byli oni pełnymi zaangażowania świadkami splendoru Jerozolimy, a w jakiejś mierze i twórcami tej jej chwały. To psalmiści z predylekcją nadawali Jerozolimie wśród wielu innych tytuł „Miasto Boże” — *’Ir Elohim*⁴. Co to znaczy dla wiary Izraela, dla wiary w niewidzialnego, transcendentnego i wszechobecnego Boga? Jak Izrael tę wiarę przeżywał? Odpowiedź na to pytanie stanowi cel niniejszego artykułu.

Psalterz na określenie miasta świętego używa dwóch nazw: Jeruzalem i Syjon. Nazwa Jeruzalem zachodzi w psalmach 17 razy, co stanowi nieznaczny procent w porównaniu z ogólną liczbą użycia tego imienia w całym ST — 669, czy choćby u proroka Jeremiasza — 107. Gdy chodzi o rozłożenie tej liczby w gatunkach psalmów, nazwa Jeruzalem występuje w jednej pieśni Syjonu (122, 2. 3. 6), w lamentacjach-dziękczynieniach narodu sześć razy, w hymnach trzy razy, w lamentacjach-dziękczynieniach jednostki trzy razy i raz w psalmie mądrościowym. Zachodzi ona w psalmach przedwygnańczych, ale przeważa w powygnańczych. Nazwa zaś Syjon występuje w Psalterzu samodzielnie 26 razy i w złożeniach, jak np. „Góra Syjon” czy „bramy Syjonu”, 12 razy. Ta liczba 38 stanowi już pokazną część, bo prawie jedną czwartą ogólnej liczby użycia tej nazwy w ST — 154. Ale sam Izajasz prorok używa jej aż 47 razy⁵. Nazwa Syjon zachodzi 6 razy w pieśniach Syjonu, co jest naturalne, w psalmach królewskich — 4 razy, w lamentacjach i dziękczynieniach narodu — 9 razy. Są to zarówno psalmy przed-, jak i powygnańcze bez widocznej przewagi po żadnej stronie⁶.

² Wzmianka o opanowaniu Jerozolimy przez Judeę w Sdz 1,8 jest oczywiście anachronizmem. Warto jednak zaznaczyć, z jaką pieczołowitością tradycja przechowała wspomnienie o pierwszym zetknięciu Izraela w osobie Abrahama z tym właśnie miastem — Rdz. 14. Por. L.-H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) 360—371.

³ Por. R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, RB 73 (1966) 481—509.

⁴ Ps 46,5; 48,2,9; 87,3. Wydaje się, że pierwotnie, przed elohistycznym przepracowaniem Psalterza określenie to brzmiało: „miasto Jahwe”, jak to znajdujemy w Ps 48,9; 69,36; 101,9. Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart² 1958, 1056, 1059.

⁵ Zob. odpowiednią statystykę w: F. Stolz, *Sijjōn — Zion*, THAT II, kol. 543.

⁶ Trudno byłoby tu przytaczać całą dokumentację tej kwestii. Dla orientacji można porównać tablicę gatunków literackich Psalterza w: St. Łach, *Księga Psalmów*, Poznań-Warszawa 1973, 589. Orientacyjną tablicę chronologiczną Psalterza zamieszcza L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974, 24.

Obie nazwy są pochodzenia przedizraelskiego. Jerozolima ma znaczenie geograficzne i trwałe, podczas gdy nazwa Syjon odznaczała się pewną mobilnością⁷. Pierwotnie nazwa Syjon odnosiła się do miasta Jebuzytów na południowo-wschodnim cyplu wzgórza nad Cedronem, a dokładniej określała akropol tego miasta, pagórek na północnym wschodzie osiedla. Miejsce to jest zidentyfikowane w 2 Sm 5, 6—7: „Razem ze swoimi ludźmi król wyruszył do Jerozolimy, przeciw Jebuzytom... Dawid jednak zdobył twierdzę (*mēsūdāt*) Syjon, to jest Miasto Dawidowe”. Nazwie tej geograficznie odpowiada określenie Ofel, wzgórze, na którym Salomon wybudował swoją rezydencję i Świątynię. Etymologicznie nazwa Syjon oznacza albo „twierdzę” (od *sin* = bronić) albo „wystający wierzchołek” (od *swh* = wystawać)⁸. Zaś nazwa Jerozolaim, pomimo swego podobieństwa z rzeczownikiem *šālôm* (pokój) i popularną etymologią „miasto pokoju”⁹, zawiera w sobie imię bóstwa syro-palestyńskiego Szalem i ma znaczenie „Fundacja (boga) Szalem”¹⁰.

Z samej wielokrotności zachodzenia tych dwóch nazw w Psalterzu nasuwa się już pewien wniosek. Otóż Psalterz niezwykle powściągliwie posługuje się imionami własnymi, nie ma tu ani jednego nazwiska kogoś ze współczesnych; zaś nazwy historyczne czy geograficzne mają prawie zawsze znaczenie typologiczno-symboliczne, jak np. Aaron, Melchizedek, Egipt, Massa i Meriba, Karmel, Hermon. Wydaje się, że i nazwy Jerozolima i Syjon w Psalterzu

⁷ Dzisiejszy chrześcijański Syjon to zupełnie inne miejsce, południowo-zachodnie wzgórze poza obrębem biblijnej Jerozolimy. Por. R. North, *Stratigraphia geobiblica. Biblical Near East Archeology and Geography*, Roma³ 1970, 270: „Nomen Sion quod arci davidicae convenit gradatim migravit, primo ad aream Templi et deinde ad collem SW, qui proinde in Josepho (Ant 7/61, Simons 38) et traditione medioevali censetur fuisse primitiva sedes davidica”. Także A. Tronina, *Moria — Syjon — Golgota. Transpozycja symbolu*, RBL 36 (1983) 116—122.

⁸ Por. G. Fohrer, *Zion — Jerusalem im Alten Testament*, TWNT VII, kol. 293.

⁹ Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* VI, 10, przyjmuje naiwnie grecką etymologię nazwy *Hiera-Solyma* (Święta Solyma), a św. Hieronim jest twórcą innego wyjaśnienia: *visio pacis*. Etymologię związaną ze słowem pokój jako wciąż możliwą przyjmuje R. Tournay, *Quand Dieu parle aux domnes le langage de l'amour*, Paris 1982, 35. Por. moja recenzja w CT 54 (1984) z. 2, 182.

¹⁰ W najstarszych świadectwach, jakimi są teksty egipskie ekssekracyjne z XIX—XVIII w. prz. Chr., nazwa ta brzmiała prawdopodobnie *Ruszalimum*, w XIV-wiecznych listach z el-Amarna: *Urusalim*, a w inskrypcji Sennacheryba z XVII w.: *Ursalimmu*. Wymowa zaś hebrajska tego imienia miała niewątpliwie formę *Jerusalem*, za czym świadczą liczne inskrypcje oraz Septuaginta. Por. B. Mazar, *Jerusalem in the Biblical Period*, w: *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968—1974*, wyd. Y. Yadin, Jerusalem 1975, 1; H. Vincent, DBSuppl IV, kol. 898.

są używane podobnie: są one bardziej rzeczywistością religijną, teologiczną aniżeli geograficzną¹¹.

1. Obecność Boga

Dla wydobycia tego, czym była Jerozolima w wierze i pobożności Izraela, decydujące znaczenie mają tzw. „pieśni Syjonu”. Gatunek ten wyodrębnił z hymnów już H. Gunkel i zaliczył tu następujące psalmy: 46, 48, 76, 84, 87, 122¹². Kompozycje tego rodzaju już istniały już w starożytnym Egipcie czy Mezopotamii i wyrażały wspólną starożytnemu Wschodowi myśl, że bóstwo łączy szczególne więzy z „jego świątynią” i „jego miastem”. Bóstwo wybiera je sobie i szczególnie kocha, a także ochrania je ze wszystkimi jego mieszkańcami i uciekającymi się pod jego osłonę. Od hymnów zwyczajnych pieśni Syjonu tym się różnią, że nie posiadają introdukcji imperatywnej czy optatywnej hymnów (np. „chwalcie”, „niech zaśpiewam”). Ich zasadnicza myśl jest taka, że Jahwe mieszka na Syjonie (46, 5; 76, 3; 87, 1 n) „tam (= na Syjonie) mieszka” (48, 7; 76, 4) i że Syjonu działa (76, 5), dlatego Jeruzalem jest „miastem Jahwe” (46, 5, a także 87, 3?), bo tak musiało brzmieć to określenie przed elohistycznym przepracowaniem Psalterza, dalej jest ono „miastem naszego Boga” (48, 3). Wszystko pozostałe jest w pieśniach Syjonu eksplikacją tej centralnej myśli: jako Pan i mieszkaniec Syjonu okazuje się Jahwe „wielkim” (48, 2; por. 76, 2) twierdzą i bastionem (46, 2. 8. 12; 48, 4) i jako taki jest „znany” i „wypróbowany” (46, 2; 48, 4; por. 76, 2). Dlatego Syjon jest „świętym mieszkaniem” (46, 5; por. 24, 3), „górą świętą” (48, 2; 87, 1; por. 2, 6; 15, 1; 110, 3), jest niepokonaną Bożą górą Safon i jako taki radością całej ziemi (48, 3; por. 50, 2; Lam 2, 15), mocno osadzony po wieczne czasy (48, 9; 87, 1. 5).

Pod względem literackim pieśni Syjonu składają się z dwóch części. Zaczynają się od statycznych wypowiedzi o Syjonie, najczęściej w formie zdania nominalnego, które wyrażają wielkość Jahwe na Syjonie nie tyle na sposób pochwały, co stwierdzenia potęgi osłaniającej obecności Boga na Syjonie i działającej na korzyść Izraela, dzięki czemu Syjon jest cudownie przez Boga wyposażonym i osło-

¹¹ M. Schmidt, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament*, 1948, 37n, wykazał, że od czasów Izajasza nazwa Syjon posiada wyraźnie teologiczne znaczenie. Potwierdza to fakt, że poza małymi wyjątkami nazwa ta występuje w tekstach liturgicznych, jak zauważył F. Stolz, *THAT II*, kol. 545.

¹² H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933, 80—22. Podobną liczbę psalmów klasyfikują w tej kategorii *Bible de Jérusalem*, St. Lach, L. Sabourin. Dokładne omówienie gatunku od strony literackiej można znaleźć w monografii E. Lipiński, *Psalmes. I. Formes et genres littéraires*, w: DBSuppl IX, Paris 1973, kol. 23—30.

niętym bastionem. Korzystającymi z tej obecności są wszyscy ci, którzy się z Syjonem duchowo łączą, co wyrażają częste suffiksy 1. osoby liczby mnogiej „z nami”, „dla nas”¹³. Zaś w korpusie kantyków występują zdania czasownikowe w imperfectum lub perfectum, ilustrujące tę osłaniającą obecność Jahwe na Syjonie. Działanie Boże jest ukazywane bądź to jako obecne, powtarzające się, bądź jako dokonane w przeszłości, ale trwające w skutkach po dziś dzień: „Bóg je wspomaga o brzasku poranka” (46, 6); „Bóg je umacnia na wieki” (48, 9); „On kruszy łuki, łamie włócznie, tarcze pali w ogniu” (46, 10); „Zaszemrały narody, wzburzyły się królestwa, głos jego zabrzmiał, rozplynęła się woda” (46, 7). W tej części kantyków Syjonu z łatwością rozpoznajemy pewne elementy mityczne, jak motyw walki z chaosem, motyw walki narodów, motyw świętej góry Bożej czy też rzeki Bożej. Są zaś te elementy tak trwale obecne w tych pieśniach, jak i u niektórych proroków, że można je uważać za elementy wyraźnie uformowanej tradycji Syjonu¹⁴. Interesujące jest pytanie o pochodzenie i sens tych motywów w wierze Izraela.

Mieszkanie Jahwe na Syjonie było niewątpliwie bardzo intensywnie przeżywanym dogmatem, a zarazem trudnym i intrygującym przez wieki problemem teologicznym dla samych Izraelitów.

Bóg ma niebo jako mieszkanie czy pałac — to prawda bardzo starożytna w Izraelu i nie trzeba szukać paraleli czy źródeł tego przekonania w środowiskach fenickich, asyryjskich czy perskich. Izrael był zbyt przeniknięty ideą transcendencji Boga, by nie dojść do tego ujęcia samodzielnie¹⁵. W niektórych ludowych opowiadaniach to umiejscowienie Jahwe w niebie zdaje się być pojmowane dosłownie, jakby materialnie¹⁶. Wyrazem tego pojmowania są wzmianki o pałacu, tronie, świątyni Bożej w niebie. Taki sposób mówienia przetrwał przez wieki, zwłaszcza w pismach poetyckich czy prorockich¹⁷. Jahwe jest Bogiem ukrytym i nieskończenie wyższym od człowieka i całego świata, który stworzył, nieskończenie święty i oddzielony, tak iż nie można Go widzieć ani nawet słyszeć — i pozostać przy życiu (Iz 6, 5). Ale ten Bóg, trzykrotnie Święty, nie jest odizolowany od świata, lecz interweniuje w tym świecie, ile razy tego wymagają okoliczności, co więcej, On jest „Świętym Izraela” i dlatego działa i jest obecny w swoim ludzie. Te interwencje również nieraz są przedstawione dość prymitywnie, że

¹³ Ps 46, 2a. 8. 12; 48, 2; 76, 2b; 84, 2; 87, 1b; 125, 1—2.

¹⁴ Por. Jörg Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, w: *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad Festschrift*, München 1971, 183—198; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966.

¹⁵ Yves Congar, *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, 115.

¹⁶ Rdz 21, 17; 22, 11; 28, 12—13. 17. Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai 1954, 528.

¹⁷ Am 9, 6; Iz 6, 1—4; 66, 1; Hab 2, 20; Ps 2, 4; 8, 3; 11, 4.6 itd.

mianowicie Jahwe zstępuje z nieba na ziemię¹⁸, tu porusza się jak człowiek z miejsca na miejsce (Rdz 18, 21). Obok tego przecież dochodził do głosu w Izraelu bardziej duchowy prąd, który wynosił Jahwe ponad wszelkie ograniczenia przestrzeni i czasem. Wśród tych wypowiedzi najgłębsza treściowo i najpiękniejsza literacko jest strofa Ps 139, 7—12, która ukazuje jak człowiek w każdej chwili i sytuacji znajduje się wobec cudownej i wprost niepojętej bliskości Boga¹⁹.

Świątynia jerozolimska zawiera syntezę odpowiedzi dawanych na pytanie o obecność Jahwe²⁰. W dniu dedykacji obłok (*ārafel*), ten sam znak widzialny, który wypełniał Namiot Spotkania pod Synajem, nappełnił Świątynię, tak że Chwała (*kebôd*) Jahwe nappełniła dom Pański²¹. Od tego czasu Świątynia stała się „mieszkaniem” (*miškān*)²², jest miejscem gdzie On mieszka (*šākan*)²³, gdzie On zasiada (*jāšab*)²⁴ jak król na tronie, by sądzić i ocalać. Z biegiem czasu to mieszkanie Jahwe rozciągnięto na górę Syjon²⁵, na górę Świątyni (Ps 24, 3) i wreszcie na całe miasto, co wyrażało powiedzenie „mieszka w Jeruzalem” — *šōkēn Jerûšāim*²⁶. W wypowiedziach tych chodzi, jak zauważa A. R. Hulst, o prawdziwe mieszkanie, jakiś trwały pobyt, a nie tylko przejściowe zatrzymanie się²⁷. O Syjonie Bóg mówi: „To jest miejsce mego odpoczynku (*menûhātî*) na wieki” (Ps 132, 14).

To mieszkanie Boga w Świątyni nie jest jednak wynikiem ani zabiegów ludzkich, ani zewnętrznego przymusu. Jest to owoc wolnego wyboru Boga: „Jahwe bowiem wybrał Syjon, tej siedziby zapragnął dla siebie... tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie” (Ps 132, 13. 14b; por. 78, 68). W ten sposób temat „mieszkania” zajął się z innym wielkim tematem religii Izraela — wybraniem. Jak mówi J. Guillet, „bez wybrania nie można niczego zrozumieć ani z planów, ani z woli Boga względem człowieka”²⁸. Miejscem

¹⁸ Rdz 11, 5; Wj 3, 8; 19, 18. 20.

¹⁹ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart⁴ 1961, t. 2/3, 123; H. Hommel, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139 Psalms*, ZAW 47 (1929) 111; H. Duhm, *Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament*, Tübingen 1926, 10n.

²⁰ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 210.

²¹ 1 Krl 8, 10—11; Iz 6; por. Wj 20, 21; 24, 15; Pwt 4, 11; Ps 18, 12; 97, 2.

²² Ps 9, 12; 26, 8; 68, 6; 76, 3; 132, 7; 135, 21 (występują tu też określenia paralelne *šōk* i *māc ōn*).

²³ Ps 74, 2; por. Ps 68, 17.

²⁴ Ps 47, 9; 99, 1; 9, 12; 132, 13; 146, 10.

²⁵ Iz 8, 18; Ps 43, 3; 74, 2.

²⁶ Ps 135, 21; 1 Krn 23, 25; Za 2, 14. 15; 8, 3. Por. E. Chmura, *'el besijjôn — Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, w: *Studia Teologiczne KUL*, t. 3 pod red. St. Łacha, Lublin 1982, 133.

²⁷ A. R. Hulst, *škn — wohnen*, THAT II, kol. 907.

²⁸ J. Guillet, *Wybranie*, w: Léon-Dufour STB, 1078.

klasycznym o wybraniu Izraela jest Pwt 7, 6—8²⁹. Jednakże nie Deuteronomium stworzyło ideę wybrania narodu, albowiem jest ona obecna już w tradycjach Patriarchów i Wyjścia—Synaju, jest ona tak stara jak idea przymierza, choć nie występuje tam słowo *bāhar* (wybierać) i jego derywaty³⁰.

W ramach Izraela Bóg wybiera poszczególne osoby, jak królów z Dawidem na czele (1 Sm 10, 1) czy kapłanów i lewitów (Lb 8, 16 nn). Bardzo dobitnie i na wielu miejscach ST wyrażone jest wybranie miejsca zamieszkania Boga w Izraelu. Znowu Deuteronomium przynosi sformułowania klasyczne: Izrael będzie sprawował kult w „miejscu (*māqôm*) które wybrał sobie Jahwe, aby tam osadzić (*lešakken*) swoje imię”³¹ albo „aby tam położyć (*lāšûm*) swoje imię”³². Sens tej formuły wymaga wyjaśnienia.

R. de Vaux³³ tłumaczy te formuły w świetle paraleli z listów Tell el-Amarna i z hymnu akkadyjskiego z Nippur w sensie jurydycznym: miejsce, na którym Jahwe umieścił swoje imię, oznacza po prostu wzięcie tego miejsca w posiadanie, miejsce to staje się jego własnością. Nowość Deuteronomium polegałaby tylko na tym, że stara formuła o „umieszczeniu imienia” (formuła zresztą znana Kananejczykom i Asyryjczykom i najprawdopodobniej od nich przejęta) została połączona z hebrajską ideą wybrania. Obecność imienia podkreśla aktywność obecności Jahwe, jako że w mentalności hebrajskiej imię jest uważane za przedłużenie osobowości³⁴. Większość jednak egzegetów widzi w tej formule pewien teologumenon, pewną poprawkę teologiczną na pytanie włożone w mowę dedykacyjną Salomona: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27; por. Iz 66, 1). Obecność w Świątyni nie przynosi więc żadnego uszczerbku mieszkaniu w niebie. Jahwe sam mieszka w niebie (Pwt 26, 15), a Jego imię, dające się „zainstalować” nieomal na podobieństwo rzeczy, „mieszka” w miejscu świętym jako jakiś byt dla siebie³⁵, jako

²⁹ G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929, 28: „Das Verbum *bhr* (Subjekt Gott — Objekt Volk) ist eine original dt. Prägung”.

³⁰ E. B. Shafer, *The Root bhr and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZAW 89 (1977) 27—28; H. Wildberger, *bhr — erwählen*, THAT I, kol. 284n.

³¹ Pwt 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6, 11; 26, 2.

³² Pwt 12, 5, 21; 14, 24.

³³ R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Das ferne und nahe Wort*. L. Rost Festschrift, Berlin 1967, 219—228.

³⁴ Tamże, 226.

³⁵ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, t. 1, 197; „Offenbar bekämpft das Deuteronomium die ältere und volkstümliche Darstellung von der unmittelbaren Anwesenheit Jahwes am Kultort und ersetzt sie durch die theologische Differenzierung zwischen Jahwe einerseits und seinen Namen andererseits, eine Scheidung, die bis hin zu einer räumliche Getrenntheit durchgeführt wird”.

*un double de Jahwé*³⁶. W ten sposób On może mieszkać w obydwu miejscach, modlitwy zanoszonej w Świątyni Jahwe „wysłuchuje w niebiosach” (1 Krl 8, 32). Tak zostaje zachowana i podkreślona transcendencja Jahwe przy równoczesnej obecności³⁷. Ta spekulacja będzie kontynuowana w judaizmie pobiblijnym, gdzie dojdzie do wykształcenia, jeśli nie teologii, to ideologii „obecności”, zwanej *šekināh*, i gdzie dojdzie niemal do hipostatyzacji owej „obecności”³⁸.

W urywkach kultowych ST nie ma jednak owych spekulacji teologicznych, ale raczej przekonanie o szczególnym znaczeniu zbawczym imienia Jahwe. Przez nie Jahwe „ratuje” (Ps 54, 3), w nim można się „schronić” (Ps 20, 2), ono jest „twierdzą” (Prz 18, 10). „Przez wzgląd na swoje imię” Jahwe ześle ratunek (Ps 23, 3; 25, 11; 143, 11).

Jak wcześniej zdomowiła się w Izraelu idea wybrania miejsca zamieszkania Jahwe, może zaświadczyć Psalm 47, którego powstanie trzeba umieścić, na podstawie danych treściowych i językowych, w czasach przedwygańczych, wczesnomonarchicznych czy nawet w okresie zjednoczonej monarchii³⁹. W środku tego hymnu o królowaniu Jahwe pojawia się stwierdzenie: „On wybiera dla siebie⁴⁰ nasze dziedzictwo, chlubę Jakuba (*g'e'ôn ja'ăqôb*) którego miłuje” (w. 5). Wyraz „dziedzictwo” w tym zdaniu oznacza lud Izraela, gdyż pojęcia lud/dziedzictwo są identyczne w pólomadycznych społecznościach starowschodnich⁴¹. Użyte w paralelizmie wyrażenie

³⁶ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel² 1968, 210.

³⁷ Zob. Ch. Larcher, *Transcendencja Boża przyczyną nieobecności Bóżej*, Concilium 6—10 (1969, Pallottinum 1970) 277—286. Szkoda, że autor nie mówi o Imieniu Bożym ani też o zamieszkaniu Boga wśród ludzi w Świątyni. Na s. 284 czytamy: „Przez Słowo, Ducha lub Mądrość Bóg stopniowo przybliżył się do człowieka”. Oznaczałoby to, że tylko stopniowo i jakby przełamując przeszkody Bóg zbliżał się do człowieka, co jest niezgodne z Biblią. Jej nauka jest taka, że Bóg od początku był bardzo blisko człowieka, a człowiek od Boga się oddalał przez swoją złość. Ponadto tytuł artykułu, przynajmniej w polskim tłumaczeniu nie może nie budzić zastrzeżeń: mimo transcendencji, a lepiej dzięki swej transcendencji, Bóg jest wszechobecny — to jest prawda podstawowa całego Starego Testamentu. Wykazują to wystarczająco choćby pozostałe artykuły tego samego tomu o obecności Boga w historii, w słowie prorockim etc.

³⁸ Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München² 1956, t. 2, 314n; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie II*, Paris² 1935, 111; tenże w DBSuppl IV, kol. 1156nn; M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, 446—452.

³⁹ Por. L. Sabourin, *Psalms*, 197.

⁴⁰ M. Dahood, *Psalms I* (The Anchor Bible), New York 1966, 285, tłumaczy termin *lānū* w zwrocie *jibhar lānū* jako prepozycję *lē* i suffix 3 os. męskiej, gdyż zwyczajna składnia domaga się zaimka zwrotnego po czasowniku *bāhar* z *lē*. Taka lektura wydaje się odpowiedniejsza dla Ps 47, 5.

⁴¹ E. B. Shafer, *art. cyt.*, 29.

„chluba Jakuba” A. Caquot rozumie w odniesieniu do miasta ⁴². Podobne wyrażenia w Am 6, 8; Iz 13, 19; Jr 48, 29; Za 9, 6 wyraźnie odnoszą się do miasta. Ponieważ w Am 6, 8 *g^ecôn ja^câqôb* oznacza Samarię, to samo wyrażenie w Ps 47 odnosi się do Jerozolimy i wyraża ideę wybranego miejsca, paralelną do wybranego ludu. Miejsce to Jahwe szczególnie „miłuje”.

Z czasem ustala się przekonanie, że to wybrane miejsce jest fundacją Jahwe, jakby nowym stworzeniem, całe wzgórze jest święte, tj. osobliwą własnością Jahwe ⁴³. Świątynia i jej wzgórze nabiera znaczenia czegoś centralnego, jedyne, najwyższego na całej ziemi, czegoś kosmicznego, jakiegoś centrum całego *universum* ⁴⁴. Psalm 48 tak opisuje wzgórze Syjon: „Góra Jego sanktuarium, wspaniałe wzgórze, radością jest całej ziemi; góra Syjon, kraniec Północy, jest miastem wielkiego Króla” (w. 3). Bardzo zagadkowe jest tutaj określenie „kraniec Północy” (*jarktê sâfôn*). Sytuację geograficzną Syjonu lepiej oddaje Ps 125, 1: „Jeruzalem, góry otaczają cię dokoła, tak Jahwe otacza swój lud”. Rzeczywiście od wschodu wznosi się ponad wzgórze Syjon Góra Oliwna i Góra Skopus, od północy wzgórze Bezethy, a od zachodu Gareb i wzgórze dziś nazwane chrześcijańskim Syjonem ⁴⁵. Wzgórze Świątyni wznoszące się nad Doliną Cedronu i nad wąwozem Tyropeon, ale otoczone wyższymi wzgórzami dawało wrażenie czegoś wyniesionego, ale i ukrytego zarazem ⁴⁶. Dlatego wyjaśnienia określenia „góra Syjon, kraniec Północy” trzeba szukać na innej drodze. Pouczające w tym względzie są słowa włożone w usta króla babilońskiego w Iz 14, 13—14: „Wstąpię na niebiosy, powyżej gwiazd bożych postawię mój tron. Zasiadę na Górze Obrad, na krańcach Północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego”. Tutaj *jarktê sâfôn* (całkiem niezależnie od Jerozolimy) jest niebieskim Olimpem, nad chmurami i gwiazdami położoną siedzibą Najwyższego (Eljon) i miejscem zgromadzenia bóstw ⁴⁷.

W literaturze syryjsko-fenickiej nieraz jest mowa o górze Sefon. Chodziło o górę położoną na północ od Ugarit, dzisiejsze Dжеб el-Akra na granicy turecko-syryjskiej (Mons Cassius), na której

⁴² A. Caquot, *Le psaume 47 et la royauté de Yahvé*, RHPHil-Rel 39 (1959) 319.

⁴³ Iz 14, 32; Ez 43, 1—9; Ps 125, 1; 132, 13 n.

⁴⁴ J. Harvey, *Les Psaumes. Introduction, exégèse d'un choix de psaumes, théologie*, Rome 1970, 92 n.

⁴⁵ Dla topografii Jerozolimy zob. Dān Bahāt, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem. A Brief Illustrated Survey*, Jerusalem 1973, 46; Haag BL, rys. 53; P. Lemaire — D. Baldi, *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible*, Paris-Torino-Roma 1960, 269.

⁴⁶ Por. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972, tabl. VI i zamieszczony opis.

⁴⁷ H. - J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen ⁴ 1972, 343.

według starosyryjskiego podania miał siedzibę Baal Safon. Ta geograficznie określona góra, w stosunku do Jerozolimy na najdalszej północy położona, stała się dla mieszkańców Kanaanu typem Olimpu i została „przeniesiona” na Syjon, być może jeszcze w czasach przedizraelskich. Tak to sanktuarium na Górze uzyskało rangę uniwersalnego szczytu. Tu panuje boski Król. Tu decydują się losy świata. Teraz kananejski Safon, jak Hermon i Tabor, wykrzykują chwałę Jahwe, który je stworzył (Ps 89, 13) ⁴⁸.

Z pojęciem „miasta Bożego” łączy się obraz „boskiej rzeki”. Psalm 46 mówi o niej tak: „Odnogi rzeki (*nāhār pēlāgāw*) rozweselają miasto Boże, święte mieszkanie Najwyższego” (w. 5). Jerozolima nie ma żadnej rzeki, a potok Cedron, przez większą część roku wyschnięty, nie może tu wchodzić w rachubę. Niektórzy egzegeci ⁴⁹ wiązali tę wypowiedź ze źródłem Gihon, a zwłaszcza z tunelem Ezechiasza, doprowadzającym wodę do wnętrza obwarowanego miasta. Ponieważ o tym tunelu mówi prorok Izajasz (8, 6 i 22, 9—11), Neve Lloyd wyprowadza Psalm 46 z tej samej tradycji, do której nawiązywał Izajasz: mieszkańcy Jerozolimy w latach 734—701 musieli być zafascynowani tym wielkim dziełem inżynieryjnym Ezechiasza i często o nim mówili ⁵⁰. Jednakże terminy użyte w psalmie nigdy nie występują w odniesieniu do kanału Ezechiasza ani do źródła Gihon, a za to bardzo przypominają ujęcia mitologiczne z Ras Szamra — Ugarit.

W tekstach mitologicznych góra bogów wiąże się ściśle z obrazem „ogrodu bogów” zraszanego przez rzekę. Najwyższy bóg El w Ugarit zasiada „przy źródłach obu rzek, w pośrodku między dwiema studniami”. Bóstwo mieszka w miejscu, gdzie podziemny ocean (*nhrm*) wypływa i w okiełznanej postaci (hebr. *plg*) nawadnia ziemię i czyni ją urodzajną ⁵¹. Prawdopodobnie to ujęcie przeniesiono na Jeruzalem. Stąd wypływający strumień Boży (*peleg Elohim*) napelnia ziemię urodzajnością (Ps 65, 10). W późniejszych tekstach prorockich temat rzeki wypływającej z Syjonu i użyźniającej cały kraj aż po Morze Martwe jest dobrze znany i nabierze z czasem cech eschatologicznych ⁵². Zrozumiałe jest, że tak wyposa-

⁴⁸ R. de Vaux w *Bible de Jérusalem*: „Le Psalmiste applique au Mont Sion le thème littéraire de la «montagne du Nord», qui désigne une demeure divine dans les poèmes phéniciens”. Zob. O. Keel, *Die Welt...*, tab. VII A i VII B; J. Pritchard, ANET, przytacza dokumenty mówiące o górze Safon dość często: s. 133, 134, 136—142, 147, 148.

⁴⁹ M. in. C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, Edinburgh 1906, t. 1, 395; A. Weiser, *The Psalms*, Philadelphia 1962, 370; O. Keel, *Die Welt...*, 122—124.

⁵⁰ Neve Lloyd, *The Common Use of Traditions by the Author of Psalm 46 and Isaiah*, ExpT 86 (1975) 243—246.

⁵¹ Por. E. G. Wright, *Biblische Archäologie*, 1958, 101; H. - J. Kraus, *Psalmen*, 343, proponuje, aby również zagadkowe *ēd* w Rdz 2, 6 tłumaczyć w tym właśnie sensie.

⁵² Jl 4, 18; Ez 47, 1—12; Za 14, 8.

zone miasto Boże, Góra Północy, staje się centrum całej ziemi, radością i wonią całego świata, „koroną piękności” (Ps 50, 2).

2. Promieniowanie obecności

Jerozolima jako miasto obecności Boga jest „wzgórzem świętym” — *har qōdeš* (Ps 2, 6; 3, 5 itd.). Miejsce to jest „naładowane” świętością, która z jakąś niezwykłą siłą stąd promieniuje: „Z Syjonu, korony piękności Bóg jaśnieje” (Ps 50, 2). Nic przeto dziwnego, że moce ciemności nie pozostawiają Syjonu w spokoju. W Jerozolimę uderzają gwałtownie nieokiełznane wody chaosu, które „burzą się i kipią” i „pochłaniają góry” (Ps 46, 4). Te wrogie potęgi zostają w Psalmie 46 pokazane jako pogańskie narody szturmujące Jerozolimę: „Zaszemrały narody, wzburzyły się królestwa” (w. 7). Miasto Boże zagrożone jest przez wrogie zastępy, które jak „wody potopu” huczą i uderzają o brzegi (w. 4). Miasto jednak pozostaje nietknięte, ono po prostu jest niezdobyte⁵³. Nacierający nieprzyjaciela zostają odepchnięci i unicestwieni⁵⁴. Jahwe sam porazi nieprzyjaciół swoim „grzmotem” (46, 7), swoją „groźbą” (76, 7; Iz 17, 13), swoimi „zdumiewającymi czynami” (Ps 46, 9; Iz 17, 14). On połamie łuki, włócznie i tarcze napastników. Jahwe „uśmierza wojny po krańce ziemi” (Ps 46, 10). „Jahwe, Król Chwały, Jahwe potężny mocarz, Jahwe mocarz wojen” (Ps 24, 8) unicestwi wszelkie wrogie ataki, a swojemu miastu i jego mieszkańcom zapewni bezpieczeństwo. Jerozolima jest nietykalna, bo broni jej sam Bóg!

I tu stajemy wobec pytania o genezę tego przekonania o niezdobywalności Jerozolimy. Czy u jego źródeł nie leży jakieś wydarzenie historyczno-zbawcze w dziejach Jerozolimy? Ponieważ temat ten najbardziej rozwinął Izajasz⁵⁵, wysunięto przypuszczenie, że tym wydarzeniem było uratowanie przez Jahwe Jerozolimy przed atakiem Sennacheryba w 701 r.⁵⁶

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że owe ataki nieprzyjaciół i mocy chaosu przeciw Jerozolimie oraz ich unicestwienie przez Jahwe nie należą do określonej chwili z przeszłości, ale raczej mają charakter czegoś trwającego czy powtarzającego się w nieokreślonej przeszłości czy przyszłości. Ponadto tematy te w psalmach są znacznie starsze niż wypowiedzi Izajasza⁵⁷. Toteż i tu słuszne zdaje się przypu-

⁵³ Ps 46, 7 nn; 87, 5; 125, 1 n; Iz 26, 1.

⁵⁴ Ps 76, 4 nn; 48, 6—7; Iz 17, 13 nn; 24, 21; 29, 8.

⁵⁵ Por. R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, art. cyt., 496 n.

⁵⁶ J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1959, 282—287; O. Keel, *Die Welt...*, 218.

⁵⁷ G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966, odnowił pogląd dawniejszych egzegetów, że tradycja Syjonu powstała dopiero w czasach powygnanych, kiedy legendarne przedstawienia wydarzeń roku 701 zostały pomieszan ze słowami Jeremiasza i Ezechiela, co doprowadziło do powstania motywu walki narodów przeciw Jerozolimie.

szczenie o pozajzraelskim pochodzeniu tych motywów. H. J. Kraus uważa za możliwe, że już w czasach przedizraelskich przeniesiono na Syjon siedzibę El Eljona, stąd motywy o nacieraniu wrogich sił na miasto Boże i o jego obronie⁵⁸. J. Hayes jest zdania, że psalmy, w których materiały przedizraelskie zostały splecione z izraelską wiarą w Jahwe na Syjonie, mogły być pierwotnie hymnami używanymi w kulcie jebużejskim El Eljona, a wykorzystywały elementy ze wspólnego ugarycko-kananejskiego środowiska, które wierzyło w bóstwa mieszkające na mitologicznej górze, bronionej przez bogów⁵⁹. Te przypuszczenia mają swoje solidne oparcie w kananejskim rodowodzie Jerozolimy, widocznym w wielu miejscach ST. Wystarczy wspomnieć alegoryczną historię Jerozolimy w Księdze Ezechiela, rozdział 16, gdzie tylko w. 8 mówi o niej jako o izraelskim mieście, lub Księgę Rodzaju, rozdział 14, opowiadanie zredagowane niedługo po Dawidzie-Salomonie, gdzie z ogromnym szacunkiem mówi się o kananejskim królu tego miasta, któremu Abraham daje dziesięcinę i odbiera odeń błogosławieństwo⁶⁰. Psalmy Syjonu byłyby dowodem przechowania się w kultowym życiu Jerozolimy kananejskich elementów.

Jednakże nie mamy dowodów na to, że wszystko co sądzono o Baalu, Elu czy Jerach i ich mieszkaniu w Ugarit, było w równej mierze wierzeniem Kananejczyków w Jerozolimie z odniesieniem do boga Szalem, którego tytułem honorowym był El Eljon. Wśród sąsiadów Izraela nie ma motywu walki narodów przeciw miastu świętemu. Tam (obce) narody odgrywają tak minimalną rolę, że w obronie przed szturmującymi narodami „trzeba widzieć pewien rodzaj «monoteizmu», jaki na starożytnym Wschodzie spotykamy tylko w Izraelu”⁶¹. Jörg Jeremias uważa za „wiele bardziej prawdopodobne, że to młody Izrael przyjął i wzajemnie połączył kananejskie pojęcia o mieszkaniu boga, aby adekwatnie opisać mieszkanie i obecność Jahwe «pośród» Jerozolimy, kiedy to Jahwe osiedlił się w Świątyni (śkn 1 Krl 8, 12)”⁶². Jak zdania statyczne w pieśniach Syjonu chcą wyrazić i objaśnić obecność Jahwe, tak dalsze zdania werbalne w tychże psalmach chcą poprzez motywy pokonania chaosu i nacierających narodów pokazać i zinterpretować działanie Jahwe obecnego na Syjonie. Cały ten proces formowania tradycji Syjonu zaczął się w momencie przełomowym dla Jerozolimy, jakim było sprowadzenie Arki.

⁵⁸ H. J. Kraus, BKAT XV, ekskurs 5: *Die Verherrlichung der Gottesstadt*, s. 344.

⁵⁹ J. H. Hayes, *The Tradition of Zion's Inviolability*, JBL 82 (1963) 424.

⁶⁰ Por. L.-H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) 360—371; G. van Rad, *Genesi*, Brescia 1971, 240 n.

⁶¹ W.-H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, 1968, 114.

⁶² Jörg Jeremias, *Lade und Zion...*, 193.

Wybranie przez Dawida Jerozolimy, dotychczasowego kananejskiego państwa-miasta, na stolicę królestwa Izraela było przejawem najwyższej mądrości politycznej króla⁶³, ale swoje znaczenie religijne dla narodu izraelskiego zawdzięcza Jerozolimie Arce. Dawid sprowadzając na Syjon Arkę, wyniósł Jerozolimę do rangi sanktuarium Dwunastu Pokoleń. Równocześnie z Arką wchodziły do Jerozolimy stare tradycje Izraela. Dlatego ważne jest dla zrozumienia tradycji Syjonu znaczenie religijne, jakie Arka posiadała w Izraelu.

Główne wątki Pentateuchu są zgodne w ukazywaniu Arki jako sporządzonej u stóp Synaju na specjalny rozkaz Boga. Szczegółowe opisy znajdują się jednak tylko w warstwach deuteronomicznej i kapłańskiej⁶⁴ i nie ulega wątpliwości, że dochodzi w nich do głosu późniejsza teologia Arki. Dla pierwotnego pojmowania Arki w Izraelu decydujące znaczenie mają informacje dotyczące okresu sędziów. Gdy Arka znalazła stałe sanktuarium w Szilo, rysują się dwa zasadnicze spojrzenia. Po pierwsze, jest ona najściślej związana z Jahwe, z Jego obecnością, jest tej obecności znakiem, symbolem, a — bardziej konkretnie — była pustym tronem zasiadającego na niej Jahwe jako króla. Prawdę tę wyrażał tytuł, od czasów Szilo najściślej z Arką związany: *jōšēb hakkerûbīm* — zasiadający na Cherubach⁶⁵. Po drugie, Arka jest niesiona na pole walki, aby zapewnić aktywną obecność i pomoc Jahwe Wojownika. Ten aspekt Arki wyraża najlepiej tytuł „Jahwe Sebaot” — „Pan Zastępów”, również od czasów Szilo najściślej związany z Arką⁶⁶. Dlatego Jahwe Sebaot jest „potężnym w bitwie wojownikiem” (Ps 24, 7—10), a Arka — „Jego potężną Arką” (Ps 132, 8). Te dwa niezależne pierwotnie tytuły i dwie obok siebie występujące funkcje Arki w czasie wojny i pokoju mają jedną zasadniczą właściwość wspólną: Arka ukrywa, jak żaden inny obiekt kultowy, obecność Jahwe⁶⁷.

Sprowadzenie do Jerozolimy Arki oznaczało wzbogacenie stołecznego sanktuarium przez tradycje wyjścia z Egiptu, wędrówki Izraela po pustyni i podboju Ziemi Obiecanej. Oznaczało to również bardzo mocne zderzenie wiary Izraela z równie silną tradycją

⁶³ J. - M. de Tarragon, *David et l'arche: II. Samuel*, VI, RB 86 (1979) 514—523; O. Eissfeldt, *Lade und Stierbild*, ZAW 58 (1940—41) 190; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen⁶ 1966, 185 n; tenże, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt² 1966, 116.

⁶⁴ Pwt 10, 1—5 (D); Wj 25, 10—22; 37, 1—9 (P).

⁶⁵ 1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; por. 22, 11 = Ps 18, 11; 2 Krl 19, 19; Iz 37, 16; Ps 80, 2; 99, 1; 1 Krn 13, 6. Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris² 1967, 129 n; H. - J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, München² 1962, 150.

⁶⁶ 1 Sm 1, 3. 11; 4, 4; 2 Sm 6, 2. Por. H. - J. Zobel, *ʾārôn*, w: TWAT I, kol. 400.

⁶⁷ Jörg Jeremias, *Lade und Zion...*, 188.

kananejską Jerozolimy, z kultem boga El Eljon⁶⁸. Dość młody Izrael śmiało sięgnął do owej tradycji kanańskiej, aby przy pomocy tytułów, obrazów i pojęć z niej zaczerpniętych wyrazić i zinterpretować obecność Jahwe na Arce w Świątyni jerozolimskiej. Na Jahwe zostają przeniesione tytuły czczzonego w Jerozolimie Boga Najwyższego. O swojej Świątyni i Jerozolimie Izrael mówi tytułami zaczerpniętymi z kanańskiej terminologii związanej z mieszkaniem Boga. Ale izraelski geniusz religijny odrzuca wszystko, co sprzeciwiałoby się świętości i transcendencji Jahwe⁶⁹. Na całą przyszłość dla rozwoju tradycji wiążąca będzie nie spuścizna kanańska, lecz tradycja Arki⁷⁰.

Toteż nie jest przypadkiem, że w wypowiedziach o Syjonie używany jest tytuł związany z Arką — Jahwe Sebaot⁷¹, a w Iz 8, 18 występuje on w rozwinięciu „Jahwe Sebaot mieszkający na górze Syjon”⁷². Ta obecność Jahwe na Arce, od Salomona w świątyni, a przez to na Syjonie, sieje postrach wśród nieprzyjaciół, obkłada klątwą i skazuje na zniszczenie ich dobra, zwłaszcza bronie nieprzyjacielskie. Są to dobrze znane pojęcia związane ze „świętą wojną”, które znowu przyszyły do Jerozolimy z Arką, symbolem Jahwe Zastępów. Dlatego w Ps 76, 10 mówi się, w styczności z tradycją Arki, o „powstaniu Jahwe”, tak samo jak za dawnych czasów wędrówki po pustyni (por. Lb 10, 35). Odpowiednio do tego Ps 46 mówi nie tylko o „Jahwe pośród Syjonu” (w. 6), ale jak za dawnych wojen Jahwe, także o „Jahwe — i oczywiście Jahwe Sebaot — z nami” (w. 8)⁷³. Trzeba się zgodzić z J. Jeremiasem, że „walka narodów w psalmach Syjonu jest ostatecznie znowu niczym innym, jak wyjaśnieniem tego, co znaczy działanie związanego z Arką

⁶⁸ Por. Rdz 14 oraz Ps 46, 5; 87, 5 i in.

⁶⁹ W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, 180: „We shall see that there was profound influence from Phoenicia on the literature of later Israel. This Phoenician contribution was pagan in background; but Israelite authors were able to utilize it without permitting it seriously to distort their monotheistic approach”. Por. s. 229 i in.

⁷⁰ Jörg Jeremias, *Lade und Zion...*, 197; „Die gesamte Ziontradition ist in ihrer ältesten Gestalt für das damalige Israel nichts anders gewesen als eine moderne, mit Hilfe kanaanäischer Motive vollzogene Exegese der Lade und ihrer Tradition; kanaanäisches Gedankengut aber war längst vor Jerusalem, spätestens in Silo, eine enge Verbindung mit der Lade eingegangen und hatte insbesondere zu der Prädikation Jahwes als Kerubenthroner geführt. Freilich muss sich in Jerusalem die Ziontradition bald verselbstständigt haben, und der Gottesberg Zion muss damit an die Stelle der Lade getreten sein, die alles wesentliche, was ihre Bedeutung ausmachte, an die Ziontradition abgegeben hatte”.

⁷¹ Ps 46, 8. 12; 48, 2. 4. 9. 13. Wymowę tego tytułu w naszych psalmach podkreśla fakt jego bardzo oszczędnego używania w całym Psalterzu: tylko 15 razy na ogólną liczbę 300 użyć w całym ST.

⁷² H. Wildberger, *Jesaja*, Neukirchen 1972, 348, zauważa że Izajasz podejmuje tutaj niewątpliwie jakąś liturgiczną formułę.

⁷³ Ps 46, 8. 12; por. Lb 14, 43 n; Joz 7, 12; Sdz 6, 13. 16 i in.

Jahwe Wojownika”⁷⁴. To, co w Kanaanie mówiono o królestwie Baala nad ziemią, stało się królestwem Jahwe nad narodami. Za pomocą motywu walki Baala z chaosem wyrażono zwycięstwo Jahwe nad pogańskimi narodami (Ps 47, 3. 8. 9). Walka Jahwe z narodami jest jednak uniwersalną Jahwe, a nie „uhistorycznioną” walką bóstw. „Bóg Jakuba” (Ps 46, 8. 12; 76, 7) w teologicznym starciu na Syjonie ostatecznie zwyciężył nad Eljonem, przyswajając sobie jego tytuły⁷⁵.

Najlepszą ilustracją tego procesu rozwoju tradycji jerozolimskiej z tendencją do mityzacji historycznej tradycji Izraela jest pieśń zwycięstwa Mojżesza w Księdze Wyjścia, rozdz. 15. Dzisiejsza egzegeza uważa dziś dość zgodnie, że hymn ten wywodzi się z kręgów jerozolimskich z czasu reformy króla Jozjasza i został wykorzystany czy nawet ułożony na pamiątkę Paschy roku 622⁷⁶. W odróżnieniu od starszej pieśni Miriam (Wj 15, 21), która opiewa „wojnę Jahwe”, tutaj zwycięstwo nad Egipcjanami jest pokazane jako nowe zwycięstwo nad chaosem, zajęcie przez Izraela ziemi Kanaan jest czymś drugorzędnym, a na pierwszy plan wysuwa się ufundowanie i wzięcie w posiadanie przez Jahwe sanktuarium Syjonu (w. 17 n.; por. 11a. 13b). Mamy tu motywy przypominające zarówno statyczne wypowiedzi o Syjonie w kantykach Syjonu, jak i elementy walki narodów (w. 14—16) z tychże psalmów. Tutaj wybranie Syjonu urosło do szczytowego punktu Bożej historii zbawienia i w jego wyniku Izrael obozuje wokół Bożej Góry Syjon. Toteż sanktuarium Syjonu jest pojmowane jako całkowicie Boże dzieło, jako Boża budowla⁷⁷, jako stworzenie paralelne do stworzenia świata (por. Ps 78, 68n. z w. 54).

Rozprawa z nieprzyjaciółmi nacierającymi na Syjon stanowi tylko jedną stronę, a raczej tylko tło właściwej akcji Boga, stąd roz-

⁷⁴ Jörg Jeremias, *Lade und Zion...*, 195.

⁷⁵ Por. W. F. Albright, *Yahweh and Gods...*, 164 n.

⁷⁶ Por. G. Beer — K. Gallig, *Exodus*, Tübingen 1934, 84: „So möchte Ex 15 die Passahkantate sein, die für die Ostfeier in Jerusalem, wie sie sich seit der Kultreform Josias eingebürgert hat — bzw. für die grosse Osterfeier im Jahr 621, 2 R 23, 21 ff. selbst — gedichtet worden ist”. Podobnie B. G. Boschi, *Esodo*, 1978, 151 n.

⁷⁷ E. Chmura, *art. cyt.*, 138, twierdzi że poza Ps 147, 2 czasownik *bānāh* jeszcze tylko dwa razy występuje z Jahwe jako podmiotem i w obu miejscach odnosi się do „zbudowania” domu = dynastii (2 Sm 7, 27 i 1 Krl 11, 38). Słowo „budować” ma w Ps 147 znaczenie metaforyczne w sensie darczenia łaskawością, pomocą i pokojem przy odbudowie świątyni. Zdania te wymagają sprostowania. Czasownik *bānāh* występuje z podmiotem Jahwe oprócz wymienionych miejsc jeszcze siedem razy, a przedmiotem tej Bożej akcji jest niewiasta (Rdz 2, 22), dynastia Dawidowa (Ps 89, 5), miasta Judy (Ps 69, 36), Świątynia (Ps 78, 69), Syjon i mury Jeruzalem (Ps 102, 17 i 51, 20). Ze to budowanie Jahwe nie jest tylko metaforą, świadczy choćby werset Ps 127, 1: „Jeśli Jahwe domu nie zbuduje (*jibneh*) na darmo trudzą się jego budowniczości” (*bōnājw*). Ten sam termin wyraża „budowanie” Boże, jak

wijanej — zbawienia. Ujmuje to dobrze Ps 68, 36: „Grozę sieje Bóg ze swej Świątyni, Bóg Izraela. On sam daje ludowi swemu potęgę i siłę”. Jest znamienne, że w psalmach rola zbawcy nie jest z reguły nigdy powierzana jakiemuś pośrednikowi, jak Mojżeszowi, sędziom, królom itd., ani nawet Mesjaszowi⁷⁸. Zbawienie jest tu pojmowane jako dzieło wyłączne Jahwe (por. Iz 12, 2; 45, 21) i rzeczywiście żadna ludzka siła nie może „zbawić” króla (Iz 32, 16) czy też ludu (31, 1). Bóg sam jest nazywany wprost „zbawicielem” (*môšijac* — Ps 7, 11; 17, 7; 106, 21) albo „zbawieniem” (*ješa^c*) i to najczęściej w połączeniu z zaimkami dzierżawczymi: „moje zbawienie” (18, 3), „nasze zbawienie” (65, 6) albo „twoje zbawienie” (nam daj) w Ps 85, 8. Jahwe więc zbawia poszczególnego człowieka, naród izraelski, Syjon (69, 36), króla, swego pomazańca (Ps 20, 7. 10). Mesjańska postać z Ps 22 modli się: „zbaw mnie z paszczy lwa” (w. 20—22).

„Zbawienie” w psalmach przedstawia się przeważnie jako uwolnienie czy to jednostki, czy to społeczności od jakiegoś nieszczęścia doczesnego, jak niebezpieczeństwo, choroba, jakaś klęska narodowa. Ale to zbawienie ziemskie stopniowo ustępuje miejsca coraz wyraźniej jakiemuś zbawieniu bardziej duchowemu „od grzechów”, a to na zasadzie owego coraz lepiej odczuwanego związku między „złem”, od którego Bóg ma nas zbawić, i grzechem, który jest przyczyną tegoż zła (por. Ps 79, 9; 130, 8). Na zbawienie składają się różne dobra, a ich pełnię wyraża „pokój” (*šālôm*). I tutaj widać pewien rozwój: psalmiści z czasem coraz usilniej proszą o „życie”. Chodzi oczywiście o jakąś pełnię życia, o życie „przed Jahwe”, co możemy uznać za starotestamentowe określenie łaski uświęcającej⁷⁹.

Psalmiści wierzą, że tylko z miejsca obecności Jahwe można oczekiwać tego zbawienia⁸⁰. Na pytanie: „Kto przyniesie ze Syjonu zbawienie Izraela?” (Ps 14, 7), takie zbawienie, że „Jakub się rozraduje, Izrael ucieszy”, pada odpowiedź: „Bóg zbawi Syjon i zbuduje miasta Judy” (Ps 69, 36). Syjon, który ma — i to w pierwszej linii — udział w sądach Bożych, jako pierwszy dozna zbawienia. Ale zbawienie Syjonu oznacza zbawienie Izraela, jest już jego początkiem. Cudowne rzeki czynią z miasta Bożego miejsce błogosła-

i rzemieślników (*causa principalis et secundaria*). Do Świątyni odnosi się to w sposób jeszcze bardziej specjalny. Jak na całym starożytnym Wschodzie, tak i w Izraelu właściwym budowniczym świątyni był sam Bóg, a polecenie wykonywał król. Tak było z przybytkiem na pustyni (wykonawcą Mojżesz), z pierwszą Świątynią i z drugą: „On (Cyrus) zbuduje moje miasto” (Iz 45, 13). Por. A. Kapelrud, *Tempel Building, a Task for Gods and Kings*, *Orientalia* 32 (1963) 56—62.

⁷⁸ A. Lancellotti, *Salmi. Versione — introduzione — note*, Ed. Paoline 1977, 49 n.

⁷⁹ Ps 63, 3—6; 36, 8—10. Por. J. Harvey, *Les Psaumes...*, 97.

⁸⁰ H. J. Kraus, *Psalmen...*, LXIV; E. Chmura, *art. cyt.*, 139.

włone, miejsce życia i radości (Ps 46, 5). Dlatego mieszkać tutaj, na Syjonie, oznacza uczestnictwo w dobrach zbawienia: „Zasadzeni w domu Pańskim rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga” (Ps 92, 14). Kapłani podejmując Izraelitę w Świątyni, pozdrawiali go i życzyli mu: „Niechaj cię Jahwe błogosławi z Syjonu!” (Ps 128, 5; 134, 3).

Najbardziej jednak znamienne dla psalmów Syjonu jest to, że nietykalność miasta świętego i zbawienie tych, którzy chronią się pod jego skrzydła, nie występują nigdy w oderwaniu od obecności Jahwe. Tutaj *implicite* wyrażona jest ta sama myśl, która doczeka się wyraźnego sformułowania u proroków, kpiących sobie z ufności pokładanej w mieście świętym przy równoczesnym łamaniu przykazań przymierza (por. Ps 7, 4—15). Psalm 122 czyni najwyraźniej z Jerozolimy stolicę sprawiedliwości: „Tam ustawiono trony sędziowskie, trony domu Dawida” (w. 5). Wybranie Boże nie czyni z miejsca świętego jakiegoś „magicznego kręgu”, w którym prosta materialna obecność zapewniałaby zbawienie (por. Oz 5, 6). Tylko sprawiedliwość, i to osobista, daje przystęp do tej uprzywilejowanej sfery zbawienia: „Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości!” (Ps 118, 19).

3. Adoracja obecności

Wiara Izraela w obecność Jahwe w sanktuarium znajdowała swój różnoraki wyraz w życiu i zachowaniu Izraela w Jerozolimie. Albowiem dusza żydowska, jak słusznie zauważa Yves Congar, nigdy nie ograniczała się do świata idei i intencji; dla niej zawsze było istotne przekształcić wiarę w akcję, w praktykę, nie tylko etyczną, ale i kultową⁸¹. Izrael miał zawsze tę świadomość, że z Egiptu został wyprowadzony po to, by stać się ludem Bożym, poświęconym Jego czci. Nie inaczej było z uwolnieniem z niewoli babilońskiej: Izraelici mogą powrócić do ziemi ojców, aby „zbudować dom Jahwe, Boga Izraela” i przedstawić Mu ofiary i modlitwy (Ezd 1). Ten Izrael był najbardziej „ludem Bożym”, a więc znajdował swoją najpełniejszą samorealizację tu, w Jerozolimie, przed swoim Bogiem. W czasie pielgrzymek i zgromadzeń świątecznych na Syjonie Izrael przeżywał najpełniej swoją wspólnotę z Bogiem Przymierza.

Najintensywniejszych przeżyć religijnych w Jerozolimie zdawała się dostarczać procesja Arki Przymierza. Wbrew temu, co podsuwają relacje ksiąg historycznych o ulokowaniu na zawsze Arki przez Salomona w Świętym Świętych na „czeigodną emeryturę”,⁸² Arka odgrywała doniosłą rolę w kulcie pierwszej Świątyni. Wiele

⁸¹ Y. Congar, *Le mystère du Temple...*, 110.

⁸² „Eine ehrenvolle Emeritierung” — O. Eissfeldt, *Lade und Stierbild...*, 195.

psalmów zdaje się czynić aluzję do procesji Arki, która to procesja byłaby przypomnieniem i uobecnieniem jednej z historycznych jej procesji czy to za Dawida na Syjon, czy za Salomona do miejsca najświętszego⁸³.

Jahwe czczony na Syjonie to Bóg potężny. Jedyna wyraźna wzmianka Arki w Ps 132, 8 mieści się w zwrocie: „Wyrusz, o Jahwe, na miejsce Twego odpoczynku, Ty i Twoja Arka pełna mocy” (*‘ārôn ʿuzzekā*)⁸⁴. Ta moc Jahwe jest w Psalterzu podkreślona jeszcze na innych miejscach⁸⁵. W czasie świętych wojen Izraela pojawienie się na polu walki Jahwe Zastępów w symbolu Jego obecności wywoływało przerażenie wśród nieprzyjaciół (Ps 68, 2). Święta obecność Wszechmocnego budziła też pełen szacunku lęk u wszystkich, którzy znaleźli się na dziedzińcach jego pałacu. Toteż pierwszym elementem kultu była adoracja⁸⁶. Izraelita wyrażał ją nie tylko słowami, ale i gestami. Pierwszym gestem po wejściu do sanktuarium jest proskineza: „Wejdźmy do jego mieszkania, padnijmy na twarz u podnóżka stóp Jego” (Ps 132, 7, por. 5, 8)⁸⁷. Aż 15 razy rozbrzmiewa w psalmach już to jako rozkaz, już to jako zachęta czy prorocza zapowiedź słowo *šhh*, które zwywa „całą ziemię” (66, 4), „wszystkich potężnych ziemi” (72, 11) albo synów Izraela do gestu adoracji „u podnóżka stóp Twoich” (99, 5), „w Twoim świętym przybytku” (138, 2), „na Jego świętej górze” (99, 9). Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia na wielu miejscach przez zwrot „oddajcie pokłon”⁸⁸ jest stanowczo za słabe. Znaczenie tego słowa jest mocne: *veneraturus in terram se prostravit*, „adoravit”⁸⁹. Ten gest przypominał Izraelicie właściwą relację między Stwórcą i stworze-

⁸³ Ps 132, 6—8; 68, 18. 25—28 (z komentarzem w BT); 78, 60 n (tak BT); 47, 6. 9b (BT); Ps 24, 7—10; Ps 149. Por. P. Drijvers, *Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters*, Freiburg-Basel-Wien² 1962, tytuł rozdziału: *Die Prozessions- und Thronbesteigungspsalmen*, 183—203; G. Rinaldi, *I canti di Adonaj. Introduzione storico-religiosa ai Salmi*, Brescia 1973, 110n. Wzmianki domyślne do Arki w Psalterzu są dość liczne i różnie przez egzegetów przyjmowane — zob. L. Sabourin, *Psalms*, 128 n.

⁸⁴ Biblia Tysiąclecia tłumaczy niepoprawnie „arka chwały”.

⁸⁵ Ps 63, 3; 78, 61; 81, 2; 96, 6 (por. z 1 Krn 16, 27) i Ps 105, 4 (por. z 1 Krn 16, 11).

⁸⁶ H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, London 1976, 257 n.

⁸⁷ „Vor dem deus praesens fällt die Festgemeinde zu Boden. Die Proskynese vor dem gegenwärtigen Gott ist der Höhepunkt des Einzuges in den heiligen Bereich (Ps 95, 6; 96, 9; 99, 5. 9; 132, 7; 138, 2). Bei diesem kultischen Huldigungsakt werden die Hymnen angestimmt worden sein. Das Gotteslob bricht hervor. Die Verherrlichung kennt keine Grenzen” — H. J. Kraus, *Psalmen*, LXVII.

⁸⁸ Np. Ps 99, 5; 138, 2 albo Ps 99, 9: „oddajcie pokłon przed świętą jego górą”. Por. z dobrym przekładem W. Borowskiego, *Psalmy*, Kraków 1983, 324: „Padnijcie przed nim na (sic!) świętej Górze”; Lancellotti: „prostratevi”; Kraus: „niederfallen”; BJ: „prosternez-vous”.

⁸⁹ F. Zorell, *Lexicon herbaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 832.

niem: królujący na Syjonie nigdy nie był „partnerem”⁹⁰, lecz wielkim Panem, Adonaj. Tu nie ma miejsca dla własnej chwały, pokora modlącego się jest oczywista (Ps 8, 1. 3n). Jak Izajasz psalmista był zdumiony, że zobaczywszy Trzykroć Świętego, pozostał przy życiu. Psalmiści nigdy nie poufalili się z Bogiem, lecz zawsze mieli poczucie „przywileju domu Boga”⁹¹.

Gdy zaś cisza adoracji i szacunku zostaje przełamana, to po to, by przez mowę wychwalać i błogosławić Imię Boże. Hebrajczycy zasadniczo tak rozumieli cały Psalterz nazywając go *Sefer Tehilim* — księga pochwał⁹². Według Psalterza pierwszym celem kultu jest wychwalanie Boga⁹³. Wystarczy wspomnieć wielką grupę „psalmów alelujatycznych”, gdzie powraca z niezwykłą siłą refren „*halelûjâh* — chwalcie Jahwe”, i ostatni psalm zamykający Psalterz, będący prostą amplifikacją wezwania „chwalcie Boga w Jego Świątyni, chwalcie Go na wzniosłym Jego nieboskłonie” (150, 1).

Na Syjonie Izraelita wyśpiewywał Bogu swą wdzięczność przede wszystkim za wielkie dzieła Boże w historii Izraela, a więc za historię zbawienia. Jerozolima była dla Izraela żywą księgą tej historii. Tu ozywają całkiem spontanicznie wspomnienia historii świętej. Mury miasta, jego wieże obronne i pałace przemawiają do Izraelity jakby żywe istoty: „Obchodźcie Syjon dookoła, policzcie jego baszty. Przypatrzcie się jego murom, oglądajcie jego warownie, by opowiedzieć przyszłym pokoleniom, że Bóg jest naszym Bogiem na wieki wieków” (Ps 48, 13—15, por. 46, 9). Żarliwi wyznawcy idą w procesji, patrzą, podziwiają i wołają: „Jakośmy słyszeli, tak i zobaczyli, w mieście Jahwe Zastępów, w mieście Boga naszego. O Boże, rozważamy Twoją łaskawość we wnętrzu Twojej Świątyni” (Ps 48, 9—10). Na pamięć przychodzą zdumiewające czyny Jahwe, jak choćby skruszenie potęgi Sennacheryba u wrót Jerozolimy. Pałace Syjonu przypominają przede wszystkim „łaski Dawida” (*hasdê Dāwid*), a więc jego wyniesienie z pasterza do godności króla nad narodem wybranym⁹⁴. Na pamięć przychodzi jeszcze wcześniejszy okres historii Izraela, kiedy to Bóg tak bardzo osobiście i aktywnie był ze swoim ludem, jak przy wyprowadzeniu z Egiptu, przeprowadzeniu przez Morze Sitowia i przez pustynię. Wystarczy wspomnieć Psalm 68, który w epickim stylu, nasyconym reminiscencjami do starożytnych poematów, ukazuje tę historię jako

⁹⁰ Taką konkluzję wyciąga z tekstów teofanijnych ks. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, 177: „Jahwe bowiem... nieustannie objawia się jako wierny Partner swego ludu”.

⁹¹ H. H. Rowley, *Worship...*, 259.

⁹² Por. St. Łach, *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, RBL 30 (1977) 163—172.

⁹³ Por. Ps 34, 2. 3; 86, 12; 27, 6; 66, 2; 96, 2; 98, 1; 103, 1; 145, 21 itd.

⁹⁴ A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, w: A. Bertholet *Festschrift*, Tübingen 1950, 526—530.

marsz tryumfalny Izraela pod wodzą samego Jahwe: „Boże, gdy szedłeś przed Twoim ludem, gdy kroczyłeś przez pustynię, ziemia drżała, a niebo dawało deszcz... Przed obliczem Boga, Boga Izraela, uciekają królowie zastępów” (w. 8—9. 13. 17). Chodzi tu zawsze nie tylko o przypomnienie suchych faktów, ale o ich nowe przeżycie, o wydobycie ich głębokiego religijnego znaczenia. Te wydarzenia są „chwałą Jahwe” (Ps 78, 4. 32; 105, 1. 5), świadectwem, „wierności Boga” (105, 8), Jego odwiecznej miłości (Psalmy 68. 78, 136). Psalmy te stanowią coś w rodzaju katechizmu rozważanego i modlonego, śpiewanego i rozwijającego podstawowe prawdy historii świętej (Psalmy 78, 105, 106)⁹⁵, mającego ostatecznie pobudzić wiernych do wychwalania Boga, do wdzięczności, do pokuty, a nade wszystko do zajęcia odpowiedniej postawy życiowej (Ps 78, 1—8; 105, 45).

W przeszłości łaska Pana przeplatała się z grzechami ludu, wielkie dzieła (*mirabilia*) Boga z przemieszczeniami ludu „opornego i buntowniczego”, „pokolenia o niestałym sercu i niewiernym duchu”. „Pan jednak litował się i odpuszczał winę, a nie zatracał i często odwracał mój gniew, i nie pobudzał całej swej zapalczowości” (Ps 78, 8. 38 n; por. Ps 106). Lekcja, jaka z tej historii płynie, to absolutna konieczność posłuszeństwa Bogu i jego przykazaniom, to „bojaźń Jahwe, która jest początkiem mądrości” (Ps 111, 10). Toteż pobożny Izraelita jest wzywany, aby nad prawem Pańskim rozmyślał „we dnie i w nocy” (Ps 1, 2), a podstawowe nakazy tego prawa, nieraz nazywane dekalogami liturgicznymi, przypominane w „liturgii wejścia” uświadamiały, że zgromadzenie na Syjonie, to „pokolenie szukających Boga”⁹⁶ i do nich w pierwszym rzędzie odnosiło się określenie „bojący się Pana”⁹⁷.

Jakimś wszechogarniającym uczuciem Izraelity w Świątyni jerozolimskiej jest poczucie „domu Ojca”. Dom ojca to bezpieczeństwo, szczęście, radość. Sama zapowiedź zbliżającej się pielgrzymki do Jerozolimy napawa radością: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pana” (Ps 122, 1). Szczęście rozpiera serce tego, kto znalazł się na „świętej górze”: „Jak miłe są Tve przybytki, Jahwe Zastępów! Dusza moja pragnie i tęskni do przedsienu Pańskich! Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego” (Ps 84, 2—3). Świątynia daje Izraelicie tyle ciepła, schronienia, odpoczynku co gniazdo pisklętom (Ps 83, 4). Izraelita zazdrości kapłanom i lewitom możliwości stałego przebywania w sanktuarium: „Szczęśliwi którzy mieszkają w domu Twoim Jahwe, nieustannie

⁹⁵ Por. Ch. Hauret, *Notre Psautier*, Paris 1964, 142.

⁹⁶ Por. M. Peter, „Pokolenie szukających Boga” (Ps 24, 6), W Drodze, 1982, z. 6, 60—63.

⁹⁷ Oryginalne znaczenie zwrotu *jir'e JHWH* to zebrana w Świątyni wspólnota kultowa czcicieli Jahwe *in actu* — Ps 22, 24. 28; 31, 20; 66, 16. Por. H.-P. Stähli, *jr' — Fürchten*, w: THAT I, kol. 774.

mogą Cię wychwalać”. „Zaiste lepszy jeden dzień w przybytkach Twoich niż innych tysiące; wolę stać w progu domu Boga mojego, niż mieszkać w namiotach grzeszników” (Ps 84, 5—6. 11). A źródło tej radości jest jedno: Izraelici „Boga nad bogami oglądają na Syjonie” (w. 8b).

Dlatego i w przyszłość tutaj patrzy się spokojnie i pogodnie. Pewnego dnia miasto otworzy swoje bramy, by przyjąć Egipcjan i Etiopczyków, Filistynów i Tyryjczyków, a nawet Babilończyków. Odwieczni wrogowie Izraela staną się „obywatelami Syjonu”. Ci „na nowo narodzeni” będą śpiewać, tańczyć i wypowiadać swoje przywiązanie do duchowej ojczyzny: „W tobie są wszystkie moje źródła” (Ps 87, 7). Bóg sam uzupełniać będzie spisy mieszkańców: „Pan spisując wylicza narody: ten tam się urodził” (87, 6).

Toteż nic dziwnego, że Jerozolima była dla Izraelity radością najwyższą. Tam bowiem wspólnota „synów Bożych” (29, 1) wielbi Boga, modli się, poucza, buduje wzajemnie. Psalm 133 jest pełen zachwytu pod adresem tej wspólnoty serc i dusz, jaka realizowała się w Jerozolimie. Jest to coś tak słodkiego, tak pachnącego, jak wyborny olejek sakry kapłańskiej wylewany w obfitości: namaszcza głowę, spływa na brodę, na kraj szaty. Jest to coś tak czystego i tak dobroczynnego, jak rosa Hermonu, który dociera aż do wzgórz Syjon i pokazuje, że „tam Pan udziela błogosławieństwa, życia na wieki”. To spotkanie z Bogiem w Świątyni oznacza dla psalmistów całkowite nasycenie, zaspokojenie wszelkich pragnień. W psalmie 23 Izraelita urzeczony wizją uczty, jaką dla niego zastawia na Syjonie wspańiałomyślny Gospodarz, wyraża życzenie, aby w „domu Pańskim” mógł zamieszkać po najdłuższe czasy⁹⁸. Inny psalmista uważa za najwyższe szczęście pozostawać przy „źródle życia”: „Jak cenna jest łaska Twoja, synowie ludzcy przychodzą do Ciebie, chronią się w cieniu Twych skrzydeł; sycą się tłuszczem Twojego domu, poisz ich potokiem rozkoszy. Albowiem w Tobie jest źródło życia, i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36, 8—10).

Sprawiedliwy już nie dba o prześladowania, biedy, cierpienia, jakie spotykają go w życiu. Bóg mu wystarcza: „Lecz ja zawsze będę z Tobą: Tyś ujął moją prawicę. Ty mnie prowadzisz według swojej rady i przyjmujesz mnie na koniec do chwały. Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Moje ciało i moje serce niszczą; opoką mego serca i częścią moją jest Bóg na wieki” (Ps 73, 23—26). W ten sposób psalmista wpatrując się w obecność Boga na Syjonie⁹⁹, osiąga szczyty

⁹⁸ Lekcja masorecka *wəšabtī* ma sens „powrócę”. Za starożytnymi przekładami *Psalterium Pianum* czyta *wejāšabtī* = „et habitabo”; *Bible do Jérusalem*: „ma demeure” (moim mieszkaniem jest dom Jahwe).

⁹⁹ Psalm kończy się w wersji greckiej, przyjmowanej przez *Psalterium Pianum*, słowami: „in portis filiae Sion”, którą to lekcję należy uznać za słuszną choćby z racji metrycznych: cały psalm składa się z dystychów,

mistycznego zjednoczenia¹⁰⁰ i ogląda już swoje zjednoczenie z Bogiem w chwale po tamtej stronie śmierci¹⁰¹.

Jako komentarz do tych świadectw najgłębszego zjednoczenia z Bogiem, jakie ludzie Starego Testamentu osiągnęli w cieniu Świątyni, można by przytoczyć wyśpiewany w tej samej Świątyni hymn Symeona *Nunc dimittis* (Łk 2,29 nn), albo werset z poezji św. Teresy z Avila: „Kto Boga posiadał, ma szczęścia zdrój! Bóg sam wystarcza!”¹⁰²

O Jerozolimie można pisać bardzo szeroko lub całkiem krótko¹⁰³, podobnie można o niej wiedzieć wiele lub zaledwie trochę. Ale nie można o niej nie wiedzieć nic, nie mieć nic z jej ducha, gdy się jest chrześcijaninem, a więc obywatelem nowej Jerozolimy, Kościoła Bożego (Ga 1,13). Atmosfera Jerozolimy, zwłaszcza tej opiewanej przez psalmistów, to poczucie jakiejś zapierającej dech w piersi bliskości Boga¹⁰⁴. Chrystus najwyraźniej zajął miejsce „starej Jerozolimy” i dawnej Świątyni, ustanawiając nową Obecność wśród ludzi na ziemi¹⁰⁵. Ta Obecność została manifestacyjnie zainaugurowana tu w Jerozolimie podczas Święta Pięćdziesiątnicy. Swoje wypełnienie osiągnie w mieście świętym, Jerozolimie Niebieskiej, której świątynią będzie sam Pan Bóg Wszechmogący oraz Baranek (Ap 21). W ten sposób Jerozolima, miasto Boże, jawi się jako jeden z podstawowych tematów Bożego objawienia.

«LA CITÉ DE DIEU» DANS LE PSAUTIER

La ville cananéenne Jérusalem devint part de l'héritage d'Israël vers l'an 1000 avant Jésus-Christ. A partir de ce moment Jérusalem gagnait en Israël une position toujours plus grande, vraiment extraordinaire. Les témoins ent-

a w w. 28 mamy niespodziewanie trystych albo dystych i jeden stych (analiza metrum, Kraus, II, s. 503). Dla tych samych racji F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928, 303 i 126, uznał lekcję LXX jako pewną.

¹⁰⁰ R. Storr, *Die Frömmigkeit im Alten Testament*, Verlag M. Gladbach 1928, 171: „Und doch kennt auch Alte Testament eine unio mystica”.

¹⁰¹ *Bible de Jérusalem*: „Toutefois, comme dans Ps 16,9s, la ferveur du fidèle contient déjà le désir d'une union définitive avec Dieu; c'est une étape vers la croyance explicite en la résurrection et la vie éternelle”.

¹⁰² Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, Kraków 1962, t. 2, 704.

¹⁰³ Warto przytoczyć słowa M. Avi-Yonah: „Like any really great subject, the city of Jerusalem can be dealt with any length. The *Petit Larousse* devotes to it just six and a half lines. P.P. Abel and Vincent have written seven volumes on its history and legacy, G.A. Smith two volumes and G. Dalman one” (z przedmowy do atlasu D. Bahat, s. 5).

¹⁰⁴ L. Desnoyer, *Historie du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. 2, Paris 1930, 324: „mais Jérusalem étreint les coeurs sous ses souvenirs ineffables, et remue jusqu'au fond les âmes je ne sais quelle émotion haletante, comme si elles s'y sentaient trop près de Dieu”.

¹⁰⁵ Por. E. Boismard, *L'Evangile aux quatre dimensions*, Lumière et Vie (1951) 93 n; St. Grzybek, *Świątynia znakiem obecności Bożej*, RBL 35 (1982) 249 n.

housiastes et, en certaine mesure, les artisans de cette splendeur religieuse de la ville sainte sont les psalmistes d'Israël. Dans les psaumes Jérusalem est appelée souvent comme „Ville de Dieu”. Ce titre glorieux exprimait bien le contenu le plus profond de la capitale religieuse du peuple élu, du „lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom” sur la terre. Les cantiques de Sion en termes poétiques et imagés glorifient la Présence de Dieu à Sion dans le symbole de la présence divine, l'arche d'Alliance. Les images souvent empruntées des textes mythologiques ougaritiques servent à exprimer cette présence et l'agir de Dieu du Sion. Du lieu de son trône sur le Sion Dieu exécute au premier rang le jugement sur les pouvoirs du mal représentés dans les nations païennes attaquant Jérusalem. Mais ce jugement forme seulement un arrière-plan et une première étape de l'action salvifique en faveur de Jérusalem et de tous ceux qui cherchent refuge dans son ombre.

La réponse d'Israël à cette Présence bénéfique s'exprimait par l'adoration pleine de gratitude et de confiance. Cette adoration se manifestait autant par les gestes de la prostration „sur la montagne sainte” que par les chants hymniques. Selon les psalmistes, la part la plus essentielle du culte exercé à Sion était la louange de Dieu. Mais les pieux Israélites trouvaient aussi à Jérusalem la maison du père, alors une ambiance de l'intimité, de la paix et de la sécurité absolue. Tous les désirs de l'âme pieuse étaient ici, dans le Temple de Yahvé, satisfaits. Les psalmistes ne veulent plus rien que „vivre devant la Face du Seigneur” dans le Temple de Yahvé. Ainsi les gens de l'Ancien Testament atteignaient ici à Jérusalem une vraie union mystique dont les exemples les plus éminents sont Siméon, Anne Prophétesse ou Marie Immaculée.