

Ołów, Antoni Jan

Motywacje uwielbienia Boga w Hymnach Psalterza : egzegeza wybranych tekstów

Studia Teologiczne 12, 45-86

1994

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. ANTONI JAN OŁÓW

MOTYWACJE UWIELBIENIA BOGA W HYMNACH PSAŁTERZA. EGZEGEZA WYBRANYCH TEKSTÓW

Treść: Wstęp; I. Hymny właściwe; II. Pieśni pochwalne; Wnioski

WSTĘP

W Starym Testamencie, a zwłaszcza w Hymnach Psalterza, istnieje szereg tekstów o charakterze pochwalnym, gdzie autorzy natchnieni z radością wysławiają Boga, wskazując jednocześnie na wielorakie motywy chwały i uwielbienia. Ze względu na bogatą treść teologiczną psalmów oraz trudności w interpretacji idiomatyzmów języka hebrajskiego, wydaje się rzeczą słuszną, by od strony źródłowej, w oparciu o tekst oryginalny, zająć się tą problematyką.¹

W pracach egzegetycznych postuluje się analizować poszczególne terminy czy zwroty w kolejności chronologicznej. Niestety w przypadku Psalterza, liturgicznego zbioru, który na przestrzeni wieków podlegał ponownemu opracowaniu (relecture), pytanie o czas powstania psalmów jest często bezpodstawne. Dlatego też poszczególne teksty zostaną uporządkowane według kryterium literackiego (gatunków literackich)² i treściowo-

¹ Szersza analiza omawianego zagadnienia znajduje się w pracy: A. OłóW, *Motywy radości w Hymnach Psalterza* (msp. KUL), Lublin 1989, s. 65-187.

² Egzegeci toczą ciągle spory w sprawie klasyfikacji gatunków literackich poszczególnych psalmów. S. Łach, znawca Psalterza, dzieli psalmy na: Hymny, Lamentacje, Psalmi dziękczynne, psalmy królewskie, psalmy dydaktyczne. Wśród Hymnów wyróżnia on: Hymny właściwe (Ps 8, 19, 29, 33, 100, 103, 104, 111, 113, 114, 117, 135, 136, 145, 146, 147, 148, 149, 150), Psalmi o królowaniu Jahwe (Ps 47, 93, 96, 97, 98, 99) i Pieśni o Syjonie (Ps 46, 48, 76, 84, 87, 122); por. S. Łach (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Warszawa 1973, s. 578; H. Gunkel-J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966², s. 32. Podobnie dzieli psalmy L. Alonso-Schökel i L. Sabourin (por. L. Alonso-Schökel, *I Salmi*, Torino 1981, s. 6; A. Strus, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 105-106). H. Gunkel wykazuje różnice jakie zachodzą między Hymnami (właściwymi) a Psalmami o królowaniu Jahwe i Pieśniami o Syjonie (por. H. Gunkel-J. Begrich, dz. cyt., s. 42-50.94-114). Stąd też wydaje się rzeczą słuszną, by Psalmi o królowaniu Jahwe i Pieśni o Syjonie traktować łącznie pod wspólną nazwą „Pieśni pochwalne”. Należy tu zaznaczyć, że „pieśń” jest pojęciem o treści szerszej niż „hymn”, który stanowi tylko jeden z jej gatunków; *Słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński), Wrocław 1988², s. 188.356.

wego³. Nic nie stoi na przeszkodzie jednak, by tam gdzie jest to możliwe, uwzględnić chronologię określając czas odpowiednich tekstów.

Pod kątem tematu niniejszego studium zostaną przeanalizowane Hymny właściwe (I) oraz Pieśni pochwalne (II) zawierające różnorodne wątki chwały i uwielbienia Boga.

I. HYMNY WŁAŚCIWE

Zostaną tu omówione te teksty, które należą do tzw. Hymnów właściwych⁴, jakkolwiek nie ma gatunkowej różnicy między Hymnami właściwymi a Psalmami o królowaniu Jahwe czy też Pieśniami o Syjonie. „Różnią się te trzy grupy hymnów jedynie tym, że w hymnach właściwych psalmiści wielbią różne przymioty, jak Jego wszechmoc objawiająca się w stworzeniu świata, czy Jego łaskawość ujawniająca się w historii Izraela, to znów w hymnach o królowaniu Jahwe czy w pieśniach o Syjonie wielbią psalmiści Jahwe jako Króla świata i Izraela oraz jako łaskawego Boga, który zamieszkał w murach Syjonu”⁵.

Wśród Hymnów właściwych można wyróżnić psalmy na cześć Boga jako Stwórcy (1), Zbawcy (2) oraz takie w których jednocześnie, w sposób wyraźny, jawi się dwojaki aspekt działalności Bożej; stwórczy i zbawczy⁶. Są to hymny na cześć Boga jako Stwórcy i Zbawcy (3).

1. Hymny na cześć Boga jako Stwórcy

Izrael wielbił Boga przede wszystkim ze względu na czyny Jahwe dokonane w historii⁷. Obok historii zbawienia istotnym tematem starotestamentalnej hymniki, zwłaszcza Psalterza, wydaje się być także rozumiane szeroko, stwórcze dzieło Boga⁸. Dowodzą tego psalmy 100, 104 i 148, które niemal wyłącznie traktują o Boga Stwórcy.

Psalm 100, w którym występują terminy radości, jest hymnem procesyjnym z czasów po niewoli babilońskiej⁹. Utwór nie zawiera bliższych danych odnośnie do autorstwa i środowiska powstania. W strukturze literackiej można wyróżnić: wezwania do wychwalania Jahwe (w. 1-2), uzasadnienie pochwały Boga (w. 3), ponowne wezwanie do wysławiania (w. 4) i ponowna motywacja (w.5). Niektórzy egzegeci sądzą, że chodzi tu o dwa hymny (w. 1b-3 i 4-5) połączone ze sobą¹⁰.

³ Obiektywnym kryterium wyboru tekstów do egzegezy jest słownictwo pochwały i radości.

⁴ Są nimi: Ps 19,6,9; 117; 100; 104,15.31.34; 33,1-5.21; 135,1-3; 113,1-3.9; 146,1-2.10; 145,1-3.7.21; 148,1-7.13-14; 150.

⁵ Cyt. S. Łach, dz. cyt., s. 577.

⁶ Podział ten, oparty o kryterium treściowe (a nie tylko formalne — gatunków literackich), jest w znacznej mierze umowny. W Starym Testamencie, w tym także w Psalterzu, idee stworzenia i zbawienia wiążą się ze sobą (stworzenie jest aktem zbawienia, zbawienie zaś kontynuacją i dopełnieniem dzieła stworzenia); por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (tłum. B. Widła, *Theologie des Alten Testaments*), Warszawa 1986, s. 281-285.

⁷ Por. G. von Rad, dz. cyt., s. 280.

⁸ Por. H. Renard, *Creazione nella Bibbia*, EndB II, k.613-618.

⁹ Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, III, Bologna 1983, s. 1052.

¹⁰ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen 1968⁵, s. 432.

- w. 1: „Psalm dziękczynny¹¹.
Wykrzykujcie (hāri^cû) Jahwe wszystkie ziemie!
w. 2: Służcie Jahwe z radością (b^cšimhāh),
wejdźcie przed Jego oblicze z weselą (birnānāh).
w. 3: Wiedźcie, że Jahwe jest Bogiem^{12!}
On nas uczynił, a nie my¹³,
swoim ludem i trzodą swego pastwiska.
w.4: Wejdźcie w bramy Jego z dziękczynieniem,
w dziedzińce Jego z pieśnią pochwalną (bit^chillāh);
chwalcie Go, błogosławcie Jego imię.
w.5: Albowiem dobry jest Jahwe,
Jego łaska (trwa) na wieki,
a wierność Jego z pokolenia na pokolenie”.

W Ps 100 ma miejsce swoista forma literacka zwana „naprzemianległym” paralelizmem:¹⁴

- a — 1-2 wprowadzenie
b — 3 istnienie i działanie Boga
a' — 4 wprowadzenie
b' — 5 istnienie Boga

Psalmista wzywa całą ziemię do radosnego wysławiania Jahwe (por. Ps 66,1; 98,4). Wysławianie to ma się dokonywać w sposób głośny, zewnętrzny, o czym świadczy użyty czasownik rū^c w formie hi. („krzyżeć z radości”). Wyrażenie „cała ziemia” można rozumieć w sensie jej mieszkańców lub całego stworzenia. Podobnie jak w Ps 117 jest tu wyraźnie zarysowana idea uniwersalizmu¹⁵. Werset drugi zawiera zachętę do służby Bogu (‘ēbdū ’et — Jahwe). Służba ta jest bardzo radosna; w tekście zostały zastosowane dwa terminy radości: šimhāh i rinnāh (oba z przyimkiem b^c). Wyrażenie bo’ū l^cpānajw („wejdźcie przed Jego oblicze” - w. 2b) wydaje się mieć sens liturgiczny i wskazywać na uroczyste, procesjonalne wejście do świątyni jerozolimskiej (por. Iz 1,12; Ps 95, 6; Wj 34, 34)¹⁶. W w. 3 zawarte jest uzasadnienie radosnej pochwały oraz pełnienia służby Bożej: „Jahwe jest Bogiem”, „On nas uczynił... swoim ludem i trzodą swego pastwiska”. Aklamacja „Jahwe jest Bogiem!” ma swą paralelę w 1 Krl 18,39: Jahwe hū’ hā’ēlohīm, Jahwe hū ha’ēlohīm (por. Iz 43,10.13). Wyrażenie „On nas uczynił” (hū’ - ‘āšānū) wskazuje, że Izrael został stworzony przez Boga

¹¹ Przeanalizujemy tu cały Ps 100, a nie tylko wiersz w których jawią się terminy chwały i radości (1.2.4). uwzględnienie bliższego kontekstu jest konieczne ze względu na przedmiot niniejszego studium, tj. wskazanie motywacji uwielbienia Boga.

¹² W tym miejscu w tekście oryginalnym występuje zaimek osobowy (hū’). L. Jacquet sugeruje, że został on umieszczony ze względu na zbieg spółgłosek: końcowej wyrazu Jahwe i początkowej ‘ēlohīm (por. dz. cyt., I, s. 847). Wydaje się, że zaimek ten podobnie jak w Pwt 4,35.39 i Joz 24,17 został użyty w znaczeniu „być”.

¹³ TM ma leksję w^clō’ āhānū („a nie my”), podobnie tłumaczy LXX: kaj ūch hēmejs, Vlg: „et non ipsi nos” i Syp. Liczne rękopisy np. Targ, Aq, Hier polecają czytać inaczej niż jest napisane (Q^crē - w^clō’ āhānū — „a on nas”). Bardziej wiarygodna, mająca większe oparcie w tekście, jest lekcja trudniejsza: w^clō’ āhānū.

¹⁴ Por. J. Trublet-J. N. Aletti, *Approche poétique et théologique des psaumes*, Paris 1933, s. 90.

¹⁵ W Ps 117,1 występuje wyrażenie: kol-gōjim i kol-hā’ummīm; w Ps 100,1 — kol-hā’āreš.

¹⁶ Por. G. Ravasi, II, s. 1058.

(por. Pwt 32,6.15)¹⁷. Z tego faktu psalmista wyciąga wniosek, że Izrael jest własnością Boga, Jego ludem, trzodą Jego pastwiska (por. Ps 79,13; 80,2; 95,7). W w. 4 orszak liturgiczny zdąża ku bramom świątyni z radosnym dziękczynieniem (b^etôdâh) i pieśnią pochwalną (bit^ehillâh). Błogosławione jest przy tym imię (šem) Boże (por. Ps 81,2; 89,17). Ostatni werset psalmu zawiera ponowne uzasadnienie pochwały i radości: Jahwe jest dobry (tôb)¹⁸, łaskawy i wierny. Dobroć Boża nie jest przymiotem abstrakcyjnym, oderwanym od życia, zawiera w sobie element obdarowania i pociechy¹⁹. Stąd też w w. 5 łączy się bezpośrednio z łaskawością, która pomimo niewierności Izraela jest wieczna (l^{ec}ôlâm)²⁰. Z kolei łaskawość w w. 5 jest ściśle złączona z trwałą (w^{ec}ad - dôr wädôr) wiernością²¹.

Psalm 104, któremu H.J. Kraus nadaje tytuł „Radość z Bożego Stworzenia”, jest hymnem na cześć Boga Stwórcy²². Komentatorzy psalmów wskazują na jego podobieństwo literackie i treściowe do Ps 103. Być może oba psalmy pochodzą od tego samego autora²³. Treściowo zbliżony jest do Ps 8, 19, 29, 100 i 148. Nie sposób jak dotychczas określić czas powstania utworu²⁴. Głównymi źródłami psalmu wydaje się być tekst Rdz 1-2 oraz starożytne hymny egipskie i babilońskie²⁵. Psalm 104 można podzielić na: wprowadzenie (w. 1-4), osnowa (5-30) i zakończenie (31-35)²⁶.

w. 15: „I wino co rozwesela (j^eśammah) serce człowieka,
by rozjaśniać twarz oliwą²⁷,
by serce ludzkie²⁸ chleb wzmacniał”.

Werset 15 stanowi rozwinięcie poprzedniego (w.14), który traktuje o działalności stwórczej Boga. Bóg sprawia, że na ziemi wyrasta trawa służąca bydłu za pokarm i rośliny, z których nasion wyrabiany jest chleb. W w. 15 wino (jajin) — podstawowy napój mieszkańców Palestyny jest przyczyną zadowolenia i radości (por. Ps 4,8; Sdz 9,13; Za 10,7)²⁹. Radość ta (śmh) ma charakter

¹⁷ Słowo ^cśāsh znaczy m.in. „stworzyć” — por. L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, s. 740.

¹⁸ Przymiotnik ^tôb (dobry) w niektórych tekstach jest stosowany na określenie radości (por. 1 Sm 25,36; 2 Sm 13,28; Sdz 16,25; Est 1,10); w 1 Kr1 8,66; 2 Krn 7,10 i Est 5,9 słowo ^tôb jest paralelne do ^śimhâh.

¹⁹ Por. H.J. Stoebe, ^tôb gut, THAT I, k. 659-662.

²⁰ Stworzenie nie jest tylko aktem jednorazowym. Bóg nieustannie, na wieki, podtrzymuje świat w istnieniu, co jest wyrazem Jego mocy stwórczej; por. G. von Rad, dz. cyt., s. 283-284.

²¹ Por. A. Tronina, *Wierność Boga w świetle Psalterza*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 75.80-83 (StudTeol 3).

²² Por. H.J. Kraus, *Psalmen*, 1, Neukirchen 1978⁵, s. 876; J.W. Rosłon, *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych*, II, Warszawa 1985, s. 330.

²³ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 447.

²⁴ Por. E. Beaucamp, *Le Psautier*, II, Paris 1979, s. 153-155.

²⁵ Por. M. Mannati, *Les Psaumes*, 3, Paris 1967, s. 276-280; P. Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem* (tłum. M. Figarski, *Psaumes nuit et jour*), Warszawa 1985, s. 161-166..

²⁶ Por. A. Lancellotti, *Salmi*, III, Roma 1980, s. 86.

²⁷ W TM: miššamen; LXX: en elajō, podobnie tłumaczy Syp. Za mało podstaw do ewentualnej poprawki hebrajskiego tekstu.

²⁸ W TM: l^ebab-ʾēnōš; R. Kittel (BH) proponuje zmienić na l^ebābō. Nie uzasadnia on jednak tej propozycji.

²⁹ Por. jeszcze Syr 31,27.28; 39,26; 40,20.

pozytywny i zarazem wewnętrzny; „wino... rozwesela serce człowieka”³⁰. Autorzy Ksiąg Starego Testamentu przestrzegają jednak przed niebezpieczeństwami jakie niesie ze sobą picie, zwłaszcza nieumiarkowane, tego napoju (np. Syr 31,29-30; Prz 21,17; Am 2,8)³¹. Paralelnie do czasownika šamah („cieszyć się”, „weselić”) w w. 15 występuje słowo šahal, które w koniugacji ęał znaczy: „rżec”, „wesolo krzyzc”, „wykrzykiwać z radości”. W naszym tekście (w formie hi.) przybiera nieco inny odcień znaczeniowy („czynić jasnym”, „rozaśniać”) i odnosi się do rzeczownika „oliwa” (šemen). „Oliwa obok zboża i wina jest jednym z głównych artykułów żywnościowych, którym Bóg karmi swój wierny naród”³². Oliwa jest wyrazem błogosławieństwa Bożego (Jr 31,12), znakiem zbawienia (Jl 2,19) i symbolem eschatologicznego szczęścia (Oz 2,24). Służy ona do namaszczenia ciała (Am 6,6), leczenia ran (Iz 1,6) a także jest źródłem światła (Wj 27,20-21). W Ps 45,8 oliwa jest synonimem radości: „...dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił Ciebie olejkim radości (šemen šašôn)...”. W zakończeniu omawianego wersetu (Ps 104,15) jest wzmianka o chlebie (lehem), który wzmacnia (jis^cād) człowieka. Chleb jest darem Bożym podtrzymującym przy życiu ludzi (Am 4,6), znakiem jedności (Ps 41,10) i miłosierdzia (Prz 22,9; Iz 58,7; Hi 31,17)³³. W Księdze Koheleta chleb i wino są źródłem radości: „...w weselu chleb swój spożywaj, w radości pij swoje wino...”(9,7).

w. 31: „Niech³⁴ chwała Jahwe trwa na wieki,
niech się raduje (jišmah) Jahwe dziełami swymi”.

W pierwszym stychu wiersza w formie iussivu zawarte jest życzenie, by chwała (k^ebōd) Jahwe trwała wiecznie (l^{cc}ōlām). Słowo k^ebōd (st.abs.) ma wiele znaczeń („być ciężarem”, „ważność”, „cześć”, „dostojeństwo”, „wspaniałość” itp.)³⁵. Wyrażenie k^ebōd Jahwe oznacza Boga samego³⁶. Bóg objawia swą chwałę w dwojaki sposób: wprost — w epifanii (Wj 16,10) lub też pośrednio - poprzez cuda i znaki (por. Wj 14,18) oraz stworzoną przez siebie naturę (por. Lb 14,20-21). W Ps 104,31 chodzi o drugi typ manifestacji chwały Bożej. Dzieła Jahwe (w. 31b) to dzieła stworzenia, całej przyrody (por. w.24.30.32). Wyrażenie jišmah Jahwe b^ema^cšājw zdaniem H.Gunkela ma następujący sens: Tak jak cieszy się artysta któremu udało się dzieło, tak cieszy się Jahwe tym co uczynił³⁷. Wyrażenie to jest antropomorfizmem (por. Iz 65,19), wskazuje na radość człowieka, który ma udział w odwiecznej (l^{cc}ōlām) radości Boga³⁸.

w. 34: „Niech będzie Mu miły śpiew mój,
będę radował się (’ešmah)³⁹ w Jahwe”.

³⁰ Na temat biblijnego znaczenia słowa „serce” będzie jeszcze mowa przy analizie tekstu Ps 19,9.

³¹ Por. A. Darrieutort, *Wino*, STB, s. 1045.

³² Cyt. C. Lesquirit-M.F. Lacan, *Oliwa*, STB, s. 630.

³³ Por. D. Sesboüe, *Chleb*, STB, s. 118-119.

³⁴ W TM: j^hhi. W rękopisach z Qumran na początku wyrazu umieszczony jest spójnik (w^e).

³⁵ Por. C. Westermann, *kbd schwer sein*, THAT I, k. 802-804.

³⁶ Por. D. Mollat, *Chwała*, STB, s. 135.

³⁷ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 452.

³⁸ Por. W. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1983, s. 339.

³⁹ LXX ma lekcję: egō dé eufrañthēsomaj. Na tej podstawie L. Jacquet (dz. cyt. II, s. 63) sugeruje, że istnieje zależność między dwoma stychami wersetu. Gdyby przyjąć wersję Septuaginty należałoby tłumaczyć: „Niech będzie Mu miły śpiew mój, abym radował się w Jahwe”.

Psalmista przy wtórze instrumentów muzycznych śpiewa radosną pieśń Bogu jako Panu i Stwórcy (por. w.33). Wyraża przy tym pragnienie by pieśń ta była miła (Cā rēb) Bogu. Słowo Cārēb w w.34a zdaniem G. von Rada ma znaczenie kultowe⁴⁰. Opinię tę zdają się potwierdzać niektóre teksty (por. Jr 6,20; Oz 9,4; Ml 3,4), gdzie termin Cārēb występuje w kontekście składanych Bogu ofiar. Na oznaczenie radości, podobnie jak w w. 31 został użyty czasownik šāmah. Pełni tu jednak nieco inną rolę. W w. 31 podmiotem radości był sam Bóg; w w. 34 podmiotem radości jest człowiek. Ponadto w w. 34 radość jest przeżywana w sposób bardziej personalny (por. Ps 19,15). Świadczy o tym użyty w tekście zaimek osobowy 'ānokî oraz 1 os. l. poj. czasownika šāmah. Radość ta ma swe bezpośrednie źródło w Bogu (por. Ps 5,12). Przedimek b^e (w) zastosowany przy imieniu Bożym jest tego dowodem. W w. 34 uczucie radości zakłócone jest przez grzeszników, którzy występując w bliskim kontekście (w. 35) nie oddają czci Bogu. Psalm 104 kończy się radosną aklamacją Alleluja⁴¹.

Anonimowy hymn pochwalny na cześć Boga Stwórcy, psalm 148, zawiera w sobie przejawy wesela i radości⁴². Dokładna data powstania utworu nie jest znana. Na podstawie tekstów paralelnych (np. Rdz 1; Hi 33) można przypuszczać, że psalm powstał po niewoli babilońskiej, prawdopodobnie w IV-ym wieku przed Chrystusem⁴³. W strukturze literackiej psalmu można wyróżnić: śpiew „niebios” (w. 1-6), śpiew „ziemi” (w. 7-14a)⁴⁴ i zakończenie (w.14bc)⁴⁵.

w. 1: „Alleluja ! (hal^elû jāh)⁴⁶
Chwalcie (hal^elû)Jahwe⁴⁷ z niebios⁴⁸,
chwalcie Go (hal^elûhû) na wysokościach.

⁴⁰ Por. G. von Rad, dz. cyt., s. 208. Podobnie twierdzi M. Manatti — por. Les Psaumes, 3, s. 280.

⁴¹ W TM: hāl^elû-jāh, lekcja niepewna — niektóre rękopisy opuszczają to wezwanie, LXX łączy je z Ps 105.

⁴² L. Jacquet (*Les Psaumes et le coeur de l'homme*, III, Gembloux 1979, s. 725) nazywa Ps 148 „Louange universelle a Yahwé”.

⁴³ Por. A. Deissler, *Die Psalmen*, Düsseldorf 1982³, s. 257; J.W. Roslon, II, s. 360. LXX zamieszcza w tytule — zapewne jako dedykację — imiona proroków Aggeusza i Zachariasza. „Come terminus ad quem si deve tenere l'inno alessandrino di Dn 3,52-90 che sembra essere un tardo e disorganico sviluppo midraśico del nostro salmo” — cyt. G. Ravasi, III, s. 966.

⁴⁴ Egzegeci zwracają uwagę na formę literacką utworu; dwa chóry — niebo i ziemia — sprawują liturgię kosmiczną „śpiewając” radosne *Te Deum*. Por. L. Alonso-Schökel, *Treinta salomos: Poesia y oracion*, Madrid 1981, s. 447-448. G. Ravasi uważa, że ps 148 jest: *un ero e proprio „gloria in excelsis Deo”* (III, s. 871).

⁴⁵ L. Jacquet (III) twierdzi, że w. 14b jest autentyczny, natomiast w. 14ac stanowi późniejszy, „patriotyczny”, dodatek. M. Dahood zaś uważa, że dodatkiem, „historyczną refleksją” nad relacją jaka zachodzi między Bogiem a Izraelem, jest tekst w. 13c-14 (*Psalms*, III, New York 1979³, s. 352). Z kolei R.A. MacKenzie stara się dowieść, że Ps 148,14bc był pierwotnie tytułem Ps 149; por. R.A. MacKenzie, *Ps 148,14bc: Conclusion or Title?* *Bib* 51(1970), s. 221-224. Nie wdając się w szczegółowe rozważania i propozycje powyższych egzegetów, opowiadamy się za podziałem dokonany przez G. Ravasiego, który uwzględniając uwagi krytyczne innych uczonych, na bazie słownictwa i zjawisk gramatycznych, wyodrębnia poszczególne jednostki literackie utworu. Por. G. Ravasi, III, s. 966-969.

⁴⁶ Przekład syryjski (Sy) pomija tę aklamację.

⁴⁷ W TM: 'et jhw; 11QP^s: jhw.

⁴⁸ W TM: min-haššamajim. W dokumentach qumrańskich (11QP^s): mšmj. Zasadniczo nie zmienia się treść wyrażenia.

- w. 2: Chwalcie Go (hal^elûhû), wszyscy Jego aniołowie,
chwalcie Go (hal^elûhû), wszystkie Jego zastępy⁴⁹.
- w. 3: Chwalcie Go (hal^elûhû), wszystkie gwiazdy świecące⁵⁰.
- w. 4: Chwalcie Go (hal^elûhû), niebiosa niebios
i wody co⁵¹ są nad niebiosami:⁵²
- w. 5: niech imię Jahwe wychwalają (j^ehal^elû),
gdyż⁵³ On nakazał i zostały stworzone,
- w. 6: ustanowił je na zawsze, na wieki;
nadał prawo, które nie przeminie⁵⁴.

W rozwiniętym wprowadzeniu (w. 1-5a) występuje dziewięć czasowników. Mają one za podstawę pierwiastek słowny hll, który wyraża radość i pochwałę. Podobne nagromadzenie form czasownikowych pierwiastka hll ma miejsce w Ps 150. W obu utworach powtarza się zwrot „chwalcie Go” (hal^elûhû) odnoszący się do Boga⁵⁵. W w. 1 wskazane jest „miejsce” pochwały. Radośnie należy wychwalać Jahwe „z niebios”, „na wysokościach”. Niebo stanowi sferę, w której w sposób szczególny przebywa Bóg (Ps 104, 2-3). W niebie znajduje się Jego tron (Iz 6,1). Z nieba wydaje On rozkazy (Ps 29,3), gdyż jest Panem niebios (Ne 1,4; Dn 2,37). Na niebie Jahwe przemierza obłoki (Ps 18,10-11; Pwt 33,26; Iz,19,1)⁵⁶. W niebie otaczają Go zastępy niebieskie (1 Krl 22,19). Na ziemi wrogowie Boga są bezsilni: „Ten, który mieszka w niebie, śmieje się z nich, Pan im urąga” (Ps 2,4). Nic, nawet „niebiosa” i „niebiosa niebios”, nie jest w stanie ogarnąć, ograniczyć Stwórcy (1 Krl 8,27). Bóg jest transcendentny, godzien wszelkiej chwały (por. Ps 150). W Ps 148,1a radosne Alleluja zdaje się być wyrazem tego uwielbienia. Do wychwalania Jahwe wezwani są aniołowie (w. 2a), zastępy niebieskie (w. 2b), słońce i księżyc (w. 3a), gwiazdy świecące (w. 3b), najwyższe niebios (w. 4a) i wody co są pod niebem (w. 4b).

W Starym Testamencie aniołowie stanowią orszak boski pełniący wolę Najwyższego (Ps 91,11; 103,20-21). Są nazywani świętymi (Ps 89,6; Dn 4,10) i synami Bożymi (Ps 29,1; 89,7). Znajdują się wśród nich cherubiny, którzy podtrzymują tron Boga (Ps 80,2; 99,1), służą Mu za pojazd (Ps 18,11) lub pilnują Jego posiadłości (Rdz 3,24). A. Lancellotti twierdzi, że angelologia rozwinęła się w Izraelu w okresie późniejszym, gdy nie stanowiła niebezpieczeństwa dla wyznawanego monoteizmu⁵⁷.

⁴⁹ W K^elib występuje liczba pojedyncza: *Jego zastęp*” (š^ebā’ōd); w Q^erē — liczba mnoga (š^ebā’ājw). W tłumaczeniu, ze względów stylistycznych, należy przyjąć wersję Q^erē.

⁵⁰ W TM: kōkhbē ’ōr; LXX: tā āstra kaj to fōs; Vlg: stellae et lumen. Tekst masorecki ma pierwszeństwo przed tłumaczeniami.

⁵¹ W TM: ’āšer. L Jacquet (III, s. 274) ze względu na nieregularne metrum wiersza proponuje opuścić to słowo. Jednak wszyscy świadkowie tekstu je zachowują.

⁵² W TM: haššāmājim. Rękopisy z Qumran mają leksję: lšmjn (por. BHS, s. 1225).

⁵³ W ZM: kī. LXX zapewne za Ps 33,9 dodaje: autōs ejpen, kaj egehēthēsan.

⁵⁴ W TM: ja^cābōr. BH I BHS proponują czytać w liczbie mnogiej: ja^cāborū. LXX ma lekcję: paraleūsetai; Vlg: praeribit.

⁵⁵ W Ps 148,1-5a sześć razy; w Ps 150,1-5 dziewięć razy.

⁵⁶ W Ps 68,5 Bóg, który przemierza obłoki jest przyczyną radości: *Śpiewajcie Bogu, grajcie Jego imieniu; wyrównajcie drogę Temu, co pędzi na obłokach! Jahwe Mu na imię: radujcie się* (w^ecⁱlżū) *przed Jego obliczem*.

⁵⁷ *Suoi angeli: sono i ministri della corte celeste e messaggeri di Dio* (cf. 103,20-21), la cui ammissione nella fede d’Israele è stata possibile solo in epoche tardive quando essa non costituiva più un ostacolo per il monoteismo” — cyt., A. Lancellotti, III, s. 326. Opinia włoskiego biblisty potwierdzała by późny czas powstania psalmu.

W w. 2a nie ma podanej specyfikacji aniołów. Zaimek kol („wszyscy”) wskazuje, że chodzi tu ogólnie o byty niebiańskie, które z radością wielką Jahwe⁵⁸. Wyrażenie „wszystkie Jego zastępy” jest paralelne względem wyrażenia „wszyscy aniołowie”. I stąd nie wydaje się rzeczą słuszną, jak to czynią niektórzy komentatorzy, by wyrażenie kol-ēbā’aw odnosić do gwiazd (por. Rdz 2,1; Iz 40,26)⁵⁹. Psalmista traktuje o ciałach niebieskich w w.3 i w ten sposób odróżnia „zastępy” (aniołowie) od planet (1 Krł 22,19; Ne 9,6; 2 Krn 18,18). W w. 3 do chwały i radości (hll) są wezwani: słońce, księżyc i „wszystkie gwiazdy świecące”. W Hi 38,6-7 podmiotem radości są poranne gwiazdy: „...Kto założył jej (tj. ziemi) kamień węgielny ku uciesze (rnn) porannych gwiazd, ku radości (rw⁶⁰) wszystkich synów Bożych?”. Personifikacja świata astralnego ma również miejsce w Ps 104, 4. 19 (por. Syr 43,1-10)⁶⁰. W literaturze egipskiej i mezopotamskiej występują obrazy „radosnej” natury, w tym także planet⁶¹. Jakkolwiek można tam dostrzec pewne podobieństwo w stosunku do analizowanego psalmu⁶², to jednocześnie należy wskazać na istotną różnicę. W Biblii, w odróżnieniu od literatury narodów ościennych (względem Izraela), planety nie posiadają atrybutów boskich; radośnie wychwalają Jedyne Boga⁶³. W w. 3b wyrażenie „wszystkie gwiazdy świecące” (kol - kokbê ’ôr) stanowi w Piśmie św. hapax legomenon. M. Dahood na podstawie Hi 38,7, gdzie występuje zwrot kokbê boqer, oraz Hi 24,14 i Ne 8,3, gdzie słowo ’ôr może znaczyć „poranek”, twierdzi, że wspomniane wyrażenie należy tłumaczyć: „wszystkie gwiazdy poranne”⁶⁴. Wydaje się jednak, że chodzi tu o gwiazdy w sensie ogólnym. Dowodzi tego zaimek kol („wszystkie”) oraz zbliżone tłumaczenie Septuaginty (panta ta astra kaj to fōs) i Wulgaty (omnes stellae et lumen).

W w. 4a bezpośrednim podmiotem radości są „niebiosa niebios” (šēmē haššāmājim). Jest to wyrażenie typowe semickie na określenie stopnia najwyższego; winno zatem oznaczać „głębię” firmamentu, sferę ściśle boską (por. Pwt 10,14 ; 2 Krn 2,5; Ps 115,16)⁶⁵. Jednakże w kontekście słońca, księżycy i gwiazd zdaje się oznaczać sklepienie nieba (por. Rdz 1,8), po którym poruszają się planety (por. 2 Krn 2,6; Syr 16,16)⁶⁶. „Wody co są pod niebiosami” (w. 4b)

⁵⁸ Słowo „wszyscy” w wezwaniu do chwały i radości zostało powtórzone siedem razy (por. w. 2-3.7.9-10.14).

⁵⁹ Por. L. Alonso-Schökel, *Treinta Salmos: poesia y oracion*, dz. cyt., s. 442-443.

⁶⁰ W Henochu Słowiańskim słońce i księżyc działają na sposób ludzki: *Le soleil sort d'abord, et il suit sa voie par l'ordre du Seigneur des esprits... Ensuite vient le chemin caché, puis découvert, de la lune...; et l'un est à l'opposé de l'autre en présence du Seigneur des esprits. Mais ils rendent grâces et ils louent sans se reposer...* (cf. XLI, 6-8) — cyt. za L. Jacquet, III, s. 728-729. por. S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 251.

⁶¹ Por. M. Dahood, III, s. 352.

⁶² Por. W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, s. 56.

⁶³ „Ben lontani dall'essere divinità come nel mondo egiziano (pensiamo all'inno solare di Akhnaton citato per il Sal 104) o in quello mesopotamico, sole e luna sono per la Bibbia solo cantori dell'unico Dio” — cyt. G. Ravasi, III, s. 972.

⁶⁴ Por. M. Dahood, III, s. 353.

⁶⁵ Por. wyrażenie *Bóg nad bogami* (Ps 50,1; 136,2), *marność nad marnościami* (Koh 1,2), *Pieśń nad pieśniami* (Pnp 1,1).

⁶⁶ G. von Rad łączy Ps 148,4 z tekstem Rdz 1,8: *Niebo pojmowano jako coś stałego, jako wielki dzwon sklepiony nad ziemią i mający nad sobą ocean niebieski* (Gen 1,8; Ps 148,4-6) — dz. cyt., s. 128.

mają także z radością chwalić Jahwe⁶⁷. Podniebne wody — zgodnie z wyobrażeniem Semitów — w formie deszczu spływają na ziemię i w ten sposób nawadniają tereny uprawne (Ps 104,13; Hi 38,37-38). W Rdz 7,11-12 wody, które są pod niebem (por. Rdz 1,6-8), są instrumentem kary Bożej a jednocześnie wyrazem Jego potęgi.

Pierwszy człon w. 5 stanowi rekapitulację dotychczasowej pochwały (Boga) zanoszonej przez byty niebiańskie. Psalmista w sposób ogólny wzywa wcześniej wymienione stworzenia do chwały: „niech wychwalają”. Przedmiotem radosnej pochwały jest imię Jahwe. „Imię” oznacza tutaj Osobę, Stwórcę nieba i ziemi (por. w.1.7.13)⁶⁸. Wraz z partykułą uzasadniającą „ki” (w. 5b) rozpoczyna się uzasadnienie chwały i radości. Byty niebiańskie powinny z radością chwalić Jahwe dlatego, że mocą Bożego Słowa zostały stworzone (por. Ps 33,6.9; 147,18)⁶⁹. W tekście został użyty klasyczny termin na określenie czynności stwórczej: bārā’ (por. Rdz 1,1; Iz 48,7; Ps 104,30)⁷⁰. Termin ten w literaturze przedwygnaniowej występuje rzadko (por. Am 4,13; Pwt 4,32; Jr 31,22), po wygnaniu jest w powszechnym użyciu, szczególnie u Deuteroizajasza i w Kodeksie Kapłańskim⁷¹. Powodem szczególnej radości w w. 6a jest fakt, że Bóg w swej opatrności stworzone byty zachowuje w istnieniu:⁷² „ustanowił je na zawsze, na wieki”⁷³. Prawo (hōq) nadane przez Niego jest trwałe i nikt nie potrafi zburzyć porządku Bożego (por. Ps 8,4; 93,1; 119,89-90)⁷⁴. Próżne są w tym względzie wysiłki wroga (Ps 8,3-4; 33,10-11; 96,10).

- w. 7: „Chwalcie (hal^elû) Jahwe z ziemi
zwierzęta wodne i wszystkie morskie otchłanie”.
- w. 13: „Niech wychwalają (j^ehal^elû) imię Jahwe,
gdyż samo Jego imię jest wzniosłe,
majestat Jego nad ziemią i niebem.
- w. 94a: Pomnożył⁷⁵ moc⁷⁶ ludu swojego.
- w. 14bc: „Chwała (t^ehillāh) wszystkim Jego pobożnym
— synom Izraela, ludu Mu bliskiego⁷⁷.”

⁶⁷ Jest to piękna przenośnia poetycka; występuje w niej (w języku hebrajskim) m.in. zjawisko asonancji i aliteracji.

⁶⁸ W Starym Testamencie Imię Boże jest wielokrotnie powodem wesela i radości. Będzie mowa o tym szerzej przy analizie Ps 33,21; 113,1-3; 135,1.3; 145,1-2.21.

⁶⁹ Por. jeszcze Syr 39,18-21; Iz 40,28; 48,13; Rdz 1,3.9.11.14-15.

⁷⁰ Odnośnie znaczenia czasownika bārā’, istnieje bogata bibliografia; por. H. Renard, art. cyt., s. 613-618; G. Ravasi, II, s. 50-51.

⁷¹ Por. H. Schmidt, br’ schaffen, THAT I, s. 337.

⁷² *Con giubilo speciale sulla labbra dei personaggi celesti è il tema della provvidenza che conserva nell'essere il creato impedendo che i mostri del caos spezzino l'armonia e annientino l'essere* — cyt. za G. Ravasi, III, s. 973.

⁷³ Zwrot lā^cad l^{ec}ólām można tłumaczyć również „od wszystkich czasów po wieczność” (por. Hi 20,4).

⁷⁴ Por. jeszcze Ps 72,5.17; 89,37-38; 104,5-9; Jr 31,35-36; 33,25; Hi 28,26-27; 38,8-9; Syr 43,10.

⁷⁵ W TM: wajgārem; LXX: kaj hypsōsej (w^ejārēm); Vlg: et exaltavit. TM ma pierwszeństwo przed tłumaczeniami.

⁷⁶ W TM: qeren. Podstawowe znaczenie: róg. Znaczenie uboczne: wierzchołek góry, szczyt, siła, potęga, godność. Por. L. Koehler-W. Baumgartner, dz. cyt., s. 856.

⁷⁷ W TM: q^erobō. BH proponuje zmienić na q^erobājw lub qēr^ebō czy też q^erābō. BHS proponuje czytać: q^erobājw. Brak jest większego uzasadnienia do zmiany tekstu. Kodeks B LXX-y zachowuje tylko w. 14ac (pomija w. 14b).

Alleluja (hal^clû - jäh)⁷⁸.

W drugiej części psalmu (w. 7-14a) radosne wezwanie pochwalne odnosi się do ziemi i wszystkiego co się na niej znajduje.

W w. 7a zwierzęta wodne (tanniim), zgodnie ze starożytnym wyobrażeniem oznaczają niebezpieczne potwory morskie (por. Ps 74,13)⁷⁹. Podczas gdy w poematach z Ugarit zwierzęta wodne są ujarzmiane przez Baalą⁸⁰, w naszym psalmie „smoki” są odmitologizowane; śpiewają Bogu, swemu Stwórcy, pieśń chwały. Również morskie otchłanie, w których są ryby i płazy wszelkiego gatunku (por. Ps 8,9; 104,25; Rdz 1,21) radośnie wychwalają Boga Jahwe. Wszystkie stworzenia wymienione w hymnie (por. jeszcze w. 8-12) zgodnie z w. 13 powinny uwielbiać imię Jahwe. W sposób szczególny do chwały i radości powołani są jednak ludzie (w. 11,12) — „korona” całego stworzenia⁸¹. „Ten uniwersalistyczny charakter psalmu jest charakterystyczny dla kultu”⁸². Imię Boże, identyfikowane z Osobą Boga (por. w. 5; Ps 7,18), jest „wzniosłe” (w. 13b) i stąd godne chwały. Majestat Boży (w. 13c) przewyższa wszystko to, co Stwórca powołał do bytu; góruje nad ziemią i niebem (por. Ps 108,6; 113,4).

W w. 14a psalmista podkreśla znaczenie ingerencji Boga w historię „ludu swojego”, czyli Izraela (por. Ps 18,3; 75,5-6.11). Naród izraelski, który niejednokrotnie doznawał poniżenia i wzgardy w oczach swych wrogów, obecnie został wywyższony (por. Ps 92,10-11; 89,17.23), co jest powodem radości i wesela. W kantyku Anny istnieje tekst paralelny: „...raduje się (C^ls) me serce w Jahwe, moc moja wzrasta dzięki Panu, rozwarły się me usta na wrogów moich, gdyż cieszyć się (šmḥ) mogę Twoją pomocą” (1 Sm 2,1). Bóg wybrał Izrael na szczególną własność (Wj 19,5), okazał mu swoją świętość i chwałę (Kpł 10,3; Pwt 10,21). Jahwe, którego majestat obejmuje niebo i ziemię, z miłości do Izraela obwieścił „słowa”, „ustawy” i „wyroki” (Ps 147,10-11.19-20). G. Ravasi w w. 14a dostrzega nie tylko ideę wybrania (jednego narodu), ale również ideę uniwersalizmu (odnośnie do całej ludzkości). Wszelkie stworzenie wychwala Stwórcę (por. w. 1-13); naród wybrany jest jedynie „znakiem obecności Boga w historii” (por. Ps 138,4-6)⁸³. Wydaje się jednak, że psalmista traktując o „ludzie swoim” miał na uwadze jedynie naród izraelski (por. w. 14c). Uniwersalny charakter całego utworu (szczególnie w. 11-12), może natomiast świadczyć o tym, że cała ludzkość jest wezwana do chwały i radości.

Zakończenie psalmu (w. 14bc), które być może pierwotnie stanowiło tytuł Ps 149, stanowi swoiste streszczenie całego utworu⁸⁴. Chwała (t^chillāh) „pobożnych”, „synów Izraela”, ma swe źródło w Bogu, który „pomnożył moc ludu swojego” (w. 14a). Izrael wraz z całym stworzeniem radośnie wychwala Jahwe,

⁷⁸ LXX, Syr i Vlg opuszczają tę akklamację.

⁷⁹ Do nich należą: wieloryby, rekiny, węże, smoki, krokodyle. Por. Wj 7,12; pwt 32,33; Iz 27,1; 51,9; Jr 51,34; Ez 29,3-6; 32,2-8; Ps 44,20; 91,13; Hi 7,12; Lm 4,3.

⁸⁰ Por. W. Tyloch, dz. cyt., s. 45-46.

⁸¹ Autor psalmu zgodnie z porządkiem akcji stwórczej w Rdz 1 wymienia najpierw nieożywioną naturę, następnie rośliny i zwierzęta a wreszcie człowieka.

⁸² Cyt. W. Borowski, dz. cyt., s. 450.

⁸³ Por. G. Ravasi, III, s. 976.

⁸⁴ R.A.F. MacKenzie (art. cyt., s. 222-223) zwraca uwagę na fakt, że ps 148bc zawiera 7 słów, które występują w ps 149,1b.2b.4a.9b, tworząc swoisty „bikolofon” oraz na to, że jeden z rękopisów qumrańskich Ps 149,9bc (11QPs^d k.XXVI, 3) zawiera lekcję zbliżoną do Ps 148,bc.

czego przejawem jest aklamacja „Alleluja”⁸⁵. „Pobożni” (ḥāsīdīm) oznaczają ludzi wiernych (Ps 31,24), świętych (Ps 37,28), uczciwych i sprawiedliwych (Ps 97,10). Synonimem ludzi „pobożnych” w w. 14bc są „synowie Izraela”, lud „bliski” Bogu (por. Kpł 10,3; Pwt 4,7; 7,6; Iz 58,2)⁸⁶. Wyrażenie q^erōbō („wewnątrz jego”) w w. 14c zapewne określa ideę „bliskości” Izraela względem Boga, Pana i Władcy wszechświata (por. w. 11-13). Izrael jest świadom swej odpowiedzialności a zarazem znaczenia misji jaką pełni wśród innych narodów (por. w.11 i 13-14).

Psalm 148 zdaje się mieć odniesienie do Apokalipsy św. Jana: „I usłyszałem jakby głos wielkiego tłumu i jakby głos wielu wód, i jakby głos potężnych gromów, które mówiły: „Alleluja! Oto zakrólował Pan Bóg nasz, Wszechmogący. Weselmy się i radujmy i oddajmy Mu chwałę...”(19,6-7).

Ogólnie należy stwierdzić, że analizowane powyżej hymny na cześć Boga Stwórcy (Ps 100, 104,148) zawierają w sobie wielorakie odmiany radości. Stworzenie i podtrzymywanie świata w istnieniu stanowi ważną pobudkę do chwały i uwielbienia. Człowiek wraz z całą, ożywioną i martwą naturą, we właściwy sobie sposób, z podziwem i wdzięcznością winien wysławiać Stworzyciela, Twórcę wszechrzeczy.

2. Hymny na cześć Boga jako Zbawcy

„Idea Boga zbawiającego swych wyznawców jest wspólna dla wszystkich religii”⁸⁷. Także Jahwe Bóg Izraela objawia się narodowi wybranemu i jest przez niego wysławiany jako Zbawca. Wśród Hymnów Psalterza można wyodrębnić grupę psalmów w których idea Boga Zbawcy jest ideą wiodącą. Są nimi: Ps 33, 113, 117, 135, 145.

Uwzględniając chronologię⁸⁸, należy najpierw zająć się egzegezą psalmu 117. Jest to najkrótszy, dwuwierszowy, utwór Psalterza, stanowiący samodzielną jednostkę literacką o charakterze doksológii. Krótkość utworu jest powodem dla którego niektórzy egzegeci łączą go niesłusznie z Ps 116 lub z 118⁸⁹. Za integralnością i odrębnością psalmu przemawia fakt, że jest oddzielony od pozostałych aklamacją ḥal^elû — jāh oraz to, że w w. 2 występuje typowy zwrot l^{ec}ôlām, który pojawia się często w zakończeniu psalmu (por. Ps 15,5; 28,9; 41,14). Ponadto treść utworu, poruszona problematyka uniwersalizmu, odróżnia go od sąsiednich psalmów. Autor utworu i czas powstania jest nieznanymi⁹⁰.

w. 1-2: „Chwalcie (ḥal^elû) Jahwe wszystkie narody,
wysławiajcie Go wszystkie ludy,⁹¹

⁸⁵ W Starym Testamencie alleluja było uważane za akcent radości i tak też je przyjęło chrześcijaństwo — cyt. za I. Pawlak, *Alleluja z wersetem w liturgii maszalne*, RBL 30(1977), s. 256.

⁸⁶ Wyrażenie b^enê jīsrā’ēl (rzadkie w psalterzu — por. Ps 103,7) — występuje zwykle w kontekście historycznym; por. Rdz 36,31; Wj 1,1.12; 3,13.14.15 itp.

⁸⁷ Cyt. C. Lesquirit-P. Grelot, *Zbawienie*, STB, s. 1118.

⁸⁸ Por. A. Lancellotti, I, s. 21-22.

⁸⁹ Por. E. Beaucamp, *Le Psautier*, II, s. 215.

⁹⁰ G. Castellino sugeruje, że schemat Ps 17 stał się wzorem dla późniejszej kompozycji Ps 100; *Libro dei Salmi*, Roma 1995², s. 484.

⁹¹ TM ma lekcje: ḥā’ummīm, pl. od’ummāh (por. Rdz 25,16; Lb 25,15 — plemiona, rody). M. Dahood na podstawie Jr 50,38 proponuje tu zmienić na ’ēmīm (bogowie) — por. *Psalms*, III, New York, 1979³, s. 152. LXX ma jednak: hoj laoj; Vlg — populi. BHS proponuje zmienić na l^e,ummīm; poprawka ta nie zmienia zasadniczo treści.

bo umocniona nad nimi jest Jego łaskawość
a wierność Jahwe (trwa) — na wieki!
Alleluja! (hal^{el}lû — jāh)⁹².

Oba wersety są zbudowane w sposób chiastyczny: imię Jahwe jest użyte w pierwszym i ostatnim stychu. W środkowych stychach imię Boże jest zastąpione sufiksami. Na początku psalmu ma miejsce radosna zachęta do wychwalania Jahwe. Słowo hal^{el}lû (pi.imptv.2pl.m.) stanowi wezwanie zwrócone do wszystkich narodów (kol — gōjim). Podobne wezwanie do pochwały spotykamy w Ps 67,4-5: „Niech Ciebie Boże sławią ludy; niech sławią Cię wszystkie ludy. Niech się radują i weselą narody...”. W drugim stychu w. 1 występuje ponowna zachęta do wychwalania (Boga), która potęguje jeszcze atmosferę radości. Dla wyrażenia tej zachęty autor użył rzadkiego w Biblii czasownika šābah („uczczyć”, „chwalić”)⁹³. Ten sam czasownik w Koh 8,15 został użyty w zwrocie, w którym występuje podstawowy termin wyrażający radość (w^{es}šibah^{et} tî ’ānî ’et - haššimhaḥ — „sławiłem radość”). Odpowiednikiem „wszystkich narodów” są „wszystkie ludy” (kol — hā’ummim). Radosne wezwanie do wielbienia Boga Izraela, skierowane do innych narodów, pojawia się w Psalmach dość często (np. Ps 47,4; 57,10; 108,4)⁹⁴.

Werset drugi Ps 117 stanowi uzasadnienie radosnej pochwały. Powodem, dla którego wszystkie narody i ludy winny wielbić Jahwe jest Jego „łaskawość i wierność” (ḥesed we’emet). Zwrot ten spotykamy w innych psalmach (por. Ps 25,10; 40,12; 57,4) i wyraża głównie atrybut niezmienności i życzliwości Boga względem Izraela⁹⁵. W Ps 31,8a ḥesed (łaskawość) Boża staje się przyczyną radości: „Weselę się i cieszę z Twojej łaski” (’āgīlāh w^{es}’eš^{em}hāh b^{et}ḥasdekā). Wywodzący się od tego samego pierwiastka słownego (ḥsd) ḥāsīd (pobożny, łaskawy) określa ludzi, którzy w Ps 132,9.16 i 149,5 są podmiotem radości. Termin ’emet akcentuje głównie niezmienność i niezawodność pomocy udzielonej przez Boga swemu ludowi⁹⁶. Wierność i łaskawość Boża zgodnie z w. 2 jest potężna (gābar) i trwa na wieki (l^{ec}ōlām). Psalm kończy się radosnym wezwaniem do pochwały - Alleluja („chwalcie Jahwe”).

Istotne motywy uwielbienia Boga podaje również autor alfabetyzującego psalmu 33. Utwór ten pochodzi prawdopodobnie z czasów po niewoli, gdy w Izraelu rozwijała się literatura jurydyczna, i mądrościowa⁹⁷. Psalm 33 najogólniej można podzielić na: wprowadzenie (w.1-3), osnowę (w. 4-19), która rozpoczyna się partykułą uzasadniającą kî i zakończenie (w. 20-22)⁹⁸.

⁹² LXX i Vlg umieszczają tę aklamację na początku psalmu; Syp opuszcza ją.

⁹³ Występuje jeszcze tylko w Ps 63,4; 145,4; 147,12; Koh 4,2; 8,15.

⁹⁴ Por. A. Klawek, *Laudate Dominum omnes gentes*, RBL 4(1951), s. 244-250.

⁹⁵ Por. H.J. Stoebe, ḥesed Güte, art. cyt., s. 617-619.

⁹⁶ Por. W. Wildberger, ’mn fest, sicher, THAT I, k. 205-206; A. Tronina, *Pole semantyczne pojęć ’emet i ’emūnāh w Psalterzu*, RTK, XXV 1(1978), s. 50.

⁹⁷ Por. A. Deissler, dz. cyt., s. 135. Niektórzy egzegeci opowiadają się za czasem wcześniejszym — por. L. Jacquet, I, s. 897.

⁹⁸ G. Ravaasi (dz. cyt., I, s. 599) proponuje inny podział: wezwanie do pochwały (w. 1-5), korpus hymnu (w. 6-19) i zakończenie (w. 20-22). W korpusie hymnu wyróżnia on trzy strofy (w. 6-9; 10-15; 16-19).

- w. 1: „Wołajcie radośnie (renn^enû) sprawiedliwi
na cześć Jahwe,
prawym⁹⁹ przystoi chwała (t^ehillāh),
w. 2: Wychwalajcie Jahwe na cytrze,
grajcie Mu na harfie o dziesięciu strunach.
w. 3: Spiewajcie Mu¹⁰⁰ pieśń nową,
pięknie grajcie wśród okrzyków radości (bit^erû^cāh).
w. 4: Bo słowo Jahwe jest prawe,
a każde Jego dzieło (dokonane jest) z wiernością.
w. 5: On miłuje sprawiedliwość i prawo,
łaskawością Jahwe¹⁰¹ napelniona jest ziemia”.

Trzy wstępne wersety psalmu zawierają wezwanie do wychwalania Jahwe. Występuje tu szereg imperatywów (rann^enû, hôdû, zamm^erû, širû, naggēn) typowych dla wyrażenia pochwały¹⁰². Czasownik rānan (w.1) jakkolwiek może oznaczać niekiedy krzyk bólu i smutku (por. Ps 17,1; 106,44), w formie gramatycznej piel, tak jak w omawianym tekście, oznacza zawsze uczucie radości¹⁰³. Jest to radość intensywna i zarazem zewnętrzna¹⁰⁴. Liczba mnoga czasownika oraz bliski kontekst w którym mowa jest o „sprawiedliwych” i „prawych” może wskazywać na jej wspólnotowy charakter. Podmiotem radości w w. 1 są šaddîqîm (sprawiedliwi). Nigdzie w Psalterzu nie ma definicji šaddîqîm¹⁰⁵. Na podstawie kontekstu można jedynie wnioskować, że są to ludzie, których Bóg miłuje (Ps 146,8), na których zwraca swój wzrok i których wołania wysłuchuje (Ps 37,25). Otacza ich swoją łaską (Ps 5,13), przychodzi z pomocą w potrzebie (Ps 64,11), strzeże i wspomaga (Ps 55,23). W Ps 33,1 nie ma bliższego określenia šaddîqîm. Dalszy kontekst (w.5), w którym występuje słowo š^edāqāh (sprawiedliwość) łącznie ze słowem mišpāt (prawo) może wskazywać, że chodzi tu o ludzi, którzy zachowując Prawo uczestniczą w sprawiedliwości Bożej¹⁰⁶. Radość sprawiedliwych (w. 1a) ma swe bezpośrednie źródło w Jahwe, świadczy o tym przedrostek b^e (w) zastosowany przy imieniu Bożym¹⁰⁷. Słowo šaddîqîm zachodzi w paralelizmie ze słowem j^ešarîm (prawi)¹⁰⁸. M. Dahood uważa, że podobnie jak w Ps 3,9, występująca na początku słowa spółgłoska lāmed spełnia funkcję wołacza¹⁰⁹. W tym wypadku należałoby

⁹⁹ W TM: laj^ešarîm, niektóre rękopisy mają lekcję w^elaj^ešarîm. M. Dahood (dz. cyt., I, s. 199) Ps 33,1b tłumaczy: *in lauding, O upright, the Glorious One!*.

¹⁰⁰ W kilku rękopisach aramejskich pojawia się tu imię Boże Jahwe.

¹⁰¹ R. Kittel (BH) proponuje czytać ḥasdô (Jego łaska). Brak większych podstaw do zmiany lekcji.

¹⁰² Por. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1968³, s. 93.

¹⁰³ Por. L. Koehler-W. Baumgartner, dz. cyt., s. 896.

¹⁰⁴ *Rānan, émettre de sons, suppose toujours une émotion profonde qui se traduit extérieurement par une expression vibrante, bruyante même, par laquelle on cherche à intensifier encore ses sentiments et à les faire partager par autrui* — cyt. L. Jacquet, I, s. 699. Por. R. Ficker, *rnn jubeln*, THAT II, k. 782.

¹⁰⁵ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 615.

¹⁰⁶ Por. K. Koch, šdq gemeinschaftstreu/heilvoll sein, THAT II, k. 520.

¹⁰⁷ Wulgata pierwszy stych w. 1 tłumaczy niedokładnie: *Laudate iusti Dominum*. Natomiast poprawnie oddaje tekst Septuaginta: *agalliásthe, dikaioj, en tō kyriō*.

¹⁰⁸ Podobny paralelizm spotykamy w Ps 64,11; 97,11; 140,14.

¹⁰⁹ Por. M. Dahood, I, s. 201.

wyrażenie laj^cšarīm tłumaczyć: „O prawy!” (w odniesieniu do Boga). Wydaje się jednak, że lamed wskazuje tu na trzeci przypadek — celownik. Dowodem tego jest wzmiankowany paralelizm („sprawiedliwi, — „prawi”) oraz liczba mnoga przymiotnika „prawi”. Podobnie słowo t^chillāh w w. 1b nie należy tłumaczyć przy pomocy wołacza: „O chwalebny”¹¹⁰. Słowo to należy rozumieć raczej w sensie życzenia psalmisty, by „prawi” radośnie (rann^cnû - w. 1a) głosili chwałę, a nie jako zwykłą aklamację. Wyrażenie nā'wāh wywodzi się od pierwiastka słownego n'ḥ i tłumaczone jest zwykle czasownikowo („przystoi”)¹¹¹.

W w. 2 zawarta jest ponowna zachęta do radosnej pochwały Boga. Słowo hōdû („śławcie” - hi.imptv.pl.m.) ma za podstawę pierwiastek słowny jdh. Czasownik jādāh hi. w literaturze biblijnej z czasów po niewoli jest synonimem terminu gīl¹¹². W Psalterzu jādāh występuje kilkakrotnie w bliskim kontekście z innymi terminami radości (por. Ps 28,7; 43,4; 97,12). Uczucie radości w w. 2 zostało spotęgowane jeszcze bardziej poprzez wzmiankę o grze (zamm^cfu) na instrumentach muzycznych, cytrze (por. Ps 98,5; 149,3; 150,3) i harfie o dziesięciu strunach (por. Ps 92,4; 144,9). W Starym Testamencie są wzmiankowane również inne instrumenty muzyczne używane w różnych momentach i okolicznościach życia ludzkiego: narodzin, wesela, sprawowanej liturgii, przeniesienia Arki Przymierza, winobrania, pogrzebu itp.¹¹³

Werset trzeci stanowi rozwinięcie wezwań pochwalnych. Pierwszy stych w. 3 traktuje o zbiorowym śpiewie (šrû — imptv. 2 pl.m.) „nowej pieśni” na cześć Boga. Czasownik šir poza nielicznymi przypadkami zastosowania świeckiego (por. Iz 5,1; So 2,14; Prz 25,20) oznacza zwykle radosny, o charakterze kultowym, śpiew na cześć Jahwe¹¹⁴. Warto przy tym zauważyć, że w Biblii występuje stosunkowo często zwrot: širû l^c Jahwe¹¹⁵. Być może na podstawie tego zwrotu niektórzy tłumacze aramejscy umieścili w swoich rękopisach Ps 33,3 zamiast zaimka osobowego (lō) imię Boże Jahwe. Egzegeci różnie komentują wyrażenie šir ḥādāš („pieśń nowa” — w. 3a). Problem zasadniczy stanowi ustalenie znaczenia (w analizowanym tekście) przymiotnika ḥādāš. Rodzą się bowiem pytania: Na czym polega „nowość” pieśni? Czy chodzi tu tylko o odnowienie, gruntowną przeróbkę starego tekstu lub wpisanie do niego nowej melodii? Według H. Gunkela „Pieśń nowa” jest wynikiem nowej sytuacji. Dla zwykłych spraw mogą wystarczyć stare pieśni, na całkiem nową okoliczność poeta ułoży „Pieśń nową”¹¹⁶. M. Mannati uważa, że przymiotnik ḥādāš należy

¹¹⁰ Wskazane przez M. Dahooda (por. tamże) paralelne wyrażenie t^chillōt jisrā'el („Chwała Izraela”) w Ps 22,4 ze względu na różny kontekst i odmienną konstrukcję gramatyczną zdania, niczego nie uzasadnia.

¹¹¹ M. Dahood twierdzi, że jest to inf. constr. formy pi. pierwiastka słownego n'w, który wyraża pochwałę i wysławianie — por. dz. cyt., I, s. 200.

¹¹² Por. J. Bergman-H. Ringgren-Ch. Barth, gīl gīlāh, TWAT I, 8/9 (1973), k. 1015.

¹¹³ Szerzej na temat muzyki w Izraelu: E. Gerson-Kiwi, *Musica*, EndB IV, Torino-Leumann 1970, k. 1390-1402; R. Rak, *Muzyka w Piśmie świętym*, PEB, II, s. 121-126.

¹¹⁴ Trudno jest, szczególnie w starszych warstwach Starego Testamentu, oddzielić znaczenie świeckie śpiewu od religijnego. *Das Singen und Instrumentalmusik gehören von Anfang an in den Bereich des Kultes; erst spät ergibt sich eine Trennung von sakraler und profaner Musik* — cyt. R. Ficker, *šir singen*, THAT II, k. 895.

¹¹⁵ Por. Wj 15,21; Iz 42,10; Jr 20,13; Ps 96,1,2; 98,1; 149,1; por. Ps 68,5,33; 105,2.

¹¹⁶ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen*..., s. 140.

rozumieć w kontekście Starego Przymierza. Pieśń nowa ma na uwadze odnowienie starych relacji Izraela z Bogiem¹¹⁷. A. Lancellotti powołując się na tekst Iz 42,10-11 słowo *ḥādāš* odnosi do czasów mesjańskich. H.J. Kraus twierdzi, że *ḥādāš* nie ma znaczenia czasowo — relatywnego; psalm 33 jest hymnem eschatologicznym, wszystko obejmującym i przenikającym kategorię czasu i przestrzeni¹¹⁸. Inni egzegeci szukają rozwiązania na płaszczyźnie liturgicznej i duchowej¹¹⁹. G. Ravasi usiłuje, raczej w sposób sztuczny, połączyć powyższe opinie i stworzyć „uniwersalny” komentarz do omawianego wyrażenia. Zdaniem jego Pieśń jest dletego nowa, ponieważ osiąga „poziom” ludzkiego doświadczenia; bo wyraża rzeczywistość stwórczą (por. Ps 103; 104) i zbawczą (por. Ps 33,8.10.12-16 w przeszłości i teraźniejszości. Ponadto jest nowa, gdyż ma perspektywy eschatologiczne (Ap 5,9)¹²⁰.

W ocenie trzeba stwierdzić, że wszystkie przedstawione powyżej hipotezy odnośnie do znaczenia wyrażenia *šir ḥādāš* w Ps 33,3 mają znaczną dozę prawdopodobieństwa. Ze względu jednak na to, że w bliskim kontekście (w. 2.3.4) brak jest szczegółowych danych dotyczących treści tego wyrażenia, nie sposób jest dokładnie ustalić właściwy sens i znaczenie. Zapewne nie chodziło psalmiście o nowy tekst czy też melodię. Paralelne teksty, w którym występuje zwrot *šir ḥādāš*, nie dają podstaw do takich przypuszczeń¹²¹. Można się jedynie domyślać, iż „Pieśń nowa” ma związek z nowymi czynami Boga (por. w. 1.5.6), które to czyny domagają się odpowiedzi ze strony człowieka w postaci nowej pieśni¹²².

W drugim stychu w. 3 psalmista zachęca ponownie do gry na instrumentach muzycznych (*naggēn* - por. w. 2). Grać należy pięknie i radośnie (*ḥêtîbû*), gdyż odbiorcą muzyki jest sam Pan Bóg (por. w. 2a)¹²³. Szczególnym wyrazem radości jest okrzyk *t^erû^aḥ* wzniesiony na cześć jedyne go Władcy Izraela (por. Ps 47,6; 95,1; 100,1)¹²⁴.

Wiersze następne (w. 4 i 5), które zawierają uzasadnienie pochwały i radości, są ściśle powiązane ze sobą tworząc chiasm. Przymiotnikowi *jāšār* (w.4a) odpowiada rzeczownik *’ēmūnāh* (w.4b), który z kolei w w. 5 ma dalsze synonimy: *š^edāqāh*, *mišpāt* i *ḥesed*. Podmiotem działania w w. 4 jest słowo Jahwe (*d^ebar* — Jahwe)¹²⁵. Psalmista słowo Boże określa jako „prawe”. Przymiotnik *jāšār* (prawy) można tłumaczyć również: „prosty”, „słuszny”, „przyjemny”. Gdyby przyjąć ostatnie znaczenie tego przymiotnika, słowo Jahwe niosło by z sobą uczucie przyjemne i radosne (por. Ps 119,74). Wyrażenie „każde jego

¹¹⁷ Por. M. Mannati, *Les Psumes* 2 Paris 1967, s. 21.

¹¹⁸ Por. H.J. Kraus, *Psalmen* I, s. 410.

¹¹⁹ Por. C. Jean-Nesmy, *Parole et Esprit du Psautier chrétien III*, Saint-Céneré 1976, s. 171; C. Jean-Nesmy, *La Tradition médite le Psautier chrétien*, II, 1, Paris 1973, s. 136.

¹²⁰ Por. G. Ravasi, I, s. 597.

¹²¹ Por. C. Westermann, *ḥādāš* neu, THAT I, k. 529.

¹²² Por. I. de la Potterie, *Nowe*, STB, s. 562-565; H. Haarbeck, *Nuovo*, DcbNT, s. 1105-1107.

¹²³ Czasownik *jāṭab* w formie *hi*. znaczy: czynić dobrze, postępować dobrze, sprawiać radość.

¹²⁴ G. Ravasi uważa, że słowo *t^erû^aḥ* pierwotnie oznaczało okrzyk wojenny, po niewoli zostało włączone do języka liturgicznego (por. dz. cyt., I, s. 597).

¹²⁵ H.J. Kraus twierdzi, że *d^ebar* Jahwe zajmuje w hymnach centralne miejsce i ma „cudowną” moc (dz. cyt., I, s. 410).

dzieło dokonane jest z wiernością” (w. 4b)¹²⁶ ma swe odniesienie w Pwt 32,4, gdzie są wymienione inne przymioty Jahwe (jāšār, šaddîq). Wierność (‘emûnāh) oznacza tu niezmiennosc wyroków Boga (por. Ps 33,9). W odróżnieniu od nietrwałych zamysłów ludzkich (w. 10), Jego zamiary trwają wiecznie (w. 11). Występują tu trzy, charakterystyczne dla teologii Przymierza, słowa:¹²⁷ šēdāqāh — „sprawiedliwość zbawcza”, objawiająca się poprzez doświadczenie Izraela w różnych momentach jego dziejów (por. w. 16. 19; ; Ps 11,7; 37,28)¹²⁸; mišpāt — jedna z nazw Prawa (por. Ps 119, 43.62.102); ḥesed — termin określający aktywną i zarazem pełną dobroci postawę Boga względem człowieka (por. Ps 36,6; 92,3; 98,3). Te trzy klasyczne słowa wskazują na sens w. 5: „Jahwe, który sprawiedliwość miłuje, przede wszystkim kieruje się nią sam, spełniając wiernie swe obietnice i darząc przez to ludzi swą łaskawością”¹²⁹. Sprawiedliwość, Prawo i łaskawość Boża stanowi dla narodu wybranego wielką wartość; jest przyczyną dumy, szczęścia i radości (por. Ps 33,1.10.12).

w. 21: „Tak,¹³⁰ w Nim raduje się (jišmah) nasze serce,
bo ufamy Jego świętemu Imieniu”¹³¹.

Przedostatni werset psalmu 33 (w. 21) zawiera główny motyw radości (por. w.1.4.5) - Bóg Jahwe (por. w. 20); w Nim bezpośrednio (bô) raduje się serce. Jest to radość wewnętrzna, o czym świadczy użyty w tekście czasownik šamah oraz wzmiankowany, główny organ człowieka, jakim jest serce — siedlisko myśli i uczuć (por. Ps 4,8; 7,11; 73,1). Radość z Boga, którego imię święte (por. Ps 103,1; 105,3; 106,47) zgodnie z w. 21b jest skutkiem zawierzenia (bth) i ufności (por. w. 20 i 22). Radość ta, podobnie jak w w.1-3, ma charakter wspólnotowy¹³²; wskazuje na to sufix (1 os.l.mn.) zastosowany przy słowie serce oraz forma gramatyczna (1 os.l.mn.) czasownika bātaḥ.

Anonimowy hymn 135, należący do grupy psalmów zwanych Hallel¹³³, zawiera również wątki uwielbienia Boga. Hymn ten ma wyraźne odniesienie do innych Ksiąg Starego Testamentu, zwłaszcza Pentateuchu¹³⁴. Nie brak

¹²⁶ W TM: be’emûnāh (dosłownie: „w wierności”). *Questo — nella fedeltà — noto tecnicamente come il beth essentiae, à un modo semitico per esprimere l’essenza profonda su cui poggia una realtà* — cyt. G. Ravasi, I, s. 602. Odnośnie do znaczenia beth essentiae zob. jeszcze: P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome 1926 (przedruk 1965), s. 404.

¹²⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia Przymierza*, w: MPWB (red. S. Łach-M. Filipiak), Lublin 1975, s. 132.143.

¹²⁸ Por. jeszcze Ps 89,15; 97,2; 99,3; Iz 33,5; 55,19; Jr 9,23.

¹²⁹ Cyt. BP², 2, s. 156.

¹³⁰ W TM: kî. Niektórzy egzegeci (por. H. J. Kraus, dz. cyt., 1, s. 260) tłumaczą w sposób przyczynowy: „bo”, „gdź”, „ponieważ”. Wydaje się jednak, że partykuła kî pełni tu funkcję potwierdzającą (affirmation). Por. P. Joüon, dz. cyt., s. 502-503. Podobnie, w znaczeniu twierdzenia, partykułę kî w w. 21a tłumaczy A. Deissler, A. Lancellotti i L. Jacquet. Natomiast w w. 21b partykułę kî większość egzegetów idąc za Targ, Syp i Hier tłumaczy przyczynowo.

¹³¹ W TM: bēšēm; na podstawie lekcji LXX (en tō onōmati) proponują wstawić spójnik waw („i w imieniu”). Chociaż taką poprawkę suponował by również tekst Vlg („et in nomine”), trzeba stwierdzić, że lekcja TM jest dobrze zachowana we wszystkich kodeksach, a tym samym wiarygodna.

¹³² Trudno jednak ustalić czy chodzi tu o grupę społeczno-religijną (np. šadiqim — w w. 1) czy też cały naród (por. w. 12).

¹³³ Por. S. Łach, dz. cyt., s. 555; T. Ballarini, dz. cyt., s. 235.287; BP², 2, s. 393; R. Sánchez, *Hallel*, IV, Torino-Leumann 1980, s. 23-24.

¹³⁴ Np. Wj 18,11; Pwt 7,6; 32,36 itp. Por. J.W. Rogerson-J.W. McKay, *Psalms*, III, London-New York 1977, s. 144-145; R.E. Murphy, *Salmi*, GCB, s. 766.

także paralel (być może zapożyczeń) w ramach Psalterza¹³⁵. Charakter liturgiczny i język utworu, zawarte w nim aramaizmy, zdaniem większości egzegetów świadczą o powygnaniowym czasie powstania psalmu¹³⁶. W Ps 135 można wyróżnić: wprowadzenie — wezwanie do chwały (w.1-4), osnowę (w. 5-18) i zakończenie (w formie błogosławieństwa - w. 19-21)¹³⁷.

- w. 1: „Alleluja (hal^llūjāh).
Chwalcie (hal^llū) imię Jahwe¹³⁸,
chwalcie (hal^llū) służy¹³⁹ Jahwe,
w. 2: wy, którzy stoicie w domu Jahwe,
na dziedzińcach domu Boga naszego.
w. 3: Chwalcie (hal^llū)¹⁴⁰ Jahwe, bo dobry¹⁴¹ jest Jahwe¹⁴²,
grajcie Jego imieniu, co jest miłe”.

Wstępne trzy wiersze Ps 135, które zdaniem W. Borowskiego stanowią odrębną jednostkę literacką, mają charakter pochwalny i zarazem radosny¹⁴³. Na początku psalmu występuje wzmiankowane już wyrażenie hal^llū jāh („chwalcie Jahwe”, które z natury wyraża radość i pochwałę Boga.¹⁴⁴ Wyrażenie to stosunkowo wcześniej zostało utrwalone w liturgii synagogałnej; grecki przekład — Septuaginta — transkrybuje: allēlouia¹⁴⁵. Pochwalne Alleluja przechodzi w bardziej konkretny, określony, nakaz wychwalania imienia Jahwe (hal^llū 'et-šem Jahwe). Należy zaznaczyć, że imię Boże Jahwe nie jest czymś odłączonym od Osoby. Bóg utożsamia się do tego stopnia ze swoim własnym imieniem, że kiedy mówi o swoim imieniu, to mówi o sobie samym¹⁴⁶. Wysławianie imienia Bożego, czyli Boga, jest sprawą pierwszorzędną, o czym może świadczyć aż trzykrotne zastosowanie pierwiastka hll w ramach jednego wersetu (hal^llū jāh... hal^llū... Jahwe... hal^llū — w. 1). Niektóre teksty, szczególnie z Księgi Kronik, wskazują, że radosne wysławianie Boga odbywa się w sposób głośny, nierzadko przy akompaniamencie instrumentów muzycznych

¹³⁵ Por. A. Alonso-Schökel, I, *Salmi*, Torino 1981, s. 204.

¹³⁶ Por. L. Jacquet, III, s. 557. Przeciwnie, za starożytnym czasem powstania hymnu, opowiada się A. Maillot-A. Leliève (III, s. 199).

¹³⁷ Por. G. Ravasi, III, s. 713-715; A. Lancellotti, III, s. 268. E. Beaucamp (II, s. 259-260) Ps 135 dzieli na: *Hymn au Dieu de l'Alliance* (w. 1-12), *Invitation à benir le Dieu justicier d'Israël* (w. 13-21).

¹³⁸ W tekście z Qumran (11 QP^s) oba stychy wiersza są umieszczone odwrotnie (por. Ps 113,1); LXX i Vlg mają jednak zachowaną kolejność zgodnie z TM (por. Ps 134,1).

¹³⁹ W TM: ^cabdē Jahwe; Hier — ^cābādīm 'et Jahwe. LXX i Vlg tłumaczą za pomocą wołacza: „o służy Jahwe!”.

¹⁴⁰ W TM: hal^llū-jāh. Niektórzy egzegeci na podstawie tekstu z Qumran (por. powyżej) czytają: hal^llū-Jahwe lub hal^llū-lō — por. L. Jacquet, III, s. 559.

¹⁴¹ E. Beaucamp Ps 135,31 tłumaczy niedokładnie: *Pour ses bontée célèbraz le Seigneur* (II, s. 257).

¹⁴² *Kodeks Paryski VL 11947* i Syr opuszczają imię Boże.

¹⁴³ Por. W. Borowski, dz. cyt., s. 420.

¹⁴⁴ W zakończeniu psalmu (Ps 135,21) lekcja hal^llū jāh jest niepewna, opuszcza ją LXX, Syr i Vlg.

¹⁴⁵ Por. C. Westermann, hll pi. loben, THAT I, k. 502. W tekście hebrajskim słowo Alleluja przybiera różne formy gramatyczne — por. Ps 104,35; 106,1; 111,1.

¹⁴⁶ Por. H. Cazelles, *Imię*, STB, s. 324; A.E. Eckmann, *Znaczenie imienia Bożego w Psalterzu*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 149-151 (Stud Teol 3).

(por. 2 Krn 7,6; 20,21; 29,30)¹⁴⁷. W Ps 135,1 podmiotem pochwały są ^Cabdê Jahwe („Słudzy Jahwe”). Trudno dokładnie określić kim są owi słudzy Boga. Ojcowie Kościoła (np. św. Chryzostom, Atanazy) uważali, że chodzi tu o cały naród izraelski wyzwolony z niewoli egipskiej (por. w. 4.5.9)¹⁴⁸. Podobną opinię wypowiadają współcześnie M. Mannati¹⁴⁹, A. Lancellotti¹⁵⁰ i W. Borowski. Ten ostatni twierdzi, że wyraz „słudzy” oznacza „cały naród zebrany na dziedzińcu Boga i oddający Mu hołd uwielbienia... Odnosi się to szczególnie do wiernych zebranych z okazji dorocznych świąt” (por. w. 2.19.20)¹⁵¹. Inni uczeni sądzą, że chodzi tu o lewitów, którzy pełnili służbę w świątyni i przy sprawowaniu kultu reprezentowali cały naród (por. Pwt 10,8; Lb 1,48-53; 3,5-10)¹⁵². Wydaje się, że chcąc rozstrzygnąć problem tożsamości ^Cabdê Jahwe (w. 1) należy dwa początkowe wersety psalmu potraktować integralnie. Werset drugi nie tylko rozwija myśl wersetu pierwszego, ale również zawiera, w sposób domyślny, orzeczenie - hal^Clû, wspólne obu wierszom¹⁵³. Po takim stwierdzeniu można przyjąć, że słudzy Jahwe to ci, którzy pełnią szczególną funkcję w świątyni (w. 2a), a także ci, którzy stoją na dziedzińcu domu Bożego (wierni — w. 2b). Nie należy jednak rozumieć tego na zasadzie przeciwieństwa, czy też separacji (lewici — naród); wyrażenie b^Cbêt Jahwe (w. 2a) i b^Chasrôt bêth ’êlohênû (w. 2b) stanowią wyrażony paralelizm (por. Ps 92,14; 100,4; 116,18-19). W w. 2 wyrażenie še^Codîm b^Cbêt Jahwe ma swe odniesienie do Ps 134,1b (hâ^Comdîm b^Cbêt-Jahwe i zdaje się określać postawę liturgiczną sług Bożych w świątyni (por. Ps 134,1a i 135,1b)¹⁵⁴. „Dziedzińce domu Boga” (w.2b) w relacji autorów biblijnych były miejscem modlitw (Ps 96,8), spożywania pokarmów ofiary przeblagalnej (Wj 6,9.19) oraz przemówień (Jr 19,14). Przedśionki świątyni były również miejscem docelowym pielgrzymek (Jr 36,9-10) i ślubów składanych Bogu (Ps 116,18-19). Zastosowane dwukrotnie w tekście imię Boże (Jahwe... ’êlohênû - w. 2b) ma swój odpowiednik w w. 5 (Jahwe wa’ădônênû). W w. 3 ma miejsce ponowna, w psalmie z kolei czwarta, zachęta do pochwały i radości (hal^Clû-jâh). Dobroć Boża (kî-tôb Jahwe) stanowi istotną pobudkę do dziękczynienia. Słowo tób wskazuje na konkretną działalność Boga w historii świata i narodu (por. w. 7-9.12; Ps 100,5)¹⁵⁵. W tekście Est 5,9 wyrażenie sâmēah w^Ctôb może dowodzić, że dobroć jest synonimem radości (por. 1 Krl 8,66; 2 Krn 7,10). W drugim stychu w. 3 autor psalmu zachęca do grania (zamm^Crû) na cześć imienia Bożego (lišmô). Jawi się tu więc kolejna zachęta do wysławiania (por. w. 1a). Taki sposób przedstawiania myśli, polegający na powtórkach i stopniowym rozwijaniu tematu, jest zjawiskiem częstym w literaturze hebrajskiej¹⁵⁶.

¹⁴⁷ Por. 1 Krn 16,4.36; 23,30; 2 Krn 31,2; Ezd 3,10; Ps 150,4-5.

¹⁴⁸ Por. C. Jean-Nesmy, *La Tradition médite de psautier chrétien*, II, 2, Paris, dz. cyt., s. 734.

¹⁴⁹ Por. M. Mannati, *Les Psaumes*, 4, Paris 1968, s. 201.

¹⁵⁰ Por. A. Lancellotti, III, s. 268-270.

¹⁵¹ Cyt. W. Borowski, dz. cyt., s. 420.

¹⁵² Por. G. Ravasi, III, s. 718; L. Jacquet, III, s. 560; L. Alonso-Schökel, I *Salmi...*, s. 204.

¹⁵³ BT⁴ słusznie tłumaczy oba wiersze jako jedno zdanie. W Qumran Ps 135,2 zawiera wezwanie pochwalne (hll) — por. ap. kryt. w.2.

¹⁵⁴ Por. S. Amsler, *Cmd stehen*, THAT II, s. 331.

¹⁵⁵ Por. H.J. Stoebe, tób gut, art. cyt., s. 660-662. Por. Ps 25,8; 34,9; 73,1; 86,5; 119,39.68; 145,9.

¹⁵⁶ Por. J. Homerski, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań-Warszawa 1973, s. 107.

Psalm 113, zwany Hallel egipski (por. Ps 114,1)¹⁵⁷, był wykorzystywany w liturgii świątecznej Izreela. Śpiewano go podczas uczty paschalnej. Jest to hymn pochwalny, pochodzący najprawdopodobnie z epoki po niewoli babilońskiej, gdy w odbudowanej świątyni jerozolimskiej z radością obchodzono święto Przaśników (por. Ezd 6,22)¹⁵⁸. Autor utworu jest nieznany, być może ten sam co Ps 111 (por. Ps 113,1-4 i Ps 111,1-3). W Ps 113 można wyróżnić trzy strofy: pochwała imienia Jahwe (w. 1-3), transcendencja kosmiczna Jahwe (w. 4-6) i immanencja historyczna Jahwe (w. 7-9)¹⁵⁹.

- w. 1: „Alleluja (hal^elû-jäh).
Chwalcie (hal^elû), słudzy¹⁶⁰ Jahwe,
chwalcie (hal^elû) imię Jahwe¹⁶¹.
w. 2: Niech imię Jahwe będzie błogosławione,
odtąd¹⁶² i aż na wieki.
w. 3: Od wschodu słońca, aż¹⁶³ po zachód jego,
niech będzie pochwalone (m^ehullâl) imię Jahwe”.

Początek psalmu (w.1), gdy chodzi o formę, jest bardzo podobny do Ps 135,1. Treść wiersza jest również podobna; ma na uwadze radosne wychwalanie imienia Bożego. O ile jednak w Ps 135,1 wychwalanie Imienia jest czymś pierwszorzędnym, w pierwszym stychu wiersza jest o tym mowa, to w Ps 113,1a na pierwszym planie jawi się podmiot radosnej pochwały - „słudzy Jahwe”. Wyraz „słudzy” (ʿabdê) można rozumieć bądź to jako lewitów (lub kapłanów)¹⁶⁴, bądź też cały naród¹⁶⁵. Stwierdzając fakt, że w Psalterzu, w odróżnieniu od innych Ksiąg Starego Testamentu, czasownik hâlal odnosi się zwykle do całej wspólnoty¹⁶⁶ oraz to, że Ps 113 ma charakter uniwersalistyczny (por. w. 3), można przyjąć, że słowo ʿabdê w w. 1a oznacza wszystkich wiernych Jahwe, cały naród izraelski¹⁶⁷. Tekst Ps 113,1 nie zawiera żadnych uwag co

¹⁵⁷ Por. L. Finkelstein, *The origin of the Hallel* (Ps 113-118), w: HUCA 23(1950), s. 319-337. W Borowski niesłusznie zalicza go do grupy psalmów zwanych „wielki Hallel” — por. W. Borowski, dz. cyt., s. 366. „Wielkim Hallel” zwany jest psalm 136; por. T. Ballarini, dz. cyt., s. 235; E. Beaucamp, II, s. 202.304.

¹⁵⁸ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 491.

¹⁵⁹ Por. A. Maillot-A. Leliève, III, s. 92; J.W. Rosłon, II, s. 338.

¹⁶⁰ W TM: ʿabdê; LXX, Aq, Sym i Hier czytają: ʿăbādîm (w wołaczu — „o słudzy!”). W tekście hebrajskim Heksapli Orygenesa występuje lekcja ʿbdê, co potwierdza TM.

¹⁶¹ W TM: šēm Jahwe, niektóre rękopisy LXX-y zawierają lekcję rozszerzoną: š^emô.

¹⁶² W TM: mē^catāh; Syp czyta: mē^cōlām.

¹⁶³ Nieliczne rękopisy LXX-y oraz przekład Aq i Sym wstawiają spójnik waw (w^{ec}ad).

¹⁶⁴ H.J. Kraus sądzi, że autor psalmu miał na myśli chóry kapłańskie (por. *Psalmen*, II, s. 952). A. Lancellotti (III, s. 173) komentując w. 1 wyraża pogląd: „servi di Jahwêh sono probabilmente i sacerdoti o lewiti”.

¹⁶⁵ Por. N. Quesson, *50 psaumes pour tous les jours*, I, Limoges 1978, s. 256.

¹⁶⁶ *Subjekt des Lobens ist in des chronistischen Belegen meistens die Lewiten... In den Psalmen steht die Aufforderung zum Lob fast immer im Pl., ist also an die Gemeinde gerichtet* — H. Ringgren, hll I, hilûlîm, t^ehilāh, TWAT II, 4(1974), k. 437.

¹⁶⁷ Por. inne miejsca w Psalterza, gdzie jest mowa o sługach Jahwe: Ps 27,9; 31,17; 34,23; 35,27; 69,18.37; 79,2.10; 86,2.4.16; 90,13; 143,2.12.

do sposobu wysławiania (por. Ps 150,3-5)¹⁶⁸, wskazany jest tylko przedmiot pochwały — imię Jahwe. Imię Boże jest tu pojęciem zamiennym w stosunku do Osoby, staje się symbolem obecności i władzy Boga (por. w. 4-8). Radosne wysławianie imienia Bożego, czyli Boga, jest sprawą ważną; autor psalmu poświęca jej bezpośrednio trzy kolejne wiersze (w. 1-3)¹⁶⁹. Pochwała Jahwe przechodzi w w. 2 w błogosławieństwo. Imiesłów m^eborāk (pu.sg.m) nie oznacza stwierdzenie czy też życzenie by Bóg był błogosławiony. Słowo to wyraża raczej radość i podziękowanie Bogu za wszelkie dobro od Niego wyświadczone¹⁷⁰. Radość i podzięką nie jest czymś chwilowym; powinna trwać odtąd, to znaczy od chwili obecnej, aż na wieki (w^{ec}ad - c^olām). Paralelny tekst Ps 115,18 świadczy o tym, że błogosławienie Jahwe ma charakter wspólnotowy: „A my błogosławimy Jahwe (wa’ānaḥnū n^ebārēk jāh) teraz i na wieki” (por. Ps 121, 8 ; 125, 2; 131,3). W w. 3 wskazany jest zakres pochwały Boga. Wyrażenie „od wschodu słońca aż po zachód jego” jest semityzmem użytym na oznaczenie wszystkich krajów, całego świata (por. Ps 8,2; 50,1). Błogosławienie (brk) Boga nie jest niczym ograniczone (por. Ml 1,11; So 3,9), gdyż Bóg jest nieograniczony i „wyniesiony ponad wszystkie ludy” (Ps 99,2 ; por. Ps 46,11; 57,6). Nie tylko więc Izraelici, ale wszyscy ludzie, mają wielbić Imię godne pochwały (m^ehullāl — ptc.pu.sg.m.)¹⁷¹. Hymny gminy qumrańskiej, które w swej formie i treści przypominają psalmy biblijne¹⁷² zawierają wyrażenia i zwroty paralelne do w. 1-3¹⁷³

w. 9: „Pozwala mieszkać nieplodnej w domu
jako radosnej (š^emēhāh)¹⁷⁴ matce synów¹⁷⁵.
Alleluja (hal^elū-jāh)¹⁷⁶.”

Ostatni werset psalmu stanowi część integralną trzeciej strofy utworu (w. 7-9), gdzie jest mowa o opiece Boga nad uciśnionymi. W Starym Testamencie ludźmi uciśnionymi, nierzadko pogardzanymi przez środowisko, są między innymi nieplodne kobiety (por. Rdz 16,4-5; 1 Sm 1,6-8). Bóg nie tylko bierze je w obronę, ale pociesza, uzdrawia i wywyższa¹⁷⁷. Werset 9 stanowi przykład Bożej

¹⁶⁸ Na temat sposobu i rodzaju pochwały (hll) w Starym Testamencie por. H. Ringgren, art. cyt., s. 436.

¹⁶⁹ Odnośnie do znaczenie teologicznego imienia Jahwe por. G. von Rad, dz. cyt., s. 149-152.175-176.

¹⁷⁰ Por. C.A. Keller-G. Wehmeier, brk pi. segnen, THAT I, s. 355-358.

¹⁷¹ *Nach Ps 113,3 ist JHWHs Name Preisenswert (m^ehullāl); schon v.1 fordert zum Loben JHWHs auf, v.2 anthält den Satz: barūk ist der Name JHWHs* — H. Ringgren, art. cyt., k. 439.

¹⁷² Por. J. Carmignac-P. Guibert, *Les textes de Qumran* (traduits et annotés), Paris 1961, s. 130.137.145.

¹⁷³ Np. ...*Par la bouche de tous (les hommes) sera loué Ton nom pour les éternités perpétuelles. Ils Te béniront...* (Hymn 23 — XI, 24-25) — J. Carmignac-P. Guibert, dz. cyt., s. 259; ...*pour louer Ton nom par la bouche de tous (les hommes), qui Te connaîtront à proportion de leur sagacité et Te béniront pour les éternités...* (hymn 8 — XVII, 30-31) — tamże, s. 182.

¹⁷⁴ W TM: š^emēhāh; BH proponuje zmienić na šimmēāḥ lub šimm^ehāh, propozycji swej jednak nie uzasadnia.

¹⁷⁵ W TM: ʿēm-habbānīm; niektórzy egzegeci proponują przenieść rodzajnik (ha) ze słowa „synowie” na słowo „matka” (por. L. Jacquet, III, s. 257).

¹⁷⁶ LXX wezwanie pochwalne umieszcza na początku Ps 114; Vlg zawiera tekst zgodny z TM.

¹⁷⁷ Por. nieplodna Sara (Rdz 11,30; 16,21;21,1-2), Rebeka (Rdz 25,21; 25,22), Rachela (Rdz 29,31; 30,22), żona Manoacha (Sdz 13,2; 13,24) i Anna (1 Sm 1,5; 2,1-10).

interwencji (por. w. 5). Kobieta nieplodna (^Cāqeret) doznaje łaski macierzyństwa, by zamieszkać w domu wraz ze swą rodziną¹⁷⁸, ze swoimi dziećmi¹⁷⁹. Forma gramatyczna słowa „mieszkać” (mōšibī — hi.ptc.sg.m.) wskazuje na czynność sprawczą Boga i jednocześnie na niewystarczalność człowieka. Reakcją kobiety-matki na dar macierzyństwa jest radość (šmḥ) i wychwalanie (hll) Boga.

Na podstawie tekstu Iz 54,1, gdzie jest wzmianka o radości i weselu „nieplodnej” Jerozolimy, niektórzy egzegeci wysuwają hipotezę, że w. 9 traktuje o radości bliżej nieznaną gminy izraelskiej, która z woli Bożej staje się „matką” dla swych obywateli¹⁸⁰. Hipoteza ta ma małą dozę prawdopodobieństwa zważywszy fakt, że w w. 9 chodzi nie o wspólnotę, ale o jednostkę, pojedynczego człowieka; „matka synów” jest przeciwstawiona „księżetom swego ludu” (w. 8). Podobnie interpretacja mesjańska - w opaciu o tekst Iz 7,14, gdzie słowo hā^Calmāh być może znaczy „młoda kobieta” - jest mało udokumentowana¹⁸¹. Werset 9 ukazuje anonimową niewiastę, jedną z wielu, wywyższoną (por. Ps 107,40-42; Hi 5,11; 12,17-24), pełną szczęścia i radości (por. 1 Sm 2,1.5).

Psalm 113 kończy się radosnym wezwaniem pochwalnym (Alleluja), które można odnieść nie tylko do szczęśliwej niewiasty (w. 9), ale także do „ślug Jahwe” (w. 1), całego narodu izraelskiego.

Psalm alfabetyczny 145, należący do tzw. małego zbioru Dawidowego¹⁸², jest hymnem sławiącym Króla Jahwe¹⁸³. Kompozycja antologiczna utworu¹⁸⁴, oraz zawarte w nim słownictwo (m.in. aramaizmy), świadczą o późnym czasie powstania psalmu. Struktura literacka była już od dawna przedmiotem sporów i dociekań¹⁸⁵. Nie wdając się w szczegółowe dyskusje opowiadamy się za podziałem dokonany przez E. Beaucampa: rozwinięte inwitorium (w. 1-12), osnowa (królowanie Jahwe — w. 13-20 i zakończenie (w. 21)¹⁸⁶.

w. 1: „Pieśń pochwalna (t^Chillāh)¹⁸⁷. Dawida
Pragnę Cię wywyższać, Boże mój, Królu¹⁸⁸,
i błogosławić imię Twoje na zawsze i na wieki¹⁸⁹.”

¹⁷⁸ W TM: habajit (dom) — może oznaczać również rodzinę.

¹⁷⁹ Zastosowane w tekście (w. 9b) słowo habbānīm znaczy: „synowie”, „dzieci”.

¹⁸⁰ Por. G. Ravasi, III, s. 345-346.

¹⁸¹ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 493.

¹⁸² Por. O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento* (tłum.: *Einleitung in das Alte Testament*), Brescia 1982, s. 254.

¹⁸³ Por. A. Deissler, dz. cyt., s. 558.

¹⁸⁴ Ps 145 zawiera szereg paralel do innych psalmów i Ksiąg Starego Testamentu; por. w. 8 i Ps 103,8; Wj 34,6; w. 13 i Ps 102,13; Dn 7,14.18; w. 16 i Ps 104,27; w. 18 i Pwt 4,7; w. 19 i Ps 91,14.

¹⁸⁵ Por. G. Ravasi, III, s. 919; H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 610-611; R. Kitel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Leipzig 1926⁶, s. 431.

¹⁸⁶ E. Beaucamp (II, s. 300) wyróżnia ponadto: w inwitorium 4-y sekstyny (w. 1-3; 4-6; 7-9; 10-12); w osnowie, poza wprowadzeniem (w. 13a), 4-y tetrastychy (w. 13b-14; 15-16; 17-18; 19-20).

¹⁸⁷ W TM: t^Chillāh; LXX: ainesis; Vlg: Hymnus; 11 QPs^a: tefillāh (modlitwa). Niektórzy tłumacze oddają przez: „Psalm pochwalny”, „hymn”, „pochwała”; por. BP², 2, s. 315; *Cztery ewangelie i psalmy*, Warszawa 1970, s. 162.

¹⁸⁸ W TM: hammelek; LXX: ho basileús mū (por. Ps 5,3; 84,4); Vlg: rex; 11 QPs^a dodaje niesłusznie imię Boże Jahwe (por. L. Jacquet, III, s. 692).

¹⁸⁹ W TM: wā^Ced; LXX: tū aiōnos; Vlg: et in saeculum saeculi; Aq i Sym opuszczają to wyrażenie. Niektórzy egzegeci (np. R. Tournay, W.O.E. Oesterley, L. Jacquet) traktują jako glossę. Główne jednak dokumenty (TM, LXX, Vlg) przemawiają za utrzymaniem dotychczasowej lekcji.

- w. 2: Każdego dnia pragnę Cię błogosławić
i wychwalać (wa'ahal^elāh) Twoje imię
na zawsze i na wieki¹⁹⁰.
- w. 3: Wielki jest Jahwe i godzien wielkiej chwały
(ūm^ehullāl),
a wielkość Jego¹⁹¹ jest niezgłębiona”.

Wiersze 1-3 w opinii znacznej grupy egzegetów stanowią odrębną jednostkę literacką, którą można nazwać wezwaniem pochwalnym¹⁹². Występuje tu kilka terminów typowych dla pochwały, radosnego wystawiania. Już pierwsze słowo psalmu (t^ehillāh) z natury wyraża radość i pochwałę¹⁹³. Na podstawie tekstu paralelnego Ne 12,46, gdzie jawi się wyrażenie w^esîr-t^ehillāh, można sądzić, że w Ps 145,1 t^ehillāh w sposób techniczny, a zarazem muzyczny, określa radosną pieśń dedykowaną Dawidowi (l^edāwid)¹⁹⁴. Psalmista w w.1 pragnie „wywyższyć” (’ārômim^ekā), czyli wystawić Boga. Koniugacja czasownika rūm (pilel) oraz suffix (1 os. l.poj.) zastosowany przy imieniu Bożym może świadczyć o intensywności uczucia, potrzebie wychwalania oraz o więzi jaka łączy psalmistę z Bogiem¹⁹⁵. Wyrażenie „Boże mój” (’ēlôhaj), stosunkowo rzadkie w Starym Testamencie¹⁹⁶, występuje aż 33 razy w Psalterzu¹⁹⁷. W Ps 5,3; 44,5; 84,4; 145,1 aklamacja ta odnosi się wprost do Króla, Jego królewskich rządów (por. Ps 10,16; 47,3; 93,1; 99,1). Izrael często wielbi swego Władcę, Pana przyrody (por. Ps 97,1) i wszystkich mieszkańców ziemi (por. Ps 98,6-9; 149,2).

W. Tyloch na podstawie wyników odkryć w Ras Szamra (dawnego Ugarit) twierdzi, że *Stary Testament można obecnie pojmować jako jeden z decydujących etapów w rozwoju kultury kananejskiej*¹⁹⁸. Na uzasadnienie swej tezy przytacza szereg tekstów ugaryckich, paralelnych w swej treści i formie względem tekstów biblijnych, w tym również psalmów. Psalm 145, w którym została rozwinięta idea królowania Bożego, miałby swój odpowiednik w poemacie o Baalu i Jamie¹⁹⁹. Nie wnikając w szczegółową analizę porównawczą obu utworów, można zgodzić się z wnioskiem wspomnianego orientalisty, że: ... *prosty i łatwy system pisma, szkoły pisarzy, wzory literackie, które Hebrajczycy zastali przybywszy do Kanaanu, ułatwiły ich autorom wyrażanie własnych myśli i koncepcji religijnych.*

¹⁹⁰ W TM: wā^eed; uwagi jak przy w. 1c.

¹⁹¹ W TM: w^eligullātō. L. Jacquet twierdzi, że podobnie jak w w. 2 pierwotnie był suffix na drugą osobę; nastąpiła zamiana liter (wā i kaf) — por. dz. cyt., III, s. 692. R. Kittel (BH) proponuje zmienić na w^eligullāto. Lekcja TM jest zgodna z innymi świadkami tekstu (LXX, Vlg itp.) i stąd wiarygodna.

¹⁹² Por. L. Jacquet, III, s. 693; s. 693; M. Mannati, 4, s. 262; M. Maillot-A. Leliève, III, s. 245; G. Ravasi, III, s. 920; A. Weiser, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen 1963^e, s. 145.

¹⁹³ Por. Ps 34,2-3; Iz 42,10-11; Jr 33,9.

¹⁹⁴ Por. L. Koehler-W. Baumgartner, dz. cyt., s. 1020.

¹⁹⁵ Por. O. Eissfeld, *Mein Gott im AT*, ZAW 61(1945-1948), s. 3-16.

¹⁹⁶ Około 60 razy na ogólną liczbę 2600 razy słowa ’ēlohîm; por. G. Liskowski, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958², s. 81-100; W. H. Schmidt, ’ēlohîm Gott, THAT I, k. 154.

¹⁹⁷ W hymnach sześciokrotnie: Ps 84,4.11; 104,1.33; 145,1; 146,2.

¹⁹⁸ W. Tyloch, dz. cyt., s. 119.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 39.116.

Nie znaczy to, że hebrajscy autorzy czerpali wszystko bezkrytycznie z bogatego dziedzictwa kulturalnego Kanaanu, gdyż przeważającą jego część poddali przeróbkom i oczyszczeniom, odrzucając te elementy, które nie odpowiadały ich własnym poglądom religijnym²⁰⁰.

Autor natchniony ciesząc się swym boskim Królem (w. 1) pragnie „błogosławić” (brk) Jego imię. Trudno określić o jakie imię tu chodzi. Pierwszy stych wiersza wskazywałby na słowo ’ēlohîm (Bóg), które oznacza niekiedy imię własne²⁰¹. Zwykle jednak, gdy mowa jest o „sławieniu” czy też „błogosławieniu” imienia Bożego chodzi o imię Jahwe (por. Ps 105.1.3; 113,1.3; 135,1.19-20)²⁰². Ponadto kontekst bliższy i dalszy wskazuje, że „błogosławiony” jest Jahwe (por. w. 2-3.8-10.14.17-18.20-21). Imię Boże jest synonimem samego Boga (por. Ps 8,2; 20,2), wyraża zwykle Jego wszechmoc i potęgę²⁰³. Zwrot „na zawsze i na wieki” (l^{ec}ôlām wā’ed) podkreśla przymiot nieograniczoności Jahwe²⁰⁴. Królowanie Boga jest wieczne, nie ma początku i końca (por. Ps 29,10 ; 66,7; 93,2).

W w. 2a psalmista wyraża ponownie pragnienie błogosławienia, czyli radosnego wysławiania, Boga (por. Ps 34,2-3; 96,2; 100,4)²⁰⁵. Uwielbianie najwyższego Króla (por. w.1) nie może być czymś okazjonalnym, należy czcić Go każdego dnia (b^ekol jôm) — czyli zawsze, nieustannie. Drugi stych w. 2 stanowi niemal powtórzenie w. 1b. Jedyna różnica to zastosowany w tekście czasownik hālal (zamiast bārak - por. w. 1b), który wyraża zwykle chwałę i dziękczynienie (por. Ps 150).

Przyczyną radości w w. 3 jest wielkość (gādôl) Jahwe, Jego transcendentja (por. Ps 74,21; 96,2-4; 150,2). Bóg Izraela jest nieporównany wobec bożków pogańskich²⁰⁶; naturą swą przewyższa wszelkie stworzenie²⁰⁷. W paralelnym tekście Ps 48,2-3 została podkreślona immanencja Boga: „Wielki jest Jahwe i godzien wielkiej chwały w mieście Boga naszego, na swej górze świętej. Piękne wzgórze jest radością całej ziemi; Góra Syjon, kraniec północy, miastem wielkiego Króla”²⁰⁸. Z cytowanych tekstów wynika, że przymiot transcendentcji i immanencji Boga był dla Izraelity czymś naturalnym i zrozumiałym. Bóg jest wszechobecny (w całym świecie), obecny również w konkretnym miejscu (np. na Syjonie)²⁰⁹. W w. 3 analizowanego psalmu wielkość Jahwe

²⁰⁰ Cyt. tamże, s. 119-120; por. J.A. Soggin, *melek König*, THAT I, k. 917-918.

²⁰¹ Por. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1954¹⁷, s. 44.

²⁰² Por. jeszcze Ps 22,24; 99,6; 116,4; 117,1; 148,1.5.7.13; Rdz 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25.

²⁰³ Por. A.S. van der Woude, *šem Name*, THAT I, k. 947-949.958; J.A.G. Larraya, *Nome*, EndB, V, k. 159-160.

²⁰⁴ Zwrot l^{ec}ôlām wā’ed, w różnym znaczeniu, występuje jeszcze w Ps 9,6; 10,16; 45,18; 119,44; 145,2.21.

²⁰⁵ W TM: ’ābārākekā — pi.impf.l.p., suf.2p.sg.m.

²⁰⁶ W Ugarit bożek El, władca i król panteonu, był nazywany „bykiem, chcąc zapewne podkreślić jego siłę seksualną. El był stwórcą bogów, gdyż stworzył ich przez splodzenie” (cyt. W. Tyloch, dz. cyt., s. 79). „Ela wyobrażano sobie jako starca z długą, siwą brodą i siwymi włosami... jedna z płaskorzeźb znalezionych w Ugarit ukazuje go jako starca z rogami na głowie” (tamże, s. 80).

²⁰⁷ Por. Kol 1,15; Hbr 1,3; Ef 1,20-22; Flp 2,10.

²⁰⁸ Oba teksty (Ps 48,2-3; 145,1-3) łączy idea królowania Bożego oraz idea radości. Należy przy tym zaznaczyć, że Ps 145,3a stanowi powtórzenie Ps 48,2a (gādôl Jahwe ūm^ehullāl m^e’od).

²⁰⁹ Bóg nie utożsamia się jednak ze światem (panteizm), ani też nie jest ściśle i nierozdzielnie związany z jednym miejscem (por. Ps 11,4; 33,13; 46,5; 82,1; 90,2-6; 102,20.26-28; 104,3).

została określona jako „niezglębiona” (’ên hēqer), czyli do końca nie zbadana przez człowieka (por. Iz 40,28; Prz 25,3; Hi 5,9)²¹⁰.

w. 7: „Zwiastuję pamięć o Twej wielkiej²¹¹ dobroci,
i raduję się (j^ērannēnû) Twą sprawiedliwością²¹²”.

Pierwszy stych wiersza nawiązuje do „pokoleń” (w. 4), które głoszą dzieła Boże. Pokolenie pokoleniu (dôr l^ēdôr) zwiastuje pamięć o wielkiej dobroci Boga (w. 7a - rab-tûb^ēkā). Dobroć Boża jest synonimem Jego sprawiedliwości (w^ēsid^ēqat^ēkā — por. Ps 34,10-11; 65,5-6), ta z kolei jest wyrazem wielkości Najwyższego (por. w.3.6). Związek pojęcia wielkości, dobroci i sprawiedliwości Jahwe „jest własnością teologii Starego Testamentu. Tym sposobem wyrażano wiarę w Boga, który nie posiada siły demonicznej, ale stwórczą, ujawniającą się w utrzymaniu świata”²¹³. A. Kończak słusznie więc twierdzi, że słowo š^ēdāqāh w Ps 145,7.17 nie występuje w sensie jurydycznym, gdyż wyznanie psalmisty „sprawiedliwość Twoja” oraz „sprawiedliwy jest Pan” afirmują dobroć Jahwe działającą na korzyść ludzi sprawiedliwych będących w trudnych sytuacjach życiowych²¹⁴. Dobroć i sprawiedliwość Boga jest źródłem wielkiej radości; świadczy o tym użyty w tekście termin rānan (określający radość intensywną) oraz jego forma gramatyczna (piel). W Psalterzu rānan w sposób bezpośredni odnosi się do sprawiedliwości (šdq) jeszcze w Ps 33,1 i 132,9 (por. Ps 67,5)²¹⁵.

w. 21: „Niech usta moje głoszą chwałę (t^ēhillāt) Jahwe,
niech wszelkie ciało błogosławi Jego świętemu
Imieniu na zawsze i na wieki”²¹⁶.

Ostatni werset psalmu łączy się z wezwaniem pochwalnym (w. 1-3); w obu tekstach występują te same słowa i zwroty²¹⁷. Pochwała Jahwe (t^ēhillāt Jahwe)

²¹⁰ LXX wyrażenie ’ên hēqer tłumaczy przez: uk éstin péras; Vlg: non est finis.

²¹¹ W TM: rab; LXX: tû plēthūs; Vlg: multae; BHS proponuje czytać rob (rāb). Lekcja TM jest trudniejsza, a tym samym bardziej wiarygodna.

²¹² W TM: w^ēsidqat^ēkā; Sym i Hier stosują liczbę mnogą (-gotekā). L. Jacquet sądzi, że werset 7b jest zbyt krótki i powinien do niego przynależeć czasownik jabi^ū (z w. 7a) — por. dz. cyt., III, s. 693. Poezja hebrajska nie zawsze jednak kieruje się sztywnymi zasadami (por. Ps 1); w tym samym utworze zachodzą często zmiany długości wiersza i jego poszczególnych części. Por. M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 379; C.M. Martini-L. Pacomio, *I libri di Dio, Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Roma 1975, s. 570.

²¹³ Cyt. W. Borowski, dz. cyt., s. 443 por. G. von Rad, dz. cyt., s. 292-299; K. Koch, art. cyt., s. 519-521.

²¹⁴ Por. A. Kończak, š^ēdāqāh Jahwe według Księgi Psalmów, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 50 (StudTeol).

²¹⁵ W Ps 67,5 rānan łączy się ze słowem šāpat: „Niech się weselą (šmḥ) i radują (rnn) narody, gdyż Ty sądzisz (kī’līšpot) sprawiedliwie”. W Psalmach czasowniki šāpat i šādaq występują często zamiennie; por. G. Liedkie, špt rochten, THAT II, k. 1003-1005.

²¹⁶ W TM: l^ēōlām wa^ēd; LXX: ejs tōn aiōna kaj ejs tōn aiōna tū aiōnos; Vlg: in saeculum et in saeculum saeculi. R. Kittel (BH) i H. Bardtke (BHS) traktują całe wyrażenie jako późniejszy dodatek. Niektóre rękopisy zawierają lekcję: wa’ānahnû n^ēbārēk jāh mē^ēattāh w^ēc ad ^ēōlām hal^ēlū-jāh (por. Ps 115,18). Wydaje się, że lekcja l^ēōlām wa^ēd jest dobrze zachowana; znajduje ona potwierdzenie w głównych świadkach tekstu.

²¹⁷ *La ultima parola del salmo è quasi la stessa dell'inizio, comese ci troviamo in un „moto perpetuo” di lode che non si spegne ma riprende all'infinito le sue volute* — cyt. G. Ravasi, III, s. 928.

jakkolwiek ma charakter personalny (jēdaber pī), dotyczy „wszelkiego ciała” (kol bašār), czyli wszelkiej istoty żyjącej (por. Ps 56,5; 65,3; 78,39)²¹⁸. Przedmiotem pochwały zgodnie z w. 21b jest „święte imię Jego” (šēm qadoš — por. Ps 33,21; Iz 29,23). Chodzi tu zapewne o imię Jahwe (por. w.17.18.20), które zostało objawione ludziom (por. Wj 3,14-15) i jest niejednokrotnie motywem uwielbienia i radości (por. Ps 7,18; 105,3; 149,9). Radosne wysławianie Boga powinno mieć charakter trwały („na zawsze i na wieki”). Nie ogranicza je kategoria czasu i przestrzeni (por. Ps 104,31-34; 148)²¹⁹.

Z przeprowadzonej egzegezy wynika, że idea Boga jako Zbawcy, w tej grupie psalmów (Ps 33; 113; 117; 135; 145), została szeroko rozwinięta. Świadczy o tym nie tylko wielka ilość tekstów traktujących o zbawieniu, ale także bogactwo różnorodnych odcieni pojęcia zbawienia. W zależności od natury niebezpieczeństwa akt ocalenia staje się czymś w rodzaju opieki, wyzwolenia człowieka od nieszczęść zewnętrznych (żywiół przyrody, wroga, choroby itp.) i wewnętrznych (winy i grzechu). Wszystkie to, wszelkie przejawy zbawczej interwencji Boga, w relacji psalmistów, stanowi istotny motyw chwały i uwielbienia.

3. Hymny na cześć Boga jako Stwórcy i Zbawcy

Charakterystyczną cechą znacznej grupy Hymnów Psalterza jest równoczesne podejmowanie idei Boga jako Stwórcy i jako Zbawcy. Najwyraźniej ma to miejsce w psalmach: 19, 146, 147, 149, 150.

Psalm 19, pod względem budowy literackiej, wydaje się być złożony z dwóch hymnów; pierwszy na cześć Boga Stwórcy (w. 2-7), drugi na cześć Prawa Bożego (w.8-15)²²⁰. E. Beaucamp dokonuje dalszego podziału pierwszej części psalmu na: śpiew niebios (w. 2-5) i hymn słońca (w. 5c-7)²²¹. Tylko nieliczni autorzy przyjmują psalm za jednolity a różnice, gdy chodzi o styl, tłumaczą różną treścią poszczególnych fragmentów²²². Z problemem jedności literackiej wiąże się problem autorstwa i czas powstania psalmu. Tytuł utworu wskazywałby na Dawida²²³. Niektórzy bibliści sądzą, że Ps 19 ze względu na swe zabarwienie jurydyczne należy odnieść do czasów po niewoli, kiedy z wielką czcią traktowano Torę, naukę Mojżesza i proroków²²⁴. Również odejście od klasycznej formy hymnu wskazywałoby na czasy Nehemiasza. Wydaje się, że najbliższy prawdy jest G. Ravasi, który uważa, że Ps 19 przechodził kolejne stadia redakcji²²⁵.

²¹⁸ Por. jeszcze Rdz 6,3.17.19; Kpl 17,11.14; Hi 35,15; Jr 17,5; Ps 150,6. W w. 1-3 w odróżnieniu od w. 21, podmiotem pochwały jest wyłącznie jednostka.

²¹⁹ *Infatti la lode non abbraccia solo il tempo intero, ma anche lo spezzio e l'essere tutto* — cyt. G. Ravasi, III, s. 928.

²²⁰ *Sans nul doute possible, le Ps 19 résulte de la conjonction de deux poèmes distincts...: un hymn de la nature à son Créateur (2-7), analogue au Ps 8, et un chant didactique en l'honneur de Loi (8-15)* — cyt. L. Jacquet, I, s. 457; por. L. Alonso-Schökel, *Trenta Salmos: poesia y oracion*, dz. cyt., s. 94-96.

²²¹ Por E. Beaucamp, I, s. 101.

²²² Por. A. Deissler, dz. cyt., s. 82-83.

²²³ Tytuły psalmów nie należy traktować zawsze dosłownie. *W starożytności było inne pojęcie praw autorskich. Uczniowie Platona tworzyli dialogi i zwali je oczywiście platońskimi. Podobnie i nie raz w Biblii. Jest to raczej tytuł czy dedykacja aniżeli autorstwo* — cyt. M. Czajkowski, *Jak dzisiaj modlić się psalmami*, STV 18(1980), Nr 2, s. 209.

²²⁴ Por. L. Jacquet, I, s. 459.

²²⁵ Por. G. Ravasi, I, s. 349-351.

Milcząca kerygma stworzenia (w. 4a) czasów starożytnych zmienia się, w relacji późniejszych redaktorów, w radosną, wyrażoną słowami pochwałę dawcy Prawa i Odkupiciela (w.15). Psalm 19 sięga zatem w swych początkach wczesnej historii Izraela, czasów prorockich a być może nawet królewskich²²⁶.

w. 6: „A ono jak oblubieniec wychodzi ze swej ślubnej komnaty, cieszy się (jāšîš) jak bohater biegnąc swą drogą”²²⁷.

Wyrażenie w^ehû' (a ono) dotyczy słońca (šemeš), które zgodnie z wyobrażeniem starożytnych nomadów w nocy mieszka w namiocie (por. w. 5), w dzień zaś przebiega okrąg ziemi. Być może psalmista w ten sposób nawiązuje do starych, mitologicznych, hymnów Wschodu. W Egipcie i Mezopotamii w panteonie bóstw słońce zajmowało czelne miejsce. Sumerowie czcili słońce, które nazywali Utu lub Babbar. W przekonaniu Babilończyków słońce Szamasz wychodzi codziennie rano z wielkiej góry i przebiega różne krainy, na noc wraca do podziemi²²⁸. W omawianym tekście, mimo śladów personifikacji, słońce nie jest Bogiem, a jedynie posłańcem i świadkiem wielkości Stwórcy (por. Ps 104,19; 148,3). Słońce nie jest „samodzielne”, potrzebuje opieki. Bóg sporządził namiot (w. 5), by mogło „odpocząć” po całodziennym trudzie niebiańskiej wędrówki. W Ps 19,6 słońce jest porównane do oblubieńca, który rankiem wychodzi ze swej ślubnej komnaty²²⁹. Rzeczowniki, oblubieniec (ḥātān) i ślubna komnata (ḥūpāh), stanowią hapax legomen w Psalterzu²³⁰. W w. 6b ma miejsce kolejna przenośnia; słońce porównane jest do bliżej nieznanego bohatera (k^egibbôr), który cieszy się (jāšîš) biegnąc swoją drogą²³¹. Chodzi tu zapewne o radość psalmisty z dzieł stworzonych przez Boga (por. Ps 96,1; 98,8; 100,1), czego przykładem jest słońce²³².

w. 9: „Nakazy Jahwe słuszne — rozweselają (m^esamm^ehê) serce, przykazanie Jahwe jasne²³³, oświeca oczy”.

Tekst wiersza został dobrze zachowany. W obu stychach (19, 9a i 19, 9b), równolegle, występuje pięć odpowiadających sobie par słów: nakazy — przykazanie, Jahwe — Jahwe, słuszne — jasne, rozweselają — oświeca, serce — oczy. Nakazy (piqûdîm) i przykazanie (mišwāh) są synonimami Prawa (tôrāh - por. w. 8)²³⁴. Synonimy Bożego Prawa wprowadzają parzyste orzeczenia: przymiot-

²²⁶ Por. H.J. Kraus, I, s. 303.

²²⁷ TM zawiera lekcję 'ôrāh. Wydaje się, że za LXX-ą należy zmienić na 'orahô (dodać suffix 3 os. I. poj).

²²⁸ Por. H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin 1926², s. 241-243.

²²⁹ H. Gunkel wskazuje paralele tego porównania (słońce — oblubieniec) w tekstach innych religii Wschodu — por. *Die Psalmen...* 75.

²³⁰ Słowo ḥātān w Starym Testamencie występuje rzadko (20 razy); ḥūpāh, poza ps 19,6, spotykamy tylko u Iz 4,5 i Jl 2,16. Być może słowa te w odczuciu autorów natchnionych miały zabarwienie zbyt pogańskie, by w większym stopniu mogły być zastosowane w Biblii.

²³¹ Inne znaczenie słowa gibôr: silny, połączny, siłacz, droga.

²³² Por. L. Jacquet, I, s. 482. W. Borowski i komentując Ps 19,6 twierdzi, że *Słońce w języku symbolicznym oznacza... wolę Bożą (Psalmy, dz. cyt., s. 103)*.

²³³ Użyte w tekście słowo bārāh znaczy dosłownie: „czysty”, „szczerzy”, „niewinny”. Większość egzegetów ze względu na paralelizm („oświeca”) tłumaczy tu: „jasne”.

²³⁴ Por. W. Schottroff, pqd heimsuchen, THAT II, k. 470; H.J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz*, EvT 10(1950), s. 337-351; S. Lach, *Nauka o wskazaniach etycznych w Psalterzu*, w: BKŻLB, s. 209.

nikowe („słuszne”, „jasne”) i czasownikowe (w formie imiesłowu w języku hebrajskim — „rozweselają”, „oświeca”). Orzeczenia te wskazują na znaczenie Prawa w życiu człowieka. Zgodnie z w. 9a — Prawo rozwesela, raduje serce (lēb). W antropologii biblijnej pojęcie „serce” nie ogranicza się tylko do sfery uczuć. Serce jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji oraz tajemniczej działalności Boga²³⁵. Słowo „oświeca” (m^eʿirat) występując w paralelizmie ze słowem „rozwesela” niesie ze sobą uczucie radości (por. Ps 97,11). W znaczeniu teologicznym światło jest symbolem obecności Bożej (por. Wj 24,10.17). W Starym Testamencie oznacza ono zwykle dzieło stworzenia i objawienia się Boga, co w każdym Izraelicie budziło radość²³⁶. Prorocy zapowiadali, że nadchodzący, pełen światła, dzień Jahwe będzie dniem radości (por. Iz 5,1-2; Mi 7,8).

Hymn pochwalny Ps 146 zwany „małym Hallel” lub też „Hallel końcowym” ma charakter mądrościowy²³⁷. Wyrażne paralele, być może zapożyczenia z innych psalmów i ksiąg biblijnych²³⁸ oraz aramajzmy²³⁹ świadczą o powygnaniowym czasie powstania utworu. Stara tradycja, przechowywana przez Septuagintę i Wulgatę, przypisuje go prorokowi Aggeuszowi i Zachariaszowi, którzy w czasach niewoli pocieszali swój naród (por. Ag 2,3-9; Za 6,9-15). Struktura literacka psalmu nie jest jednolita. Można w niej wyróżnić, oprócz wprowadzenia (w. 1-2) i zakończenia (w. 10), trzy strofy: przestroga przed zbytnią ufnością ludziom (w. 3-4), błogosławieństwo ufających Bogu (w. 5-6), obrońca uciśnionych (w. 7-9)²⁴⁰.

- w. 1: „Alleluja (hal^elû-jāh)²⁴¹.
Chwal (hal^elî) duszo moja Jahwe²⁴²
- w. 2: Pragnę chwalić (ʾāhal^elāh) Jahwe przez (całe) moje życie,
pragnę śpiewać²⁴³ memu Bogu, dopóki będę istniał”.
- w. 10: ”Jahwe króluje na wieki,
Bóg twój, Syjonie, przez pokolenia.
Alleluja (hal^elû-jāh)”²⁴⁴.

²³⁵ Por. J. de Fraine-A. Vanhoye, *Serce*, STB, s. 871; H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento* (tłum. E. Buli, *Antropologie des Alten Testaments*), Brescia 1975², s. 63-74.

²³⁶ Por. M. Soebo, 'or Licht, THAT I, k. 90; A. Feuillet, *Luce*, EndB, IV (1970), k. 763-764; A. Tronina, *Symbolika światła w Nowym Testamencie*, CzST, VII (1980), s. 130.

²³⁷ Por. E. Beaucamp, II, s. 394; S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*..., s. 566. H. Gunkel i M. Mannati porównują Ps 146 do radosnego dzwonu — por. M. Mannati, III, s. 271.

²³⁸ Por. w. 3 i Ps 118,8,9; w. 4 i Rdz 3,19; w. 5 i Ps 144,5; w. 7a i Ps 103,6; w. 8 i Iz 42,7; w. 8b i Ps 145,14b.

²³⁹ Np. słowo ^ceštenot (w. 4b), še'el (w. 5a), šēber (w. 5b).

²⁴⁰ Por. A. Lancellotti, III, s. 317; W. Borowski, dz. cyt., s. 445.

²⁴¹ Niektóre rękopisy opuszczają tę aklamację; kodeks Leningradzki (L) przenosi na koniec Ps 145. LXX dodaje: aggaiū kaj zachariū; Vlg: Agei et Zachariae.

²⁴² W TM: hal^elî nafšî 'et-Jahwe. L. Jacquet traktuje całe wyrażenie jako „wzmocniającą” głośność (por. ps 103,1; 104,1.35) i w swym tłumaczeniu psalmu (III, s. 703) zdanie to pomija. Lekcje TM, LXX, Syp i Vlg są jednak ze sobą zgodne i nie ma podstaw do zmiany tekstu.

²⁴³ W TM: ʾāzamm^erāh. Czasownik zāmar znaczy: grać na instrumentach, śpiewać, opiewać. Większość egzegetów tłumaczy w znaczeniu drugim (tzn. śpiewać).

²⁴⁴ LXX, Syp i Vlg opuszczają wezwanie pochwalne (Alleluja); TM jest dobrze zachowany i zgodnie z zasadami krytyki tekstu bardziej wiarygodny. Por. K. Romaniuk, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, s. 30.33.131.

Psalm 146, podobnie jak cztery kolejne i zarazem ostatnie utwory Księgi Psalmów, zwanej przez Żydów *sēfer t^hillīm*, rozpoczyna się od wezwania do pochwały Jahwe - *hal^lū-jāh*. Wyrażenie Alleluja, które pierwotnie być może stanowiło podstawową jednostkę literacką pieśni pochwalnych²⁴⁵, znalazło duże zastosowanie w hymnach właściwych. Wprowadza ono — zgodnie ze swym znaczeniem — atmosferę radości i wesela. Radość ta jest głęboko przeżywana, świadczy o tym ponowna zachęta do pochwały (*hal^lū... 'et-Jahwe*) oraz zastosowane w tekście słowo „dusza”, które odnosi się często do wnętrza człowieka²⁴⁶. Autor psalmu kieruje wezwaniem do własnej duszy (*nafsi*) czyli do siebie samego (por. Ps 103,1)²⁴⁷. W tekście paralelnym Ps 86,4 dusza człowieka jest podmiotem radości: *šammēah nefēš 'abdekā kī 'ēlejkā 'ādonāj nafsī 'eššā* („Rozraduj duszę swego sługi, gdyż do Ciebie Panie wznoszę moją duszę”). Wzmianka o własnej duszy (w. 1) pozwala przypuszczać, że psalm był śpiewany przez jedną osobę, przedstawiciela wspólnoty liturgicznej²⁴⁸.

Werset 2 stanowi kontynuację radosnej pochwały Boga. Słowo *'āhal^lāh* wyraża chęć, pragnienie, wychwalania (Jahwe). Uwielbienie Boga zgodnie z intencją psalmisty ma trwać nieustannie: „przez (całe) moje życie” (*b^hajjāj*). Sufix „moje” wskazuje na konkretność czynu (tj. wychwalania) i podmiot działania. W drugim stychu wiersza podany jest sposób pochwały oraz jej przedmiot; autor psalmu pragnie śpiewać²⁴⁹ swemu Bogu (*lē'lohāj*). Zaimek dzierżawczy podkreśla ścisły związek psalmisty z Bogiem. Jahwe jest Bogiem Jakuba (w. 5) i Syjonu (w. 10), stąd psalmista, przynależąc do wspólnoty wszystkich wiernych Jahwe, może z radością (zmr) powiedzieć: „memu Bogu”²⁵⁰. Myśl ta, o wzajemnych relacjach Boga do narodu wybranego, do Jakuba i psalmisty, została wyrażona przy pomocy figury literackiej zwanej naprzemianległym, tematycznym, paralelizmem²⁵¹. Werset 2 kończy się zwrotem *b^hōdī*, który trudno przełożyć na język polski²⁵². Wyraża on ideę trwania (egzystencji) do końca życia. Psalm 146,2 jest powtórzeniem Ps 104,33, różni się tylko doбором czasownika; zamiast *'āširāh* (w. 33) został użyty termin *hālāl*.

Werset 10 stanowi podsumowanie całego hymnu²⁵³. Bóg jako Stwórca (w. 6) i Zbawca (w. 3-5; 7-9) króluje (*jimlōk*)²⁵⁴ na wieki (*l^hōlām*). Wieczne

²⁴⁵ *Gunkel hält den imperativischen Lobruf, das Halleluja, für die Urzelle des Hymnensingens... Dagegen hat sich Nöldeke in der Baudissin-Festschrift s. 370-380 ausgesprochen* — C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen...*, s. 95.

²⁴⁶ Słowo dusza (*nefeš*) ma wiele znaczeń, m.in. oddech, tchnienie, usposobienie, wrażenie, istota żyjąca, osoba, każdy. Greckie tłumaczenie LXX-y *hē psychē* (życie, dusza, osobowość ludzka, charakter) jest tłumaczeniem niedoskonałym. por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko polski IV*, Warszawa 1965, s. 670-671; W. Bauer, *Wörterbuch zum neuen Testament*, Berlin 1971⁵, s. 1765-1767.

²⁴⁷ *Od strony subiektywnej dusza odpowiada naszemu „ja” zupełnie jak serce czy ciało* — X. Léon-Dufour, *dusza*, STB, s. 239; por. C. Westermann, *nefeš Seele*, THAT II, k. 73-76.89.

²⁴⁸ Por. C. Jean-Nesmy, *Parole et Esprit du Psautier chrétien...*, s. 449.

²⁴⁹ W tekście został użyty ponownie tryb wolitywny cohortativus (*'āzamm^e rāh*).

²⁵⁰ *JHWH est Dieu, le Dieu à qui Sion, Jacob et le psalmiste peuvent dire „mon Dieu”* — J.N. Aletti, dz. cyt., s. 217.

²⁵¹ Por. J. Trublet-J.N. Aletti, dz. cyt., s. 216.

²⁵² Zwrotu *b^hōdī* składa się z przysłówka *b^hōd* („gdy jeszcze”, „jak długo”, „dopóki”) oraz sufiksu *l os.1.poj.*

²⁵³ Por. L. Jacquet, *Hymne au Dieu sécourable*, BiViChr 40(1961), s. 42-43.

²⁵⁴ Wyrażenie *jimlok* niektórzy egzegeci tłumaczą w znaczeniu podstawowym *jiqtol*, tzn. w czasie przyszłym: „będzie królował” (por. BP², s. 316). Wydaje się jednak, że ze względu na czynność trwającą (*l^hōlām... l^h dor wādor*) należy tłumaczyć w czasie teraźniejszym. Por. P. Joūon, dz. cyt., s. 302; BT³, s. 706.

królowanie Boga przynosi sprawiedliwość, chleb, wolność, światłość, miłość, opiekę nad słabymi i sąd nad bezbożnymi (w. 7-8). Jahwe jest „twoim Bogiem” (‘elohājik - w. 10b); sufix przy imieniu Bożym może znaczyć, że Bóg śpieszy na pomoc tym, którzy są w trudnym położeniu (por. w. 7 i 8)²⁵⁵. Wzmiankowany Syjon (šijjôn) oznacza zwykle świątynię, w której mieści się tron Jahwe²⁵⁶. W niektórych tekstach oznacza też górę świętą (por. Ps 48,3), miasto Jeruzalem (por. Ps 122,3) lub jego mieszkańców (por. Ps 147,12). Wydaje się, że w w. 10 słowo šijjôn zostało użyte w ostatnim znaczeniu - określa wiernych Jahwe. Dowodem tego są wzmiankowani w psalmie sprawiedliwi (w. 8) i uciśnieni (w. 7), którzy w innych tekstach występują jako mieszkańcy świętego miasta (por. Ps 9,10.12; 15,1-2; 125,1-3). Wyrażenie l^cdôr wādôr ma swój odpowiednik w Ps 145,13 (b^ckol dôr wādôr) i określa trwałość królowania Bożego.

Ostatni utwór Psalterza, psalm 150, „jest bardziej tylko rozwiniętą doksologią końcową”²⁵⁷, która skupia niejako ludzką radość całej Księgi²⁵⁸. Autor, bliżej nieznan, z czasów po niewoli, wzywa do uwielbienia Boga śpiewem, muzyką i sakralnym tańcem. Większość uczonych uważa, że Ps 150 stanowi odrębną, integralną jednostkę literacką²⁵⁹.

- w. 1: „Alleluja (hal^clû jāh)²⁶⁰.
Chwalcie Boga (hal^clû ‘ēl)²⁶¹ w Jego świątyni,
chwalcie Go (hal^clûhû) na firmamencie Jego mocy.
- w. 2: Chwalcie Go (hal^clûhû) za potężne Jego czyny²⁶²,
chwalcie Go (hal^clûhû) za niezmierzoną²⁶³ Jego wielkość.
- w. 3: Chwalcie Go (hal^clûhû) dźwiękiem rogu,
chwalcie Go (hal^clûhû) na harfie i cytrze.
- w. 4: Chwalcie Go (hal^clûhû) bębnem i tańcem²⁶⁴,
chwalcie Go (hal^clûhû) na strunach i flecie.
- w. 5: Chwalcie Go (hal^clûhû) na cymbałach dźwięcznych,
chwalcie Go (hal^clûhû) na cymbałach donośnych (t^crû^cāh).

²⁵⁵ Por. S. Łach, *Różne określenia Boga w Psalmach (Wprowadzenie)*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 7 (StudTeol 3).

²⁵⁶ Por. E. Chmura, ‘ēl b^cšijjôn — Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 14 (Stud Teol 3).

²⁵⁷ Cyt. BP², 2, s. 320; por. R. Tournay-R. Schwab, dz. cyt., s. 481. Egzegezę ps 147 i 149 czytelnik znajdzie w: A. Ołów, dz. cyt., s. 130-149; Struktura i teologia Ps 149, StT 3(1985), s. 17-31.

²⁵⁸ *Il canto del Sal 150 poteva non pervadere tutta la liturgia, la meditazione, la gioia degli uomini del Libro* — cyt. G. Ravasi, III, s. 998.

²⁵⁹ Por. L. Alonso-Schökel, *I salmi*, dz. cyt., s. 223; E. Beaucamp, III, s. 317; A. Deissler, dz. cyt., s. 572. M. Mannati psalm 150 dzieli na trzy strofy, każda po dwa wiersze: w.1-2; 3-4; 5-6 (por. M. Mannati, 4, s. 291); G. Ravasi (III, s. 1001) w oparciu o treść utworu dzieli go podobnie: w.1-2; 3-5; 6.

²⁶⁰ W niektórych rękopisach Syr ta aklamacja jest opuszczona. Brakuje jej również w tekstach z Qumran.

²⁶¹ Syp, Vlg i niektórzy egzegeci tłumaczą: „Chwalcie Jahwe”.

²⁶² W Syp i Targ słowo to występuje w liczbie pojedynczej.

²⁶³ W TM: k^crōb; niektóre rękopisy Syp zamieszczają: b^crb.

²⁶⁴ W TM: ūmāhōl. Nieliczne rękopisy zawierają lekcję: ūb^cmāhōl.

w. 6: Wszystko, co oddycha, niech wychwala Jahwe (t^ehallël jäh). Alleluja (hal^elû jah)²⁶⁵.

Dziesięciokrotne, radosne „chwalcie” odpowiada podobnej liczbie aktów stwórczych (Rdz 1) i dziesięciu przykazaniom Dekalogu (Wj 20). Wezwanie to odnosi się do wiernych zgromadzonych w świątyni (b^eqodšô)²⁶⁶ ziemskiej (jerozolimskiej por. Ps 63,3; 84) i niebiańskiej, gdzie Bóg przebywa i rządzi światem (por. Ps 11,4; 20,7; 29,1)²⁶⁷. Paralelizm w.1 wskazuje, że istnieje ścisły związek między tymi świątyniami (por. 1 Krl 8,27.30). Powodem radosnej pochwały w obydwu świątyniach są „potężne” czyny Boga (por. Ps 71,16; 106,2; 145,4) i „niezmierzona Jego wielkość” (por. Ps 40,17; 70,5; 104,1)²⁶⁸. Werset 2 zdaje się nawiązywać do Pwt 3,24, gdzie wspomina się o nadzwyczajnej działalności Jahwe, który uwolnił naród izraelski z niewoli egipskiej. W w. 3-5 autor psalmu przytacza znane w ówczesnej orkiestrze instrumenty dęte, strunowe i perkusyjne²⁶⁹. Są nimi: róg (por. Ps 47,6; 81,4; 98,6), harfa (por. Ps 33,2; 57,9; 71,22), cytra (por. Ps 33,2; 43,4; 49,5)²⁷⁰, bęben (por. Ps 81,3; 149,3)²⁷¹, struny (por. Ps 45,9), flet (por. Rdz 4,21; Hi 21,12; 30,31) i cymbały (por. 2 Sm 6,5). Gra na instrumentach niesie ze sobą radość i wesele. W tekście Rdz 31,27 Laban z powodu potajemnej ucieczki Jakuba robi mu wyrzut: „Nic mi nie powiedziałeś, a odprawilibym cię z weselem (b^ešimħah): z pieśniami, bębenkami i cytrami”. Prorok Izajasz w apokaliptycznej wizji zniszczonego miasta podaje: „Ustał radosny (m^ešôs) dźwięk bębnów, ucichła wrzawa hulających, umilkł radosny (m^ešôs) dźwięk cytr” (24,8 por. 1 Krn 15,16; 16,5.42; 2 Krn 30,21). W w.4 taniec (māhōl) wydaje się być, podobnie jak w Ps 149,3, tańcem kultycznym. Wskazuje na to kontekst religijny (m.in. wzmianka o świątyni) oraz częste zachęty do wysławiania Boga. Psalmista w w. 6 określa podmiot pochwały: „Wszystko, co oddycha” (kol hann^ešāmāh). G. Ravasi w oparciu o tekst Prz 20,27 uważa, że termin n^ešāmāh występuje w Starym Testamencie tylko w odniesieniu do Boga i człowieka (por. Hi 33,4; 34,14; 2 Sm 22,16); natomiast słowo rū^{ah} odnosi się zarówno do ludzi jak i zwierząt (por. Joz 11,11)²⁷². Opracowania leksykograficzne nie potwierdzają jednak pierwszej części twierdzenia włoskiego biblisty tj. że słowo n^ešāmāh odnosi się tylko do Boga i człowieka. Termin ten przybiera niejednokrotnie znaczenie szersze i określa wszelką istotę żyjącą (por. Rdz 7,22; Pwt 20,16; 1 Krl 15,29)²⁷³. Zgodnie z nauką teologiczną innych psalmów (por. Ps 145,21; 100; 148) całe stworzenie powinno wysławiać Boga. W sposób zaś

²⁶⁵ W niektórych kodeksach LXX (ARI), Syp, Vlg i K zostało opuszczone to wyrażenie.

²⁶⁶ Wulgata niesłusznie tłumaczy: in sancto eius. *Il primo nodo da cui si svolge il filo glorioso e gioioso della lode è qodšô, il suo santuario (non „la sua santità”) — cyt. G. Ravasi, II, s. 1003.*

²⁶⁷ Por. jeszcze Ps 60,8; 89,6; 103,20; 148,2.

²⁶⁸ Forma rzeczownikowa gud^elô („Jego wielkość”) jest formą pierwotną i stanowi hapax legomen w Biblii — por. P. Joūon, dz. cyt., s. 238.

²⁶⁹ Odnośnie do instrumentów muzycznych w Piśmie świętym por. P.E. Gradenwitz, *The Music of Israel*, New York 1948; R. Rak, *Muzyczne instrumenty w Piśmie świętym*, w: PEB, II, s. 116-121; M. Wagner, *Die Musikinstrumente des Alten Orients*, Münster 1950.

²⁷⁰ Por. jeszcze Ps 57,9; 71,22; 81,3; 92,4; 98,5; 108,3; 147,7; 149,3.

²⁷¹ Por. jeszcze Wj 15,20; 1 Sm 18,6; 2 Sm 6,5; Iz 5,12; 30,32.

²⁷² Por. G. Ravasi, III, s. 1005.

²⁷³ Por L. Koehler-W. Baumgartner, dz. cyt., s. 639-640; W. Gesenius-F. Buhl, dz. cyt., s. 549-550. A. Lancellotti, III, s. 334.

szczególny, w świątyni (w.1), winien wychwalać swego Stwórcę człowiek²⁷⁴. Uwielbianie Pana ziemi i niebios (por. Ps 148) zawiera w sobie element radości²⁷⁵. Autor 2 Krn 29,30 podaje, że „król Ezechiasz i naczelnicy nakazali lewitom wychwalać (l^ehällēl) Jahwe... Oni zaś wychwelali (waj^ehal^elū) aż do radosnego uniesienia (ad-l^ešimhāh)”. Z tekstu Ezd 3,10-12 wynika, że kapłani i lewici przy wtórze trąb i cymbałów „...śpiewali chwając (l^ehällēl) Jahwe... aż wielu z radości wybuchnęło głośnym krzykiem (bit^erū^eāh b^ešimhāh)”. Innym przykładem, który potwierdza radosny charakter pochwały (hll), a tym samym rzuca światło na powtarzające się w psalmie wyrażenie hal^elū (chwalcie), może być tekst Jr 31,7: „Wykrzykujcie radośnie na cześć Jakuba (rännū l^eja^eāqob šimhāh)... głoście, wychwalajcie (hal^elū) i mówcie: Jahwe wybawi lud swój, Resztę Izraela”. Psalm 150 kończy się aklamacją „Alleluja”, która wydaje się stanowić apogeeum radości nie tylko w ostatniej pieśni Psalterza, ale także w całej Księdze²⁷⁶. Pod względem treści Ps 150 jest zbieżny z 2 Krn 5,13, gdzie jest mowa o lewitach i kapłanach, którzy trąbili i śpiewali tak, iż było słycać jeden głos chwający (l^ehallēl) i wysławiający Boga przy wtórze trąb, cymbałów i innych instrumentów muzycznych.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że Hymny właściwe poświęcone głównie Bogu jako Stwórcy i Zbawcy zawierają w sobie bogactwo i różnorodność wątków radości, chwały i dziękczynienia. Autorzy natchnieni z czcią i szacunkiem opiewają Boże przymioty: wielkość, sprawiedliwość, wierność i łaskawość względem narodu wybranego. Również obce narody wielbią Boga, którego wszechmoc i dobroć wyraża się w dziele stworzenia i zbawienia, zwłaszcza w czasach eschatologicznych.

II. PIEŚNI POCHWALNE

Oprócz Hymnów właściwych istnieją w Księdze Psalmów utwory hymniczne, które można nazwać Pieśniami pochwalnymi. Zalicza się do nich: Psalm o królowaniu Jahwe i Pieśń o Syjonie.

1. Psalm o królowaniu Jahwe

H. Gunkel wyróżnia w Psalterzu osobną grupę 6 psalmów (47, 93, 96, 97, 98, 99), które w sposób szczególny wielbią królewską godność Jahwe²⁷⁷. Psalmy te ze względu na aklamację Jahwe mālāk określa się nazwą: „Psalm o królowaniu Jahwe”.

Psalm 47, któremu H.J.Kraus nadaje tytuł: „Radość z powodu triumfującego wjazdu Jahwe”²⁷⁸ powstał tuż przed niewolą, podczas jej trwania albo też zaraz po powrocie z niewoli, gdy w odbudowanej świątyni Zorobabela Izraelici oddawali cześć Bogu jako jednemu władcy nie tylko Izraela, ale całego

²⁷⁴ W QPs^a psalm 150 posiada jeszcze dodatek w postaci niekanonicznego psalmu: Hymn na cześć Boga Stwórcy.

²⁷⁵ Por. C. Westermann, hll pi. loben, art. cyt., k. 499.

²⁷⁶ L. Jacquet w swym tłumaczeniu na końcu utworu umieszcza trzykrotne Alleluja jako wyraz intensywnej radości (III, s. 751.758).

²⁷⁷ Por. H. Gunkel, *Einleitung...*, s. 94-116; T. Ballarini, dz. cyt., s. 247-248.

²⁷⁸ Por. H.J. Kraus, *Psalmen...*, I, s. 502.

świata²⁷⁹. Psalm ma strukturę hymniczną. Po wprowadzeniu (w. 1-3, w którym zawarte jest wezwanie do uwielbienia Króla-Jahwe, następuje osnowa (w. 3-6) zaczynająca się od partykuły kî. Następnie powtarza się wezwanie do wielbienia Jahwe (w. 7) oraz kolejne jego uzasadnienie (w. 8-10). Określona w tytule utworu pieśń (mizmôr) przypisana jest synom Koracha (wzmiankowanego w 1 Krn 9,19; 26,1.19 por. Rdz 36,5).

- w. 2: "Wszystkie narody klaskajcie w dłonie!
Wykrzykujcie (hārī^cû) Bogu²⁸⁰ radosnym (rinnāh) głosem,
w. 3: bo Jahwe, Najwyższy²⁸¹, straszliwy²⁸²,
jest Królem wielkim nad całą ziemią".

Po tytule (w.1) w w.2 następuje wezwanie skierowane do wszystkich narodów (kol-hā^cammîm), by „klaskały w dłonie” (tiq^cû-kāf), podobnie jak to się działo podczas koronacji Joasza (2 Krl 11,12) oraz obejmowaniu władzy przez innych królów jerozolimskich. Podobnie jak wówczas klaskaniu w dłonie towarzyszyło wołanie „niech żyje król”, tak i obecnie psalmista pragnie, by wszystkie narody wznosiły do Boga ów okrzyk radości. H.J. Kraus zwraca uwagę na to, że publiczne klaskanie w dłonie było w Izraelu przejawem radosnego uniesienia, entuzjazmu (por. Ps 98,8)²⁸³.

Werset 3 zawiera uzasadnienie wezwania do uwielbienia Boga: kî Jahwe ʿeljôn nôrā. Określenie Boga ʿeljôn („Najwyższy”) wskazuje na moc wszechmogącego Pana opiekującego się narodami²⁸⁴, zwłaszcza ludźmi pobożnymi²⁸⁵. W Ps 9,3 ʿeljôn jest źródłem osobistej radości: „Będę się weselił i radował (ʿesm^chāh w^ceʿešāh) w Tobie, będę opiewał imię Twe Najwyższy”. Drugie określenie Boga — nôrā’ („straszliwy”) — jest pojęciem wieloznacznym²⁸⁶. Pewne światło na znaczenie tego terminu rzuca wyrażenie melek gādōl (w. 3b), które u Semitów oznaczało naczelne i najwyższe bóstwo. Być może nastąpiło tu zlanie się izraelskiej idei jedynego Boga z pozaizraelską formą melek gādōl w celu przedstawienia rządów Jahwe nad światem. „Sformułowanie melek gādōl było zapożyczone z tradycji jebuzyckiej. Wpłynęła na to nie tylko sytuacja polityczna, ale i religijna”²⁸⁷. Terminy ʿeljôn i melek gādōl mieszczą w sobie treści o charakterze uniwersalnym; Jahwe jest królem nie tylko Izraela, ale także całej ziemi (kol-hā’āres). W tym kontekście przymiotnik nôrā’ staje się synonimem potęgi i mocy Bożej²⁸⁸. Określenie Najwyższego słowem „straszliwy” wskazuje na postawę człowieka nie tyle przerażonego mocą i transcendencją Boga, ale

²⁷⁹ Por. S. Łach, *Królestwo Boże w Psalmach*, w: KBPS, s. 67; J.W. Rosłon, III, s. 16.

²⁸⁰ W niektórych rękopisach imię Boże zostało opuszczone.

²⁸¹ W TM: ʿeljôn. LXX i Vg: altissimus. L. Jacquet tłumaczy: „Très-Haut” (II, s. 80.84); A. Deissler: „der Höchste” (dz. cyt., s. 192).

²⁸² W TM: nôrā’. W niektórych rękopisach Syr na początku słowa został umieszczony spójnik.

²⁸³ Por. H.J. Kraus, I, s. 504.

²⁸⁴ Por. Ps 21,8; 46,5; 57,3; 83,19; 87,5; 97,9.

²⁸⁵ Por. Ps 57,3; 91,1.9.

²⁸⁶ Por. W. Kowalewski, Jahwe ’el - nôrā’ w świetle psalmów, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, dz. cyt., s. 109-112.

²⁸⁷ Cyt. W. Kowalewski, tamże, s. 117.

²⁸⁸ Por. S. Łach, *Psalmy podstawą nowotestamentalnej nauki o bojaźni Bożej*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny* (red. J. Szlega, Lublin 1984), s. 147.

szukającego u tak potężnego Władcy schronienia i pokładającego w Nim ufność i wiarę. W Ps 66,5 ów atrybut Boży (nôrâ') jest motywem uwielbienia i radości (por. w.1.3-4.6). Podobnie w Ps 68,36 nôrâ' przynosi sprawiedliwym (šaddîqîm) radość, wesele i szczęście (w.4).

- w. 6: "Wstąpił Bóg²⁸⁹ wśród radosnych okrzyków (bitrû^câh), Jahwe przy dźwięku trąby.
- w. 7: Śpiewajcie Bogu²⁹⁰, śpiewajcie²⁹¹, śpiewajcie Królowi naszemu, śpiewajcie²⁹².
- w. 8: Gdyż Bóg jest Królem²⁹³ całej ziemi, zaśpiewajcie pouczającą pieśń".

Wersety 6-8, które traktują o wstąpieniu Jahwe na tron (por. w. 9), już od dawna są przedmiotem naukowych sporów i dociekań. Punktem wyjścia do dyskusji był problem szerszy - ustalenie środowiska psalmów o królowaniu Jahwe²⁹⁴. I tak H. Gunkel utrzymywał, że większość psalmów, zwłaszcza psalmy królewskie powstały w kulcie. Śladem tego byłby okrzyk na cześć Boga: „Jahwe mālāk” (Ps 93,1; 96,10;99,1 por. Ps 47,8.9), co niemiecki biblista tłumaczy za pomocą zwrotu: „Jahwe stał się królem”²⁹⁵. Z. Mowinckel, uczeń Gunkela, próbował wykazać, że od najdawniejszych czasów istniało w Izraelu święto Nowego Roku, które na podobieństwo analogicznego babilońskiego święta Akitu było poświęcone obchodom wstąpienia Jahwe na tron²⁹⁶. Tak jak Babilończycy podczas Akitu mieli święcić zwycięstwo Marduka nad chaosem, tak też Izraelici mieli święcić triumf Boga Jahwe nad oceanem pierwotnym i różnymi wrogami swego narodu. W tym też celu wśród uroczystej procesji miałby Jahwe wstępować na Syjon, aby stąd ogłaszać swe prawa i wyroki. Reprezentanci późnego odłamu kultycznej interpretacji Psalmów, Myth and Ritual School z S.H. Hooke na czele, starali się dowieść, że Jahwe przez pośrednictwo swego następcy z rodu Dawida co roku obejmował swój tron. Tak więc gdy autor Ps 47 mówi, że Bóg siedzi na swym świętym tronie ma to oznaczać, że król z rodu Dawida usiadł „po prawicy Jahwe na tronie Bożym”²⁹⁷. Z kolei A. Weiser uważa, że większość psalmów, w tym również Ps 47, ma swe źródło dorocznym święcie Przymierza²⁹⁸. Święto to skupiało się wokół zbaw-

²⁸⁹ W TM: 'ēlohîm. Niektórzy egzegeci poprawiają na Jahwe; por. J. H. Kraus, I, s. 502; A. Deissler, dz. cyt., s. 192.

²⁹⁰ W TM: 'ēlohîm. Nieliczne rękopisy zawierają lekcję: lē'elohēnû.

²⁹¹ W TM: zamm^crû. Syp czyta bšwbh' („in splendore”).

²⁹² W TM: zamm^crû. Dwa rękopisy Syp opuszczają to wyrażenie.

²⁹³ W wielu rękopisach po słowie melek umieszczony został przyimek ^cal- („na”). BH proponuje czytać mālāk („zakrólował”). Lekcje TM, LXX, i Vlg nie budzą jednak wątpliwości, że chodzi tu o rzeczownik.

²⁹⁴ Por. M. Girard, *Les Psaumes. Analyse structurelles et interpretation (1-50)*, Paris 1984, s. 379-380.

²⁹⁵ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 202.

²⁹⁶ Por. S. Łach, *Psalmy biblijne w świetle współczesnej szkoły skandynawskiej*, w: *Studia Gnesnensia*, t. I, Gniezno 1975, s. 344; S. Łach, *Współczesne opinie o powstaniu Psalterza i próba ich oceny*, ZNK UL 18/2 (1975), s. 30.

²⁹⁷ Por. S. Łach, *Królestwo Boże w Psalmach...*, s. 65.

²⁹⁸ Por. A. Weiser, dz. cyt., s. 34-35.253-254.

czych dziejów Izraela, szczególnie związanych z przymierzem synajskim i wokół oczyszczenia kultu izraelskiego z elementów pogańskich²⁹⁹.

W ocenie powyższych opinii trzeba stwierdzić, że chociaż wiele psalmów ma charakter kultowy, to nie można ich ograniczać do jednego święta, jak to czynią Z. Mowinckel, A. Weiser czy też przedstawiciele szkoły skandynawskiej Myth and Ritual. Kult starożytnych Izraelitów był bogaty w uroczystości i obchody, a każda z tych uroczystości miała zapewne swe własne psalmy (por. Ps 24,1; 50,1-15; 81,2-6). Ponadto wyrażenie Jahwe mālāk nie należy rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu jak to czyni H. Gunkel. Słowa mālāk ma dwa znaczenia („być królem”, „zostać królem”) i w zależności od towarzyszących mu przyimków, zajmowanego miejsca w zdaniu itp., przybiera inne znaczenie³⁰⁰. Każdy psalm trzeba traktować indywidualnie, a nie ograniczać się do ogólnego stwierdzenia o przynależności do kultu.

Jest rzeczą znamioną, że autor Ps 47, gdy traktuje o poddaniu z woli Bożej narodów pod władzę Izraela używa formy imperfectum (jadbēr lub jibḥar), ale gdy mówi o wstąpieniu Jahwe na Syjon wśród radosnych okrzyków, stosuje perfectum (ʿālāh). Najprawdopodobniej ową różnorodnością form gramatycznych chciał on wyrazić myśl, że zbawcze czyny Boga w stosunku do Izraela nie ograniczają się do aktów jednorazowych, lecz powtarzają się. Królewska godność i władza Boga ma charakter trwały. Podobnie jak król po objęciu tronu sprawuje władzę królewską do końca życia, tak Jahwe po wstąpieniu na Syjon nie potrzebuje powtarzania co roku ceremonii koronacyjnych, by sprawować swe rządy. Czasownik ʿālāh („wstąpił”) nie oznacza więc, że chodzi tu o doroczne wstępowanie na tron, lecz jednorazowe objęcie władzy nad światem. Jest to obrazowe, poetyckie, przedstawienie prawdy o królewskiej godności Jahwe. „Cudowne wydarzenia w historii Izraela, uroczystości religijne, podczas których wielbiono królewską moc Jahwe, ufne oczekiwania rozszerzenia się królestwa Bożego na wszystkie narody (por. Iz 2) były konsekwencją tego, że Jahwe założył swą królewską stolicę na Syjonie”³⁰¹. Wspomnienie o wstąpieniu Jahwe na Syjon jest jedną z największych łask okazanych Izraelowi, co przynosi radość wyrażaną poprzez muzykę (trąby) i głośnie okrzyki (rw^c). Wyrazem radości jest również śpiew całej wspólnoty. Psalmista przywiązuje do niego dużą wagę; aż czterokrotnie w ramach jednego wiersza (w.7) powtarza się zwrot „śpiewajcie”. Werset 9 zawiera uzasadnienie radości. Należy cieszyć się i radować dlatego, że „Bóg jest Królem całej ziemi” (por. Ps 96,1; 100,1; Jr 10,7)³⁰². Świadomość władzy królewskiej, „dzielnego” i „potężnego” Jahwe (por. Ps 24,7), stanowi pobudkę do uwielbienia Boga w formie „pouczającej pieśni”³⁰³. Autor psalmu nie precyzuje bliżej na czym polega owe „pouczenie”. Zapewne

²⁹⁹ Por. S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 579; D.J. Mc Carthy-G.E. Mendenhall-R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento* (tłum. z niem. *Der Gottesbund im Alten Testament*), Roma 1972, s. 72-73.

³⁰⁰ W znaczeniu pierwszym, tj. „być królem” słowo mālāk łączy się zwykle z przyimkami: al, b^e lub l^e (por. Sdz 4,2; 2 Sm 16,8; 1 Krl 14,20). W znaczeniu drugim, tj. „zostać królem” słowo mālāk występuje przed rzeczownikiem (por. 1 Krl 1,11; 2 Sm 16,8). W tym też znaczeniu łączy się zwykle ze wzmianką o trąbach, które towarzyszyły uroczystościom koronacyjnym (por. 1 Krl 1,11; 2 Sm 15,10).

³⁰¹ Cyt. S. Łach, *Królestwo Boże w Psalmach...*, s. 69.

³⁰² Por. jeszcze Mi 1,14; Za 14,9; Ps 10,16; 29,10; 48,3; 99,4.

³⁰³ Zastosowany w w.9 rzeczownik maškīl ma zabarwienie mądrościowe; pochodzi od czasownika sākal (być roztropnym, mądrym, działać mądrze). Por. jeszcze Ps 32,1; 42,1; 44,1).

chodzi o rozpamiętywanie historiozbawczych faktów w kontekście tytułu królewskiego Boga (por. w. 4-5; 9-10). Psalm 47, a szczególnie wiersze 6-8, mają swój odpowiednik w psalmie dydaktycznym 95,1-3: „Pójdźcie, radośnie śpiewajmy (n^erann^enāh) Jahwe, wznosmy okrzyki radosne (nārī^cāh) na cześć Skały naszego zbawienia. Pójdźmy przed oblicze jego z dziękczynieniem, radośnie śpiewajmy (nārī^{ac}) Mu pieśni. Gdyż wielkim Bogiem jest Jahwe i wielkim Królem ponad wszystkimi bogami”.

Psalm 96, któremu A. Lancellotti nadaje tytuł: „Radosne oczekiwanie Jahwe, Króla i Sędziego całej ziemi” pod względem formy literackiej jest utworem niejednolitym, o różnej liczbie akcentowanych zgłosek i stychów (w ramach jednego wiersza)³⁰⁴. Zależność od Iz II i III może dowodzić, iż hymn powstał po niewoli (około w.V przed Chrystusem), kiedy m.in. znana była idea o uniwersalnym królestwie Jahwe³⁰⁵. W strukturze wewnętrznej psalmu można wyróżnić dwa wprowadzenia hymniczne zawierające nakaz wychwalania Jahwe (w. 1-3; 7-13)³⁰⁶. W znacznej części utworu zachodzi tematyczny paralelizm (por. w. 6.8-9.13). Hymn wyróżnia się ponadto szeregiem innych zjawisk literackich³⁰⁷.

- w. 11: „Niech cieszy się (jiśm^eḥû) niebo
i raduje (w^etagēl) ziemia,
niech szumi morze i co je napelnia.
w. 12: Niech się weselą (ja^cāloz)³⁰⁸ pola³⁰⁹
i wszystko co jest na nich;
niech się także radują (j^erann^enû)
wszystkie drzewa leśne³¹⁰,
w. 13: przed obliczem³¹¹ Jahwe, bo³¹² nadchodzi,
bo nadchodzi, aby sądzić ziemię³¹³.
On będzie sądził świat sprawiedliwie,
narody według swej wierności”.

Wiersze 11-13 w sposób poetycki rozwijają treść w. 10: Jahwe jest królem wszystkich narodów oraz „całej ziemi”; jest Stwórcą i Sędzią świata. Psalmista ukazuje najpierw radość przyrody w obliczu zbliżającej się teofanii eschatologicznej (w. 11-12), by następnie zapowiedzieć sąd Jahwe (w. 13).

W w. 11 wyrażenie „niebo i ziemia” w przerośnym języku Izraela oznacza wszechświat³¹⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że dla Izraelity świat nie był

³⁰⁴ Por. A. Lancellotti, III, s. 47.

³⁰⁵ Por. A. Deissler, dz. cyt., s. 378.

³⁰⁶ Por. A. Strus, *Topos „la joie de la nature” dans les psaumes*, Roma 1970, s. 14. W strukturze treściowej E. Beaucamp (II, s. 124-125) wyróżnia trzy strofy: „pieśń nowa” (w. 1-6), „hold narodów” (w. 7-10), „sąd końcowy” (w. 11-13).

³⁰⁷ Por. J. Aletti-J. Troublat, dz. cyt., s. 52.88.107-108.

³⁰⁸ W tekście paralelnym I Krn 16,32: ja^cālos. Sens lekcji jest ten sam.

³⁰⁹ W TM: šādaj. Nieliczne rękopisy oraz I Krn 16,32 zawierają liczbę pojedynczą: haššādeh.

³¹⁰ W TM: jā^car. Niektóre rękopisy opuszczają to słowo.

³¹¹ W TM: lipnē. BHS w nawiązaniu do I Krn 16,33 proponuje czytać millipnē.

³¹² W TM: ki bā'. W tekście paralelnym I Krn 16,33: ki bā'.

³¹³ W TM: hā'āreš. w I Krn 16,33: et hā'āreš.

³¹⁴ Por. G. von Rad, dz. cyt., s. 128.

konstrukcją statyczną, która jak np. grecki kosmos rządzi się własnymi prawami. Świat w wyobrażeniu autorów biblijnych tworzył układ dynamiczny w którym harmonia i porządek zjawisk na „niebie i ziemi” pozostają w ścisłym związku z Jahwe. Bóg jest panem nieba i ziemi, Jemu zawdzięczają one swoją egzystencję (por. Ps 65 i 69). Wszystko co dzieje się na ziemi i w niebie jest Jego dziełem³¹⁵. Cały świat stworzony przez Boga ma udział w radości, która przejawia się w sposób głośny, zewnętrzny. Dowodem „wokalnego” charakteru radości jest wyraźnie jir^cam hajjom („niech szumi morze”), które występuje w paralelizmie z wyrażeniem jiśm^chû haššāmajim („niech cieszy się niebo”). Werset 11 ma swe odniesienie do Iz 44,23; 49,13; Ps 98,7 a szczególnie do 1 Krn 16,31-32: „Niech cieszy się (jiśm^chû) niebo i raduje (w^ctagēl) ziemia, mówcie wśród pogan: „Jahwe jest królem. Niech szumi morze i co je napelnia...”³¹⁶.

W miejsce ogólnego obrazu wszechświata, w w. 12 pojawia się obraz bardziej konkretny, szczegółowy — „radosnej” ziemi. Psalmista przybliżył widnokrąg (pola, drzewa leśne) i przy pomocy środków artystycznych (m.in. efektów wizualnych) ukazuje „rozradowane” kręgi przyrody³¹⁷. Podobny sposób ekspresji ma miejsce u Iz 55,12 oraz w Ps 98,8. W wierszach 11-12 występują aż cztery terminy na określenie radości (šmḥ, gjl, ^clz, rnn), które względem siebie tworząc synonimy potęgują uczucie szczęścia i wesela.

W w. 13 zawarte jest uzasadnienie radości. należy cieszyć się dlatego, iż Jahwe nadchodzi, aby sądzić ziemię. Sąd Jahwe zgodnie z zapowiedziami Iz 40,10; 59,19-20; 60,1; 62,11 jest wyrazem królowania Bożego w czasach ostatecznych. U kresu dziejów nastanie nowe niebo i nowa ziemia (por. Ap 21,1), oraz nowe Jeruzalem „co z nieba zstępuje” (Ap 3,12). Wtedy to zostanie zawarte przymierze Boga z ludźmi i obejmie nie tylko Izrael, ale wszystkie narody, które doświadczają Jego rządów według š^cdāqāh i 'ēmūnāh. Sąd Boży i pełna sprawiedliwość w czasach eschatologicznych w innych tekstach Biblii zdaje się być również powodem radości i wesela³¹⁸.

W oparciu o egzegezę psalmów o królowaniu Jahwe można stwierdzić, podobnie jak przy hymnach właściwych, różnorodność wątków radości. Główną pobudką do radosnego wychwalania Jahwe jest osoba Króla, który jest Władcą i Sędzią wszechświata. Także przyroda na sposób ludzki, wśród radości i wesela, sławi swego Pana. Antropopatyczne traktowanie przyrody przez autorów biblijnych ma na celu podkreślenie wielkości Stwórcy, któremu całe stworzenie oddaje cześć i chwałę.

2. Pieśni o Syjonie

Do Pieśni o syjonie należy zaliczyć za H. Gunkelem i większością współczesnych biblistów³¹⁹ następujące hymny Psalterza: 46, 48, 76, 84, 87, 122.

³¹⁵ Por. H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, s. 109.

³¹⁶ Autor Księgi Kronik przy redagowaniu swego dzieła zapewne wykorzystał tekst Ps 96,11-13; por. M. Dahood, II, s. 357-358.

³¹⁷ A. Strus (dz. cyt., s. 14-15) dostrzega ruch „dośrodkowy” i „ustępujący”, jaki zachodzi przy zmianie obrazu „radosnej” natury w w. 11-12, oraz wskazuje na inne zjawiska literackie.

³¹⁸ Por. Iz 1,24; 35,4-6; 54,1; 65,13-14.17-18; Ps 75,10-11.

³¹⁹ Por. S. Łach, *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie*, w: *Studia Warmińskie*, XII (1975), s. 397.

Istotną cechą tych psalmów jest pochwała Syjonu, stolicy królestwa Dawidowego i miejsca Arki Przymierza, największej świętości Izraela³²⁰.

Ufnościowy psalm 46 sławiący Boga Jahwe, którego mieszkaniem jest Syjon, oprócz elementów lamentacyjnych zawiera w swej treści także przejawy chwały i radości. Budowa utworu nie jest klasyczna; brak jest np. wprowadzenia oraz partykuły kî, od której zwykle rozpoczyna się osnowa hymnu³²¹. Uczeni wypowiadają różne poglądy co do czasu i środowiska powstania psalmu. Jedni uważają go za utwór bardzo stary sięgający czasów Dawida³²², inni opowiadają się za okresem niewoli babilońskiej³²³. Jeszcze inni usiłują uzasadnić, że powstał za życia Aleksandra Wielkiego lub jego następców³²⁴. Hipotetycznie można przyjąć, że hymn powstał w Jerozolimie w środowisku kultowym przed niewolą, po roku 701, kiedy to Syjon za sprawą Boga opierał się wrogom (w. 9-10), cieszył się odbudowaną świątynią (w. 5) i oczekiwał dopełnienia obietnic przymierza (Boga Jakuba — w. 8.12) w czasach ostatecznych³²⁵. L. Alonso-Schökel w oparciu o formy gramatyczne i słownictwo dzieli Ps 46 na trzy strofy: w. 1-4 (Jahwe obrońcą narodu), w. 5-8 (pochwała Syjonu), w. 9-12 (triumf Boży)³²⁶.

w. 5: „Rzeka, jej odnogi³²⁷, rozweselają (j^csamm^chû)³²⁸ miasto Boże, uświęcony³²⁹ przybytek³³⁰ Najwyższego.

w. 6: Bóg jest w jego wnętrzu,
więc się nie zachwieje,
Bóg wspomże go³³¹ o brzasku dnia”.

W w. 5 autor psalmu ukazuje spokojną wodę niosącą miastu Bożemu — Jerozolimie bezpieczeństwo i radość. Wodą tą jest rzeka i jej odnogi (w. 5a).

³²⁰ Por. S. Lach, tamże, s. 396.

³²¹ Między innymi na tej podstawie niektórzy egzegeci (np. M. Dahood, A. Deissler) twierdzą, że psalm ten należy zaliczyć do gatunku lamentacji. Większość jednak uczonych na czele z H. Gunkelem, G. Castellino i L. Sabourin słusznie uważa, że Ps 46 jest hymnem; ma on charakter triumfalny, co jest cechą każdego hymnu. Por. A. Gonzales, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1966, s. 30.

³²² Por. O. Eissfeld, *Psalm 46*, w: *Kleine Schriften*, IV, Tübingen 1968, s. 8-11.

³²³ Por. L. Krinetzki, *Der anthologische Stil des 46 Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage*, MThz 12(1961), s. 71.

³²⁴ Por. B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1922, s. 192-194.

³²⁵ Por. H. Schmidt, *Die Psalmen*, Handbuch zum AT I/15(1934), s. 88; H.J. Kraus, I, s. 496-497.

³²⁶ Por. L. Alonso-Schökel, *Treinta Salmos...*, dz. cyt., s. 416. Podobnie dokonuje podziału A. Lancellotti, E. Beaucamp, A. Deissler i J. Kraus. Nieliczni tylko ze względu na refren (w. 8.12) oraz znaczenie symboliczne obrazów-figur poetyckich poszczególnych wierszy, dzielą Ps 46 na dwie części: w.1-7; 8-12; por. G. Ravasi, I, s. 828-829.

³²⁷ W TM: p^clāgāw; BH proponuje czytać gallāw (jej źródła).

³²⁸ J. Bauer w oparciu o spokrewnione w języku akkadyjskim słowo šamāhu (rosnąc, kwitnąc, pomnażać) proponuje tłumaczyć: „efflorescere facit”; por. J. Bauer, *Ad Deum qui laetificat iuventutem meam* (Ps 43,4; 46,5; 89,43); Thren 2,17; Prv 10,28; 19,9), VD (1962), s. 186.

³²⁹ W TM: q^cdoš — święty; Syp: qādoš. BH i BHS za LXX-ą proponują czytać qiddēš (uświęcił). TM ma jednak pierwszeństwo przed tłumaczeniami.

³³⁰ W TM: mišk^cnē (mieszkania, przybytki). Wydaje się, że za LXX-ą i Syp należy tłumaczyć w liczbie pojedynczej, tj. „przybytek”.

³³¹ W TM: ja^cezrehā. Orygenes przyjmuje lekcję w^{ec}ezrah („i wspomże je”). W kodeksie Leningradzkim zamiast tego wyrażenia zostało umieszczone imię Jahwe.

Rzeka określona została terminem *nāhār*, co oznacza wodę bieżącą, strumień lub prąd rzeczny (por. Ps 66,6; 78,16; 80,12). Z rzeką łączą się odnogi, kanały, w które był bogaty zwłaszcza Babilon, posiadający w obrębie swych murów liczne rozgałęzienia Eufratu³³². Istnieje problem ustalenia lokalizacji wspomnianej rzeki i jej rozgałęzień. Z topografii Jerozolimy wiadomo bowiem, że miasto to było ubogie w wodę. Mało prawdopodobnym jest, iż źródło Gichon w dolinie Jordanu oznaczało rzekę, kanał zaś Ezechiasza, wiodący od górnego Gichonu do miasta Dawidowego (por. 2 Krn 32,30), jej odnogi. H. Gunkel usiłuje rozwiązać tę trudność na drodze interpretacji eschatologicznej³³³. Zdaniem jego w. 5 należy rozpatrywać w kontekście tekstów prorockich, traktujących o wodzie, źródle i potokach przyszłego Jeruzalem (Ez 41,1-11; Iz 33,20-21; 54,11-15)³³⁴. H.J. Kraus łączy natomiast problem wody w w. 5 z przedizraelskimi tradycjami kultowymi, zwłaszcza w Ugarit; z tradycją o górze i Bogu siedzącym nad źródłami dwóch rzek, w środku głębokich źródeł³³⁵. Izraelici mieliby wykorzystać starokananejskie opowiadania i akomodować do swej teologii. H. Junker wydaje się być jednak najbliższy prawdy, gdy wypowiedź o rzece i jej odnogach traktuje jako metaforę poetycką, która miała podkreślać różnicę jaka istnieje między bezbożnym i pełnym niepokoju Babilonem (por. w. 3-4), a spokojnym, pełnym radości Syjonem³³⁶.

Inny problem to, jak rozumieć w w. 5 wyrażenie o rzekach i jej odnogach, które rozweselają przybytek Najwyższego³³⁷; jaki jest realny podmiot i przedmiot radości. Wydaje się, iż uwzględniając paralelizm zachodzący między wyrażeniem „miasto Boże” a „przybytek Najwyższego” należy przyjąć, że realnym, faktycznym, podmiotem radości jest Jerozolima (jej mieszkańcy), która cieszy się z obecności Boga na Syjonie. Jahwe uświęcił mieszkanie zbudowane dla Niego przez Salomona na górze świętej (por. 1 Krl 9,3). Widomym znakiem uświęcenia był słup obłoku (por. 1 Krl 8,10-13). Jednocześnie Izrael uświadomił sobie, że mieszkanie Boga znajduje się w niebie (Ps 2,4; 103,19; 115,3). Świątynia ziemską stanowi tylko niedoskonałą „kopię” niebiańskiej (por. Wj 25,40).

Werset 6 kontynuuje myśl w. 5 o obecności Boga na Syjonie i zawiera dalszy motyw radości: Jahwe wspomaga miasto Jerozolimę, sprawi, że „się nie zachwieje”. Szczególnej pomocy udziela Najwyższy swemu miastu „o brzasku dnia” (*lifnôt boqer*). W kontekście militarnym omawianego psalmu (w. 2.7.8.10.12) wyrażenie to może określać moment interwencji Bożej w czasie szturmowania nieprzyjaciół³³⁸. Niektórzy sądzą, że psalmista miał tu na uwadze najazd Sennacheryba w 701 roku (por. Iz 36-37)³³⁹. Wydaje się jednak, że autor hymnu chciał wyrazić pogląd: Jak niegdyś Bóg z nadejściem poranka

³³² Por. H. Junker, *Der Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreuen* (Ps 46,5), Bib 43(1962), s. 200.

³³³ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen...*, s. 199-200.

³³⁴ Por. jeszcze Jl 4,18; Za 14,8; Ap 22,1-2.

³³⁵ Por. H.J. Kraus, *Psalmen*, 1, dz. cyt., s. 343.

³³⁶ Por. H. Junker, art. cyt., s. 201.

³³⁷ Określenie Boga: *ĕljôn* — Najwyższy — jest bardzo stare (por. Rdz 14,18) i może przemawiać za wczesną datą powstania psalmu.

³³⁸ Por. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes am Morgen*, w: *Alttestamentliche Studien* (Fs. F. Nötscher), Bonn 1950, s. 281-288.

³³⁹ Por. G. Ravasi, I, s. 824; A. Deissler, dz. cyt., s. 189.

obronił swój lud przed Egipcjanami (Wj 14,17), tak i w czasach ostatecznych, gdy dojdzie do walki (por. Ap 20,7-15), ocali go.

Hymnem ku czci Jahwe, w którym występują terminy chwały i radości, jest psalm 84. Treść, forma oraz główny wątek utworu, jakim jest wysławianie świątyni na Syjonie, decyduje o zaliczeniu Ps 84 do „Pieśni o Syjonie”³⁴⁰. Przyjmuje się niemal powszechnie, powołując się na w. 10 zawierający modlitwę za króla (pomazańca), że psalm pochodzi sprzed niewoli³⁴¹. W oparciu o powtarzający się zwrot Jahwe šēbā’ot („Jahwe Zastępów” — w.4.9.13) pod względem formalnym można podzielić hamn na trzy strofy: w.1-4; 5-9; 10-13. pod względem treści Ps 84 stanowi jedność tematyczną³⁴².

w. 3: „Dusza moja tęskni i omdlewa z tęsknoty³⁴³
do przedsionków Twoich, Jahwe.
Moje serce i ciało moje
radośnie wołają (j^erann^enû)
do Boga żywego”³⁴⁴.

Psalmista w roli pielgrzyma przybywającego do świątyni jerozolimskiej (por. w.6-7.11) wyraża swą wielką tęsknotę do „przedsionków (ḥašrôt) Jahwe” (por. Iz 1,12; Za 3,7; Ps 65,5). Uczucie tęsknoty pobożnego pątnika za świątynią i Tym, który w niej mieszka (por. Ps 46,5-6) przechodzi w radość, że już wkrótce będzie rozmawiał z Bogiem. Terminy antropologiczne „serce i ciało” (w. 3b) ujmowane łącznie (libbî ûb^ešārî) w sposób ogólny oznaczają całego człowieka; w sposób zaś szczegółowy, rozumiane rozłącznie, jego sferę cielesną i duchową (zewnątrzną i wewnętrzną)³⁴⁵. Należy jednak zaznaczyć, że Semici w odróżnieniu od Greków nie dzielą człowieka na ciało i duszę. Człowiek stanowi jedność w swym osobowym bycie³⁴⁶. Serce i ciało radośnie wołają (rnn) do Boga Jahwe, który w odróżnieniu od bóstw martwych (por. Mdr 13-15) jest Bogiem żywym (‘ēl-ḥaj — por. Ps 42,3). Jahwe jest jednocześnie źródłem życia i radości (por. Ps 36,10; 85,7). Stąd też autor Ps 16 może powiedzieć: „Mam zawsze Jahwe przed sobą... dlatego weseli się (šmḥ) serce moje i raduje się (gjl) moja dusza...” (w. 8-9).

w. 5: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim,
nieustannie³⁴⁷ Cię wychwalają (j^ehallûkā)”.

³⁴⁰ Niektórzy egzegeci (np. M. Dadood, A. Deissler) utrzymują, że Ps 84 jest utworem o mieszanym gatunku literackim, obejmującym elementy „Pieśni pielgrzymów” i „Pieśni o Syjonie”. H.J. Kraus (dz. cyt., s. 582) dopatruje się w w. 3 fragmentu lamentacji indywidualnej; E. Beaucamp (II, s. 63) jest temu przeciwny. Egzegezę Ps 48 (gdzie jawią się również motywy uwielbienia Boga) czytelnik znajdzie w: A. Olów, dz. cyt., s. 177-182.

³⁴¹ Por. M. Dadood, II, s. 279.

³⁴² Por. A. Weiser, dz. cyt., s. 385-386.

³⁴³ W TM: w^egam-kaltāh; LXX, Syj i Hier opuszczają słowo gam („nawet”, „ponadto”).

³⁴⁴ W TM: ḥāj. BH proponuje czytać ḥajjāj.

³⁴⁵ Por. H. W. Wolff, dz. cyt., s. 15.43-46.60-67.

³⁴⁶ Por. X. Léon-Dufour, *Dusza*, STB, s. 238.

³⁴⁷ W TM: ‘ōd. LXX tłumaczy: „na wieki wieków” (hebr. la^cādē^c ad).

Cały werset, podobnie jak trzy następne (w. 6-8), ma formę błogosławieństwa³⁴⁸. Szczęśliwi są ci co mieszkają w obrębie świątyni jerozolimskiej. Świątynia należy do Pana i stąd podobnie jak w Ps 23,6; 27,4 została nazwana Jego domem. Do świątyni mają dostęp wybrani, którzy z radością wysławiają Boga Jakuba (w. 9). Powstaje pytanie, kogo psalmista ma tu na myśli; kapłanów mieszkających przy domu Pańskim czy też šaddîqîm (sprawiedliwych), którzy mieli prawo przebywania w świątyni (por. Ps 15,1-5; 23,6; 27,4)³⁴⁹. Czasownik jāšab (w tekście ptc.pl.) — „siedzieć”, „przebywać”, „mieszkać” — dopuszcza obie możliwości. Wydaje się jednak, że chodzi tu o kapłanów stale (C^ôd) usługujących w świątyni (por. Ps 65,5; Ez 44,15-17). Wysławianie Boga z weselem i radością zgodnie z intencją autora psalmu ma trwać nieustannie, na wieki (por. Ps 106,48; 113,2; 146,2). Werset 5 ma swe odniesienie do Ps 34,2-3.

Hymn pochwalny, równocześnie jedna z pieśni pielgrzymów, psalm 122, ma charakter typowo radosny³⁵⁰. Chociaż w nagłówku utworu zostało umieszczone imię Dawid, liczne aramaizmy świadczą o powygnaniowym czasie powstania utworu³⁵¹. L. Alonso-Schökel zwraca uwagę na bogactwo środków poetyckich jakimi dysponował psalmista³⁵². W sposób wyrazisty widoczne jest zjawisko aliteracji, czyli powtarzania tego samego dźwięku w celu uzyskania efektów wokalnych³⁵³. Gdy chodzi o dobór słownictwa, widoczne są również celowo zamierzone powtórki; w stosunkowo krótkim psalmie powtarza się trzykrotnie słowo „Jeruzalem” (w. 2.3.6) i „dom” (w. 1.5.9), dwukrotnie słowo „trony” (w. 5) i „pokolenia” (w. 4). Na początku w. 8 i 9 występuje to samo wyrażenie „ze względu” (l^ema^can). Biorąc pod uwagę powyższe zjawiska literackie oraz uwzględniając miejsca w których występuje słowo Jeruzalem, psalm 122 można podzielić na trzy strofy:³⁵⁴ w. 1-2; 3-5; 6-9.

w. 1: „Pieśń wstępujących. Dawida³⁵⁵.”

Uradowałem się (šāmahti), gdy mi powiedziano:³⁵⁶

Pójdziemy do domu Jahwe.

w. 2: Już stoją nasze nogi³⁵⁷

w twych bramach³⁵⁸, Jeruzalem”.

³⁴⁸ Niektórzy bibliści wyrażenie 'ašrê tłumaczą: „błogosławieni”; por. A. Lancellotti, II, s. 288; L. Alonso-Schökel, *I Salmi*, dz. cyt., s. 130. Jednakże opracowania filologiczne wskazują na pierwsze, podstawowe znaczenie: „szczęśliwi”; por. L. Koehler-W. Baumgartner, dz. cyt., s. 98.

³⁴⁹ Por. jeszcze Ps 42,6.12; 63,6; 81,2-4; 89,16; 92,14; 134,1.

³⁵⁰ H. J. Kraus (*Psalmen*, 2, dz. cyt., s. 1015) nadaje mu tytuł: „*Freude und Bitte eines Pilgers*”. Do pieśni pielgrzymów (procesjonalnych) T. Ballarini (dz. cyt., s. 270) zalicza jeszcze Ps 84 i 95,1-7.

³⁵¹ Por. G. Ravasi, III, s. 537; A. Deissler, dz. cyt., s. 496.

³⁵² Por. L. Alonso-Schökel, *Treinta Salmos: Poesia y oracion*, dz. cyt., s. 354-357.

³⁵³ Np. w w.4 cztery razy powtórzona jest spółgłoska š i l. Por. J. W. Roslon, II, s. 377.

³⁵⁴ Szerzej na temat struktury, zjawisk literackich i teologii Ps 122 por. L. Alonso-Schökel-A. Strus, *Salmo 122 — Canto al nombre de Jerusalén*, Bib 61(1980), s. 234-250.

³⁵⁵ W TM: l^edāwid. Hier, T oraz niektóre rękopisy LXX-y opuszczają to słowo.

³⁵⁶ W TM: b^eom^erim. BH proponuje czytać: b^eām^erām.

³⁵⁷ W TM: ragl^enū. Targ i Syp czytają: rglj.

³⁵⁸ W TM: biš^earajik. LXX zawiera lekcję: en tajs aulajs sü.

Psalmista w krótkich słowach opisuje początek i cel pielgrzymki. Zaczyna od wspomnienia radości jakiej doznał, gdy zaproponowano mu towarzyszenie w pielgrzymce do Jeruzalem. „Pielgrzymi z dalekich miejscowości łączyli się razem, aby im łatwiej było bronić się przed wrogami”³⁵⁹. Chociaż Prawo określało, że każdy człowiek winien w święta, trzy razy w roku, przybyć do świątyni (Wj 23,17 por. 34,23; Pwt 16,16), ale było to niemożliwe dla mieszkających daleko. Stąd czymś zrozumiałym jest uczucie szczęścia i radości, gdy pielgrzymka dochodziła do skutku. Wyrażenie „pójdziemy do domu Jahwe” wydaje się być formułą wypowiedzianą na początku każdej pielgrzymki (por. Iz 2,3). Wzmianka o Dawidzie (w. 1a) zapewne ma na celu przypomnienie, że właśnie Dawid uczynił Syjon centralnym miejscem, do którego zdążali pątnicy (por. 2 Sm 5-7), by uwielbiać imię Boga (w. 4). Wokół domu Jahwe, ziemskiej siedziby Pana wszechświata, gromadzi się lud wierny na wspólną modlitwę i ofiarę³⁶⁰.

W w. 2 autor psalmu przedstawia moment, gdy pielgrzymi wkroczyli do miasta Bożego i stanęli na bramach Jeruzalem (por. Ps 84,3.8). Słowo brama (šā'ar) może mieć dwojakie znaczenie: z jednej strony wskazuje na wnętrze miasta, z drugiej — stanowi element bezpieczeństwa i ochrony przed wrogiem (por. Ps 46,8; 87,2). G. Ravasi na podstawie „etymologii ludowej” stara się uzasadnić, że nazwa Jeruzalem oznaczała pierwotnie „miasto pokoju”. Podaje on przy tym szereg słów i wyrażeń, które będąc synonimami świętego miasta mieszczą w swej treści pokój (šālôm)³⁶¹. W Ps 9,15; 118,19 bramy Jeruzalem są miejscem dziękczynienia i radosnego wysławiania Boga. Psalm 122,1-2 ma liczne paralele w Nowym Testamencie (por. Łk 2,41; Dz 20,6; 24,11)³⁶².

WNIOSKI

Egzegeza wybranych tekstów Hymnów Psalterza dowiodła różnorodności motywów uwielbienia Boga.

W Hymnach właściwych psalmiści głoszą najczęściej pochwałę Boga jako Stwórcy i Zbawcy. Przy czym poszczególne psalmy w różnym stopniu akcentują te oba aspekty Bożego działania. Niekiedy ideą wiodącą a zarazem przyczyną radosnej pochwały jest motyw stworzenia, innym razem zbawienia, jeszcze innym razem stworzenie i zbawienie traktowane jest integralnie jako jeden akt osobowego Boga. Autorzy natchnieni w tej grupie psalmów w sposób szczególny wysławiają Boga za Jego wielkość, wierność i łaskawość względem Izraela.

W Psalmach o królowaniu Jahwe główną pobudką do radosnego wychwalania Boga jest osoba Króla, Władcy i Sędziego wszechświata. Oprócz człowieka, także przyroda wśród radości i wesela sławi swego Pana. Antropopatyczny sposób traktowania natury ma na celu podkreślenie wielkości Stwórcy, któremu całe stworzenie oddaje należną Mu cześć i chwałę.

³⁵⁹ Cyt. W. Borowski, dz. cyt., s. 397.

³⁶⁰ Por. jeszcze Ps 42-43; 48,8-10; 84.

³⁶¹ Por. G. Ravasi, III, s. 539-540.

³⁶² Por. jeszcze Hbr 2,10; 12,22; 13,14; 2 Kor 5,6; Ap 21,22-26.

W Pieśniach o Syjonie istotnym motywem uwielbienia Boga jest Jego obecność w murach Jeruzalem, zwłaszcza świątyni, Jego potęga i łaskawość względem narodu wybranego. W tego rodzaju psalmach Syjon, rozumiany szeroko, stanowi przedmiot chluby, synonim szczęścia i wesela.

Wszystkie wyróżnione motywacje uwielbienia Boga znalazły swe odbicie w liturgii Izraela. Analizowane teksty dowodzą, że udział wiernych w kulcie był żywy, nierzadko pełen uniesień i podziwu, jakiego doznaje człowiek w obecności Wszchemocnego.

Wysławianie Boga przez wszystkie ludy i narody, w różnym czasie i miejscu, jest zapoczątkowaniem hymnu wiecznej chwały (Ap 5,9; 14,3).

Motywacje uwielbienia Boga w Hymnach Psalterza, pogłębione nauką płynącą z Ewangelii, stanowią istotny element modlitwy chrześcijańskiej.

LE MOTIVAZIONI DELL'ADORAZIONE DI DIO NEI INNI DEL SALTERIO. ESEGESI DI SCELTI TESTI

SOMMARIO

L'articolo tratta di vari motivi della lode di Dio nel Libro dei Salmi, specialmente nei Inni.

Il motivo principale delle lodi di Israele è Dio che si rivela come Creatore, Provvidente e Salvatore. I vati israeliti cantano il potere, la maestà, la bellezza, la santità e la bontà di Yahweh, manifestatesi nella creazione, conservazione e governo dell'universo.

Ogni vita è dono di Dio, egli la può spezzare o rinnovare. Per queste meraviglie la gloria di Dio s'inalza da tutto il creato.

Alle magnificenze della creazione si aggiungono i prodigi operati da Dio a favore d'Israele. Le frequenti allusioni a Gerusalemme, al tempio, alle sue sacre festività indicano che l'origine di un gran quantità di salmi è legata al culto del tempio.

Anche l'attesa del futuro ispirò i canti di lode, nei quali, spesso, tutta la creazione si associa all'evocazione di personaggi ed eventi storici del popolo eletto e a tutte le nazioni viene rivolto l'invito a prender parte alle acclamazioni di giubilo. La lode di Dio nei Inni del Salterio è strettamente unita con gioia.