

# Michał Baranowski

---

## Starożytne wyobrażenia "góry bogów" a biblijna tradycja Bożej Góry Syjon

---

Collectanea Theologica 70/2, 69-77

---

2000

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.

MICHAŁ BARANOWSKI, ŁÓDŹ

## STAROŻYTNE WYOBRAŻENIA „GÓRY BOGÓW” A BIBLIJNA TRADYCJA BOŻEJ GÓRY SYJON

Jeżeli używamy pojęcia „góra bogów” to w kulturze europejskiej, wyrosłej z tradycji grecko-rzymskiej, myślimy od razu o greckim Olimpie, jako *par excellence* „górze bogów”. Ale podejmując rozważania na temat Bożej góry Syjon należy pamiętać, że znajdujemy się w obrębie tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu. Także w świecie syro-kananejskim istniało pojęcie „góry bogów”, a określano nim przede wszystkim leżącą w pobliżu miasta Ugaryt<sup>1</sup> górę Şapân („Północ”, hebr. יַרְשָׁן)<sup>2</sup>. Można słusznie przypuszczać, że przedstawianie góry bogów w obu kręgach tradycji było zbliżone i zawierało podobne elementy. Użyteczne będzie rozpocząć od krótkiej charakterystyki bardziej nam znanego Olimpu. Następnie zapoznamy się z wyobrażeniem syro-kananejskiej „góry bogów”. Wreszcie przejdziemy do charakterystyki góry Bożej w biblijnej tradycji Syjonu, korzystając zwłaszcza z przykładów zaczerpniętych z Psalmów Syjonu i Księgi Izajasza.

### Olimp – charakterystyka greckiej „góry bogów”<sup>3</sup>

W świecie greckim istniało wiele pasm górskich zwanych Olimpem: w Myzji, w Cylicji, w Elidzie, w Arkadii<sup>4</sup>. To najślawniejsze znajdowało się w najbardziej ku północy wysuniętej części Grecji, na pograniczu Tesalii i Macedonii. Ten Olimp jest najwyższą górą kraju. Jej szczyty

<sup>1</sup> Obecnie miejscowość Ras-Shamra w Syrii, leżąca na płn.-wsch. zakolu wybrzeża Morza Śródziemnego. Badania archeologiczne zostały zapoczątkowane ok. 1929 r.

<sup>2</sup> Por. C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, *Analecta Orientalia* 38, Rome 1965, reedito 1967, s. 475. Nazwa góry odpowiada jej położeniu geograficznemu, gdyż znajduje się ona na północ od miasta Ugaryt.

<sup>3</sup> W opracowaniu tej charakterystyki skorzystałem w dużej mierze z opracowania mitologii greckiej i rzymskiej autorstwa Imre Trencsényi-Waldapfla, gdzie znajdujemy zwięzły opis Olimpu; zob. I. Trencsényi-Waldapfel, *Mitologia*, Warszawa 1967, s. 113-122.

<sup>4</sup> Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987, s. 263.

stale giną w chmurach, nic więc dziwnego, że już Homer zamiast o Olimpie często mówi po prostu o Niebie. Na ogół jednak Olimp, jako siedziba bogów, umiejscawiany jest – zarówno u Homera, jak i u poetów doby późniejszej – poza zasięgiem fizycznego doświadczenia: nie jest on obrazem natury, lecz tworem greckiej wyobraźni mitologicznej.

Na mitycznym Olimpie bogowie mieli swą wieczną siedzibę (nie było tam jednak miejsca dla ponurych bóstw ziemskich i podziemnych). Boski kowal Hefajstos wznosił bogom na Olimpie pałace ze spiżu, dla Zeusa – olbrzymi pałac, taki sam, jaki mają królowie, ze złotym tronem pośrodku, gdzie mógł zasiadać do narad i uczt ze swymi poddanymi.

Na mitycznym Olimpie panowała wieczna wiosna (choć w rzeczywistości szczyty góry przez większą część roku pokrywają śniegi), nie wstrząsały nim żadne burze, niebo było nim zawsze pogodne, bezchmurne, rozsiewające wokół jasne światło.

Wprawdzie Olimp pozostawał we wspólnej władzy trzech synów Kronosa, Posejdona, Hadesa i Zeusa, to jednak ten ostatni, władca nieba, panował na Olimpie. Tam zwoływał Zeus bogów na narady i na Olimpie też zasiadali bogowie do swych beztrudnych uczt. Grecka teologia systematyczna wylicza 12 bogów olimpijskich. Sposób ich panowania przedstawiają trzy trójce bogiń: trzy Hory (Eunomia – Praworządność, Eirene – Pokój i Dike – Sprawiedliwość) strzegły porządku przyrody i moralności; trzy Mojry (Kłoto, Lachesis i Atropos) snuły nić przeznaczenia, od której zależała długość i szczęście życia ludzkiego; trzy Charyty (Eufrosyne – Radość, Talia – Kwitnienie i Aglaja – Światło) umilały czas. Olimp symbolizował zatem dla świata szlachetny porządek, miejsce pokoju i radości, co czyniło tę górę miejscem pożądanym, zarówno dla ludzi, jak i dla innych bogów.

Bogini Ziemi (Gaja) wysłała przeciwko Olimpowi swoje bezkształtne, potworne, ale silne dzieci. Bogowie olimpijscy pokonują je w tzw. gigantomachii, walce gigantów, dzięki pomocy Heraklesa. Mitologia opowiada jeszcze o Tyfonie, także dziecku Gai, którego pokonał Zeus. W ten sposób porządek olimpijski został umocniony. Przekonaniem się stało, że każdy, kto podnosi bunt przeciw Olimpowi, musi ponieść klęskę.

Tesalski Olimp przewyższał inne góry, ale ten mityczny był o wiele wyższy<sup>5</sup>. Jednak owa ogromna wysokość nie oddzielała bogów od świata ludzkiego. Z wyzyna nie tylko sprawowali oni władzę, ale ich obecność

<sup>5</sup> Kiedy razu pewnego Hefajstos wtrącił się do waśni między Zeusem a Herą, stając po stronie matki, Zeus strącił go z Olimpu: leciał wówczas Hefajstos przez dziewięć dni, aż wreszcie spadł na wyspę Lemnos (por. I. Trencsényi-Waldapfel, *Mitologia*, s. 116).

stale wyciskała piętno na sprawach ludzkich. Zręcznego rzemieślnika uczyła Atena bądź Hefajstos, myśliwego – Apollo lub Artemida. Świadectwem bliskości bogów była na przykład nieoczekiwana pomyślność w przedsięwzięciu zgoła niewykonalnym i zadziwiająca stosowność jakiegoś słowa lub czynu. Gdy ludzie składali ofiary, bogowie pojawiali się zawsze niewidzialni, by wziąć udział w uczcie ofiarnej. Przekonanie o „goszczeniu bogów” (*teoksenia*) znajduje odbicie w wielu mitach. Spotyka się ludy wybrane, bogobojne, lecz raczej bajeczne – zamieszkujące krańce ziemi, które często goszczą bogów u siebie. Taka wizyta przynosiła błogosławieństwo, jej celem mogło być sprawdzenie zachości czy niegodziwości człowieka.

Podsumowując, w charakterystyce Olimpu jako „góry bogów” można wyróżnić następujące elementy: Olimp to najwyższa góra, wiecznej wiosny i pogody, promieniąca światłem; siedziba bogów (ich mieszkanie, miejsce uczt i narad); miejsce szlachetnego porządku: praworządności, pokoju i radości; o Olimp toczyły się walki z tytanami i gigantami, ale każdy, kto podnosi rękę przeciwko „górze bogów”, ponosi klęskę; bliskość bogów Olimpu, którzy goszczą u wybranych ludzi i narodów przynosząc błogosławieństwo.

### Şapân – syro-kananejska „góra bogów”

Już na wiele wieków przed wybudowaniem świątyni Jahwe na górze Syjon w Jerozolimie, Kanaan miał swoją powszechnie znaną na starożytnym Bliskim Wschodzie „górze bogów”. Tym miejscem była góra Şapân w pobliżu antycznego kananejskiego miasta Ugaryt leżącego na wybrzeżu Morza Śródziemnego<sup>6</sup>. Charakterystykę góry możemy poznać zwłaszcza w oparciu o odkryte w Ugaryt poematy mitologiczne, pochodzące z II tysiąclecia przed n.Chr.

Do najcenniejszych poematów ugaryckich należy cykl mitologiczny o bogu Baalu i bogini Anat (KTU I.1-6)<sup>7</sup>. To właśnie siedzibą Baala była

<sup>6</sup> Ruiny miasta Ugaryt zostały odkryte w 1929 r., pierwsza seria badań archeologicznych trwała od 1929 do 1939 r. Dalsze badania podjęto po wojnie, w 1948 r. Por. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Fuentes de la Ciencia Bíblica 1, Madrid 1981, s. 23-31.

<sup>7</sup> Do cyklu o Ba’lu-‘Anatu należą trzy mity *Walka pomiędzy Ba’lu i Yammu* (KTU 1.3-4); *Walka pomiędzy Ba’lu i Môtu* (KTU 1.5-6). Por. G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas*, s. 157-235. KTU = M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976.

góra Şapân. Mówi się o przebywaniu Baala na szczytach (KTU 1.3 I21-22), lub na wyżynach tej góry (KTU 1.3 IV 1) podkreślając zapewne w ten sposób niebiański charakter tego miejsca<sup>8</sup>. W jednej ze swych wypowiedzi Baal określa Şapân jako „góre bożą”, „miejsce święte (sanktuarium)”, będące w jego posiadaniu, miejsce rozkoszy i triumfu (KTU 1.3 III 29-30). Zwycięstwo Baala nad bogiem głębin morskich Yammu zapewniło mu władzę królewską nad światem. Na górze Şapân zostaje zbudowany wspaniały pałac dla Baala (KTU 1.4 V 53-55; 1.4 VI 36-37) i wzniesiony jego tron (KTU 1.6 I 56-60). Na tej górze będzie również miejsce pogrzebu i czasowego spoczynku Baala (KTU 1.6 I16-18), gdy został on pokonany przez boga Môt. Baal powrócił jednak do życia, a jego przeciwnik został zabity przez boginię Anat (por. KTU 1.6 II).

Góra Şapân była w mitologicznych przedstawieniach świata syro-kanaanckiego także miejscem zgromadzenia bogów na ucztach przygotowanych przez Baala (KTU 1.3 I; 1.4 VI 40-59). Jako siedziba „Pana ziemi” (KTU 1.3 I 3-4; 1.6 I 42-43), Şapân mógł być uważany za pierwszą między innymi górami i za środek („pepek”) świata, choć należy stwierdzić, że nie można obecnie podać konkretnego sformułowania tego rodzaju na podstawie odkrytych tekstów. Można natomiast wskazać na związek góry Baala z przesłaniem pokoju i zgody, jakie zostało przekazane całej ziemi (KTU 1.3 IV 7-8).

W poematach ugaryckich o herosach w przedstawianiu góry Şapân podkreśla się aspekt jej potęgi oraz bezpieczeństwa wobec nieprzyjaciół. W eposie o królu Kirta (KTU 1.14-16) góra, na której mieszka Baal, określana jest jako „święta twierdza”, „potężna forteca” i „bastion” (KTU 1.16 I 7-9; II 45-47). W eposie o legendarnym herosie Aqhatu (KTU 1.17-19) jest to miejsce triumfu i zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi (KTU 1.19 II 35-36). Wyobrażenie góry jako miejsca obronnego i bezpiecznego odpowiada więc tutaj przymiotom, które już w mitach były przypisywane często Baalowi: zwycięski i potężny.

W charakterystyce ugaryckiej góry bogów zwracają uwagę elementy, bardzo podobne do wyodrębnionych w opisie Olimpu: góra Şapân jest mieszkaniem boga Baala, Pana ziemi, który pokonawszy swych prze-

<sup>8</sup> Wydaje się jednak, że ugaryckie wyobrażenie siedziby Baala nie miało charakteru metafizycznego (por. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas*, s. 152), ale używane w mitach określenia odległości, jaką należy przebyć, aby dotrzeć do Baala (por. KTU 1.3 IV 38), jak również wymiary jego pałacu (por. KTU 1.4 V 56-57), przewyższają rzeczywiste wymiary topograficzne góry koło Ugaryt.

ciwników sprawuje władzę królewską i zapewnia pokój ziemi; Şapân jest określany górą boga, miejscem świętym, miejscem rozkoszy i triumfu; siedziba Baala jest przedstawiana z jednej strony jako wspaniały pałac, gdzie znajduje się tron boga, a z drugiej jako miejsce obronne i bezpieczne, potężna forteca; góra Şapân jest także miejscem uczt przygotowanych przez Baala dla innych bogów.

### Wyobrażenie góry Bożej w biblijnej tradycji Syjonu

Tradycja biblijna zna dwie góry, którym przypisane jest miano góry Bożej, a mianowicie Synaj/Horeb i Syjon. Charakterystycznym rysem tradycji dotyczącej góry Syjon jest łączenie jej wyobrażenia z obrazem Jerozolimy, co zrozumiałe jest ze względu na położenie góry wewnątrz granic miasta. Nazwa „Syjon” pojawia się często razem, w wersetych paralelnych, z nazwą „Jerozolima”<sup>9</sup>. Obok pojęcia „góry Bożej” istnieje więc określona idea „miasta Bożego”.

Kiedy w Starym Testamencie mówi się o Syjonie czy Jerozolimie, czyni się to zazwyczaj w celu przekazania lokalizacji geograficznej, np. na temat jakiegoś wydarzenia historycznego (por. Iz 7,7: „Resin, król Aramu, i Pekach, syn Remaliasza, król Izraela, zstąpili ku Jerozolimie, aby ją zaatakować”). W podobny sposób Syjon i Jerozolima są wskazywane jako miejsce, gdzie przebywa Bóg i dokonuje swych dzieł. W tych tekstach spotykamy szczególne obrazy góry Syjon i miasta Jerozolimy, obrazy, które oddalają się od realiów geograficznych i topograficznych tego miejsca. W Iz 2,2 góra Syjon opisana została w przyszłości jako „góra najwyższa pomiędzy innymi”, gdy tymczasem nawet sąsiednie szczyty jak Góra Oliwna czy Skopus przewyższają ją. Są także inne teksty, w których Jerozolima ukazana jest jako miasto, od fundamentów po blanki murów, przyozdobione drogami kamieniami (por. Iz 54,11-12), czy też Syjon, który rozbłyskuje cudownym światłem wśród ciemności okrywających całą ziemię (por. Iz 60,1-3). Jerozolima/Syjon (w jęz. hebrajskim obie nazwy są rodzaju żeńskiego) otrzymuje także cechy kobiety (Iz 49; 54; 60): Jerozolima jest matką dla swego ludu, królową dla narodów, oblubienicą Bożą. Szczególna pozycja Syjonu została zaznaczona także przez fakt, że stanowi centrum dla narodów świata, które przybywają

<sup>9</sup> Liczne są także teksty, które odnoszą się do tego szczególnego miejsca Ziemi Obiecanej nie używając ani jednej, ani drugiej nazwy, lecz wskazując je przez wyrażenia jak „góra Jahwe/Pana” „góra święta”, „miasto Boże”, „miasto święte”.

tam, aby słuchać słowa Bożego (por. Iz 2,3), ofiarować dary (por. Iz 60), czy też na ucztę przygotowaną przez Boga (por. Iz 25,6). W tych trzech miejscach Syjon ukazuje się jako miejsce bezpieczeństwa i uniwersalnego pokoju. Ale jest także prawdą, że w tekstach starotestamentalnych wspomina się zagrożenia Jerozolimy ze strony wrogich ludów (por. Iz 7,1; 29,1-8; 54,15)<sup>10</sup>, a nawet samego Boga (por. Iz 28,17b-18; 29,2-4). Miasto cieszy się specjalną protekcją Boga, który ratuje je *in extremis* od całkowitego zniszczenia (por. 1,7-9; 28,16-17a; 29,6-7.8; 31,4-5).

To, co zostało ukazane powyżej na przykładzie tekstów z Księgi Izajasza<sup>11</sup>, staje się jeszcze bardziej oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę podobne teksty z innych ksiąg Pisma Świętego. Ten charakterystyczny sposób przedstawiania i opisywania Syjonu/Jerozolimy należał do pewnego zbioru idei, tematów i obrazów, tzn. do pewnej tradycji związanej z tym miejscem. I tu się spotykamy z tzw. tradycją Syjonu czy też tzw. teologią Syjonu (obie te nazwy używane są przez uczonych). Około 40 lat temu w Niemczech E. Rohland na podstawie Psalmu 46, 48 i 76, nazywanych Pieśniami Syjonu<sup>12</sup>, wyróżnił i opisał elementy konstytutywne tej tradycji biblijnej, która znalazła miejsce obok tak znanych tradycji Starego Testamentu jak tradycja Wyjścia, Przymierza czy Dawidowa<sup>13</sup>. Do badań nad tą tradycją włączyli się uczeni jak G. von Rad, H.-J. Kraus, B.C. Oldenburger. Teksty tej tradycji zostały znalezione nie tylko w psalmach, lecz również w tekstach prorockich. Okres powstania tradycji Syjonu, a właściwie lepiej mówiąc jej podstawowych tematów, datuje się już na okres Jerozolimy Dawidowej, a z pewnością Zjednoczonego Królestwa (X w. przed Chr.). Dlatego obecny jest już

<sup>10</sup> W Iz 17,12-14; 28,15. 17b-19 atak narodów przeciwko Syjonowi został przedstawiony w formie zalewu burzliwych wód, co nawiązuje do mitologicznych wód Chaosu.

<sup>11</sup> Przykłady, które zostały podane w poprzednim paragrafie, należą do różnych części Księgi Izajasza, a więc zostały napisane przez różnych autorów i w różnym czasie, zarówno przez proroka Izajasza z VIII w. przed Chr. (tzw. Proto-Izajasz, przede wszystkim autor Iz 1-12 i 28-32), jak też przez autorów anonimowych z okresu niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.) i okresu po niewoli (tzw. Deutero-Izajasz, Iz 40-55, Tryto-Izajasz, Iz 56-66).

<sup>12</sup> Wyróżnienie tej grupy psalmów (rodzaju hymnów), do której zaliczane są także Ps 84,87 i 122, sięga czasu epokowych badań nad gatunkami literackimi w psalmach, zapoczątkowanych przez H. Gurikela z początkiem XX w., a podjętych przez uczonych tej klasy co S. Mowinkel, H.-J. Kraus i G. Ravasi, aż po niedawną rozprawę U. Sperlinga (1991). Wśród polskich autorów należy wymienić zwłaszcza S. Łacha.

<sup>13</sup> Rohland opracował tradycję Syjonu w swojej rozprawie doktorskiej na temat znaczenia izraelskich tradycji dla eschatologii proroków: E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungs-traditionen für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*, mps, Heidelberg 1956. Rozprawa nie opublikowana.

wpływ tej tradycji w tekstach proroków VIII w. przed Chr., zwłaszcza proroka Izajasza, tak bardzo związanego życiem i działalnością z Jerozolimą, a więc i z tradycjami związanymi z tym miejscem. W prorocत्वach przede wszystkim Iz 2,2-5, został uznany jako bliski przedstawieniem Syjonu charakterystycznym dla tej tradycji<sup>14</sup>.

### Elementy konstytutywne biblijnej tradycji Syjonu

Charakterystyka tradycji, na której wyrosły Pieśni Syjonu, obejmuje cztery elementy konstytutywne wyodrębnione przez Rohlanda, i powszechnie przyjęte przez innych uczonych (np. Kraus, Ollenbulger). Rohland, a następnie Kraus, przedstawili przekonujące wyjaśnienie tych elementów – tematów tradycji Syjonu na podstawie tradycji kananej-skiej, zwłaszcza tej, która odnosi się do „góry bogów”, Zaphon. Otóż wydaje się, że kompleks tych tematów został przeniesiony do opisów biblijnych góry Syjon, oczywiście z podstawową zmianą dotyczącą przejścia od politeistycznego do monoteistycznego obrazu góry Bożej.

Elementy konstytutywne tradycji, wyróżnione przez Rohlanda, przedstawiają się następująco:

#### 1. Syjon jest szczytem Zaphon, najwyższą górą (Ps 48,3-4)

Opis góry Syjon odnosi się tu do Zaphon, „góry Północy”, wspomnianej w Ps 48,3 (nieadekwatne geograficznie jest bowiem określenie „kraniec północy” względem Syjonu). Podobnie został przedstawiony Syjon. Wspaniałość tego miejsca, gdzie Jahwe ma swój tron, rozbłyska na cały świat. Syjon jest nazwany „radością całej ziemi” (Ps 48,3). Sławi się piękno i splendor góry Bożej. Przez to przedstawienie Syjonu wyrażona została powszechna władza Boga i status Syjonu jako siedziby Bożej i centrum świata.

#### 2. Rzeka rajska wypływa z Syjonu (Ps 46,5)

Obraz rzeki, która rozwesela miasto Boże (por. Ps 46,5)<sup>15</sup>, nawiązywałby do rzek góry boga ‘El w tradycji ugaryckiej. Siedziba tego boga znajdowała się „u źródła dwóch rzek, pośrodku wód dwóch pierwotnych mórz” (KTU 1.4 IV 21-22).

<sup>14</sup> Na temat relacji tej wyroczeni do tradycji Syjonu znaczący był artykuł H. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes II 1-5, Vt 7* (1957), s. 62-81.

<sup>15</sup> Według Krausa odkrycie tradycji ugaryckiej sprawia, że wyjaśnienie protologiczne i eschatologiczne tego obrazu ze strony Gunkela i Gressmanna nie jest już do zaakceptowania. Por. H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT 15/3; Neukirchen-Vluyn 1979, s. 197-98.



**3. Tam Bóg zatriumfował nad rozlaniem wód Chaosu (Ps 46,3)**

Wzburzone wody Chaosu, które – podniesione przez trzęsienie ziemi – pochłaniają góry (por. Ps 46,4), należą do tematów kosmicznych. Ten obraz musiał być chyba pierwotną formą groźby, która z czasem została przedstawiona jako groźba nieprzyjaciół Syjonu (por. Ps 46,7).

**4. Tam Bóg zatriumfował nad królami i ich narodami (Ps 46,7; 48,5-7; 76,4.6-7)**

Takie zwycięstwo jest szczególnie charakterystyczne ponieważ: dokonuje się przez strach wywołany przez Boga, zarówno przez Jego objawienie się – teofanię (Ps 48,6), jak przez groźbę (Ps 46,7; 76,7); dokonuje się „o brzasku poranka” (Ps 46,6); Bóg niszczy broń i kładzie ostateczny kres wojnie (Ps 76,4).

Przez temat ataku przeciwko Syjonowi ukazuje się moc i władza Boga nad wrogimi siłami. Charakterystyczne jest tu przedstawianie nieprzyjaciół jako „królestwa” (Ps 46,7), „księżęta” (Ps 76,13), czy też „królowie (ziemi)” (Ps 48,5; 76,13).

Do czterech elementów został potem dołączony piąty, wyodrębniony przez Wildbergera na podstawie Iz 2,2-5:

**5. „Pielgrzymka” ludów na Syjon**

W tekście Izajasza ludy nie pojawiają się w marszu (wojennym) przeciwko miastu Bożemu, jak w Pieśniach Syjonu, lecz w pochodzie pokojowym. Ich zamiarem jest otrzymanie pouczenia od Jahwe, który będąc nadal Bogiem Izraela, jest Panem świata. Jest On uznany pośród ludów jako sędzia, którego autorytet czyni niepotrzebne wojny jako sposób rozwiązywania konfliktów pomiędzy narodami. Według tego nowego obrazu już nie Bóg, lecz same narody zajmują się „zniszczeniem” broni, aby położyć kres wojnom.

### **Rozwój badań nad biblijną teologią Syjonu**

W pierwszym okresie badań charakterystyka tradycji Syjonu słusznie koncentrowała się bardziej na obrazie góry Bożej (Rohland, von Rad), następnie została pogłębiona przez studium nad ideą „miasta Bożego” (Kraus, i przede wszystkim Spieckermann), biorąc pod uwagę ścisły związek w tradycji biblijnej góry Syjon i miasta Jerozolimy.

Zostały podkreślone specyficzne cechy tej koncepcji teologicznej: obecność Boga zorientowana w kierunku góry i miasta, a nie w kierunku świątyni i Arki Przymierza; siedziba Boga na górze Syjon jest stała, gdy tymczasem na górze Synaj Bóg tylko objawia się/zastępuje; Syjon

jako mieszkanie Boga Stwórcy jest centrum ziemi, z której Pan włada nad wszystkimi narodami (uniwersalizm, a nie władza tylko nad ludem Jeruzolimy /por. starożytne bóstwa miast/, czy nad narodem wybranym). Przez temat ataku wrogów przeciwko Syjonowi ukazuje się niezniszczalność miasta Bożego (Kraus), Syjon stał się symbolem bezpieczeństwa i ucieczki w Bogu (Ollenburger). Uczucie bezpieczeństwa tworzą m.in. opisy murów warownych miasta (por. Ps 48,13-14), ale przede wszystkim zapewnienie że to sam Bóg, mieszkający na Syjonie – w Jeruzolimie, umacnia i stanowi obronę miasta i jego mieszkańców (por. Ps 46,6-8; 48,4-9). Zniszczenie Jeruzolimy w 586 r. przed Chr. podważyło to przekonanie, lecz – jak ukazują to np. teksty Deutero-Izajasza i Tryto-Izajasza (z okresu niewoli i po niewoli babilońskiej) – tradycja przeszła zwycięsko ten kryzys.

\*\*\*

Ostatnie słowo o tym, dlaczego warto dzisiaj mówić o teologii Syjonu. Badanie tej tradycji, np. w Księdze Izajasza, okazuje się cenne, zarówno dla interpretacji tekstów i tradycji na której one wyrosły, jak również dla poznania relacji jakie łączyły naród wybrany ze środowiskiem kananejskim, kulturą i wierzeniami ludów zamieszkujących starożytny Bliski Wschód. Ponadto należy podkreślić szczególne znaczenie socjo-teologiczne idei „miasta Bożego” w tradycji Syjonu (por. *Civitas Dei* u św. Augustyna): Pan nie jest tu Bogiem ukrytym w świątyni, czy tym który ukazuje się w teofanii na Synaju, lecz jest „Bogiem z nami” – stale obecnym, mieszkającym pomiędzy swym ludem, we wspólnocie miłości, życzliwości i opieki. Ta relacja wspólnoty z Bogiem jest otwarta dla wszystkich narodów ziemi. Boża protekcja i bezpieczeństwo „miasta świętego” zależą od wiary, jak to podkreślił wyraźnie (i było to *novum* wobec Pieśni Syjonu) prorok Izajasz. Współczesna nasza społeczność ludzka jest wezwana, aby stawać się „miastem Bożym”, zarówno w wymiarach duchowych (jako Lud Boży – Kościół), jak też w wymiarach socjo-polityczno-ekonomicznych: zabieganie o pokój, sprawiedliwość i dobrobyt wszystkich ludzi.

*Michał Baranowski OFMConv.*