

Tadeusz Brzegowy

Jerozolimskie środowisko Psalterza

Collectanea Theologica 57/1, 15-40

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. TADEUSZ BRZEGOWY, TARNÓW

JEROZOLIMSKIE ŚRODOWISKO PSALTERZA

Cała tradycja hebrajska i chrześcijańska uważała niezmiennie Dawida za autora Psalterza. Tytuły 73 psalmów, zawierające wskazówkę „Dawidowy”, potwierdzają tę tradycję. Zarówno dane ksiąg historycznych o uzdolnieniach muzycznych i poetyckich Dawida (1 Sm 16, 23; 2 Sm 1, 17; 6, 5. 16; 23, 1; Am 6, 5), jak przypisanie Dawidowi przez Kronikarza organizacji służby śpiewaczej i muzycznej w Świątyni (1 Krn 25; Ne 12, 24. 36) każą poważnie traktować to zapatrywanie tradycji na autora Psalterza. Dziś jednak z całą pewnością wiemy, że Psalterz formował się na przestrzeni wielu wieków i posiadał licznych autorów. Już te wspomniane wyżej tytuły psalmów wymieniają poza Dawidem jeszcze synów Koracha, Asafa, Salomona czy Mojżesza jako autorów poszczególnych psalmów. Sytuacja jest taka, że przy dzisiejszym stanie badań krytycznych nie potrafimy z całą pewnością przypisać Dawidowi jako autorowi prawie żadnego z psalmów i większość z nich uważać musimy za utwory anonimowe. Wiadomo zaś, że znajomość autora oraz jego środowiska jest czymś niezwykle ważnym dla właściwego zrozumienia utworu, zwłaszcza starożytnego, tym bardziej poetyckiego. Czy można coś powiedzieć o tych licznych autorach psalmów? Otóż przy ogromnej rozpiętości czasowej, przy całej różnorodności temperamentu, stylu, formacji intelektualnej i religijnej, mają oni coś wspólnego: jakiś bliski związek z Jerozolimą, z jej Świątynią i kultem. Wydaje się dziś rzeczą pewną, że zdecydowana większość psalmów powstała w relacji ze Świątynią jerozolimską. Dlatego też koniecznie trzeba sobie zdać sprawę z klimatu religijnego, duchowego i politycznego, jaki panował w tym centrum życia religijnego i narodowego Izraela, jakim było sanktuarium Syjonu.

1. Jerozolimskie korzenie psalmów

Stary Testament nie przekazał nam jakiegось kompletnego rytuału hebrajskiego, choćby podobnego do babilońskiego święta Nowego Roku¹. Kodeksy rytualne w Pięcioksięgu, jak np. Kpł 1—7 czy Kpł 16, albo wreszcie Pwt 12, przedstawiają nam ten rytuał jako niemy. W przeciwieństwie jednak do tego obrazu kultu z Kodeksu Kapłańskiego mamy wyraźne świadectwa czy to tekstów hi-

¹ Por. H. Cazelles, *Nouvel An en Israel*, DB Suppl VI, kol. 619—645; C. J. Gadd, *Babylonian Myth and Ritual*, w: *Myth and Ritual*, wyd. S. H. Hook, Oxford 1933, 40—67; ANET, 331—334 (tłum. A. Sachs).

storycznych, czy prorockich przemawiające za tym, że czynności kultowe, ofiary szły w parze z „pieśniami”². Izajasz prorok mówi: „Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości, i radość serca, jak u tego, który idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na Górę Jahwe, ku Skale Izraela” (Iz 30, 29). Ten sam prorok mówi o świętach nowiu, szabatach, zwoływaniu świętych zebrań z modlitwami (Iz 1, 10 nn) zupełnie tak samo jak Amos 5, 21—23. Powygnañczy pisarz zwany Kronikarzem przypisuje wielką rolę personelowi śpiewaczemu w Świątyni i jego organizację przypisuje samemu Dawidowi³. Wśród repatriantów z niewoli babilońskiej ten sam Kronikarz wymienia śpiewaków z rodu Asafa (Ezd 24, 1 = Ne 7, 43). Rodzi się więc pytanie, co śpiewano w kulcie świątynnym, i dalej, czy Księga Psalmów nie jest tą oficjalną księgą modlitw i śpiewów świątynnych.

Psalterz pozwala odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Z psalmu 137 dowiadujemy się, że Babilończycy domagali się od wygnańców z Jerozolimy, by zaśpiewali coś z „pieśni Syjonu” (*šir sijjôn*). A więc istniał jakiś konkretny zbiór pieśni związanych ze Świątynią na Syjonie. Wymienieni przez Kronikarza jako głowy rodów śpiewaczych w Świątyni Asaf, Heman i Jedutun (1 Krn 25, 1) figurują w tytułach wielu psalmów. W tych samych tytułach, które słuszniej należy nazywać nagłówkami, czytamy pewne wskazówki o kultowym przeznaczeniu danego psalmu. Tak więc mamy pieśń na święto dedykacji Świątyni (Ps 30) czy pieśń na dzień szabatu (Ps 92). W Septuagincie tych psalmów związanym z poszczególnymi dniami tygodnia jest znacznie więcej: Ps 37 (TM 38) na szabat; Ps 23 (24) na pierwszy dzień tygodnia; Ps 47 (48) na drugi dzień; Ps 93 (94) na dzień czwarty i 92 (93) na szósty. Na brakujące dni trzeci i piąty Miszna⁴ przydzieli odpowiednio Ps 82 i 91, a Ps 30 (na dedykację) zostaje określony dokładniej na ostatni dzień Święta Namiotów⁵. W liturgii późnożydowskiej, zwłaszcza synagogalnej, to związanie poszczególnych psalmów ze świętami i obrzędami jest bardzo szczegółowe. W synagogach psalmy towarzyszyły czytaniu Pisma Świętego, a w liturgii wspólnoty z Qumran psalmy były już porozdzielane na poszczególne „godziny” modlitewne⁶. Wszystkie te wskazówki, choć stosunkowo późne, zasługują na baczną uwagę, tym bardziej że znajdują potwierdzenie w tekście samych psalmów.

Spora liczba psalmów zakłada procesję świąteczną i może być

² Np. Wj 32; Lb 10, 35nn; Pwt 33; 1 Sm 1, 4nn; Ne 12, 27nn.

³ 1 Krn 23—25; por. Syr 47, 8—10.

⁴ *Tamid*, VII, 2.

⁵ *Sopherim*, VIII, 1.

⁶ Zob. S. Potocki, *Psalmy modlitwa ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, red. W. Świerżawski, Kraków, 125—154; S. Szamota, *Życie liturgiczne w Qumran*, RBL 22 (1969) 134—144; O. Schilling, *I Salmi come lode di Israele a Dio*, w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bāri 1970, 444.

zrozumiała tylko w łączności z taką procesją, jej poszczególnymi scenami i czynnościami⁷. W innych psalmach mamy aluzje do określonych aktów kultowych, jak adoracja⁸, wypełnienie ślubów⁹, złożenie ofiary¹⁰, śpiewanie hymnów „w wielkim zgromadzeniu”¹¹, obchodzenie ołtarza¹², poddanie się aktowi oczyszczającemu (Ps 51, 9), otrzymywanie czy wypowiedzianie błogosławieństwa (Ps 134 i wiele innych). Psalmiści nie tylko się modlą, ale głośno wykrzykują swoją radość czy smutek. Wiele z nich zakłada dużą liczbę uczestników, a forma dialogowana zakłada udział na ministrów kultu i laików (psalmy litanijne jak 136). Poczesne miejsce w psalmach zajmują muzycy i śpiewacy (np. Ps 150), a czasem odzywa się prorok z wyrocznią (81, 6; 110, 1). Bardzo częste są aluzje do Świątyni, dni świątecznych, pielgrzymek do sanktuarium. Z tych danych wynika jasno, że Psalterz był używany w liturgii świątynnej¹³. Ale czy są to również wskazówki co do genezy psalmów?

Dla rozświetlenia tej kwestii nieocenione zasługi położył niemiecki egzegeta Hermann Gunkel, którego studia nad psalmami okazały się prawdziwie epokowe¹⁴. Gunkel skierował badania nad psalmami na tory „historii form”, uważając, że każdy utwór literacki ma być badany *formgeschichtlich*, tzn. zgodnie z historią literackiej formy, do której on przynależy. Jednostki literackie utkane z tego samego zasobu wyrazów, form, obrazów użytych dla wyrażenia pojęć i uczuć związanych z daną sytuacją życiową (*Sitz im Leben*) tworzą gatunek literacki. Używanie ustalonych wzorów dla wyrażenia tych samych myśli i podobnych sytuacji życiowych było czymś zupełnie naturalnym w środowisku starożytnego Hebrajczyka. Siła zwyczaju u ludzi starożytnych była o wiele większa niż dzisiaj, a w środowisku religijnym i w rytuale była ona jeszcze potężniejsza. Starożytny człowiek Wschodu był równocześnie człowiekiem szczepu i wspólnoty. Izraelita przeżywał swoją pobożność i modlił się jako członek ludu przymierza. Dlatego też środowisko wspólnotowe ma pierwszeństwo przed środowiskiem życiowym jednostki. W środowisku wspólnoty na pierwszy

⁷ Por. całe psalmy 24, 68, 118, 132, a ponadto krótkie wzmianki w Ps 7, 18; 22, 26; 50, 14; 56, 13; 61, 6—9; 65, 2; 66, 13n; 76, 12.

⁸ Ps 5, 8; 22, 8; 99, 5, 9; 132, 7; 138, 2 itd.

⁹ Ps 22, 26; 50, 14; 61, 9; 66, 13; 116, 14, 18.

¹⁰ Ps 27, 6; 54, 8; 66, 15; 96, 8; 116, 17.

¹¹ Ps 22, 23nn; 35, 18; 40, 11; 68, 27; 89, 6; 111, 1; 150, 1.

¹² Ps 25, 5; 43, 4.

¹³ E. Beaucamp, *Le Psautier*, w: DB Suppl IX, Paris 1973, kol. 132—136.

¹⁴ „In so far as the study of the Psalter has made any progress during the generation which has passed since the foundation of the Society for Old Testament, it is largely due to the influence of one man — Hermann Gunkel” pisał na ten temat w r. 1951 A. R. Johnson, *The Psalms*, w: *The Old Testament and the Modern Study*, wyd. H. H. Rowley, Oxford² 1967, 162.

plan wysuwa się życie kultowe. Dla H. Gunkela każdy psalm posiadał sobie właściwą funkcję, związaną z ceremoniami kultu świątynnego. Dla przykładu psalm dziękczynny został ułożony jako oprawa dla ofiary dziękczynnej. Dlatego taki psalm nie odzwierciedlał konkretnej indywidualnej sytuacji ani uczuć osobistych autora, lecz pozostawał do dyspozycji każdego, kto chciał składać ofiarę dziękczynną¹⁵.

Ten kierunek badań¹⁶ był kontynuowany przez wielu uczonych, wśród których pierwsze miejsce zajmuje S. Mowinckel¹⁷. W kulcie, naucza Mowinckel, aktualizuje się „fakt zbawczy” poprzez symboliczne i dramatyczne przedstawienie czynów Boga z przeszłości Izraela. Słowa przynależą od początku do czynności jako ich interpretacja i uzupełnienie. Właściwie wypowiedziane słowa sprowadzają błogosławieństwo lub przekleństwo, posiadają moc niejako sakramentalną. Najbardziej naturalną formą modlitwy kultowej był psalm, w którym rytmiczna forma dodawała słowom wyrazu i siły. Psalmi były rzeczywistymi pieśniami kultowymi ułożonymi i używanymi w liturgii świątynnej. Dlatego zobaczyć psalm we właściwej sytuacji kultowej, znaczy znaleźć klucz do jego rozumienia. Sprawa przedstawia się podobnie jak z chrześcijańskimi hymnami chrzcielnymi czy eucharystycznymi, które swe pełne znaczenie okazują jedynie w powiązaniu z rytami świętymi, do których pierwotnie przynależały¹⁸.

Teoria kultowa, choć bardzo oświeclająca powstanie i rozumienie Psalterza, musi jednak być stosowana z pewną ostrożnością. Nie można wyprowadzić większości kanonicznych psalmów ze święta Intronizacji Jahwe, jak chciał Mowinckel, ani nawet nie można ich sprowadzić do trzech wielkich świąt pielgrzymkowych Izraela. Bramy Świątyni były zawsze otwarte i czynności kultowe odbywały się i poza tymi świętami, a różne okazje życia publicznego i jednostkowego sprowadzały pobożnych do Świątyni, jak np. intronizacja nowego króla, rocznica tej intronizacji, wyruszenie na wojnę, dziękczynienie za powrót z wyprawy. Jahwe zawsze mógł być wzywany przez uciśnionego (1 Krl 8, 23—53), a niesłusznie

¹⁵ Poglądy te zostały zawarte w dwóch głównych dziełach: H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, oraz H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933. Omówienie tych poglądów można znaleźć np. w: L. Sabourin, *The Psalms Their Origin and Meaning*, New York 1974, 29—33.

¹⁶ Por. St. Łach, *Różne metody w egzegezie Psalmów*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, red. St. Łach — M. Filipiak, Lublin 1975, 61—76.

¹⁷ Jako zasadnicze dzieła tego uczonego należy wymienić: S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I—VI, Oslo 1921—1924; *The Psalms in Israel's Worship*, I—II, Oxford 1962.

¹⁸ *The Psalms in Israel's Worship*, I, 23.

oskarżony „w swojej godzinie” szukał schronienia w Świątyni¹⁹. Od czasów Jeremiasza obserwujemy proces uwalniania się od kultu świątynnego lamentacji indywidualnej i powstawania tzw. „duchowych pieśni”, w których pobożny wyrażał swoje osobiste przeżywanie Boga²⁰. I dlatego też należy ustalać ów związek z kultem dla poszczególnych gatunków, a nawet dla poszczególnych psalmów.

Do kręgu sanktuarium należy niewątpliwie tak podstawowa grupa psalmów, jaką są hymny²¹. Jak w kultach ludów sąsiednich, tak i w Izraelu hymny towarzyszyły ofiarom, rozbrzmiewały regularnie podczas świąt dorocznych²². Po wezwaniu wspólnoty do wychwalania Boga, korpus hymnu już to opisuje, już to opowiada o wielkości Boga, jaka się przejawia w teraźniejszości, w przeszłości, w stworzeniu świata i człowieka. Jeśli wcześniejsze hymny mogły powstać w łączności z różnymi sanktuariami, jak Hebron (2 Sm 15, 7), Szilo (1 Sm 1), Betel (1 Krl 12) czy Tabor (Pwt 33, 18n; por. Ps 89), to po reformie Jozjasza ich miejscem właściwym była Świątynia jerozolimska.

Najwyraźniej z kultem jerozolimskim są związane „pieśni Syjonu”²³, grupa hymnów opiewających Górę Syjon, mieszkanie Boga, Świątynię. Dochodzą tu również do głosu tematy pielgrzymkowe, jak tęsknota za Świątynią, radość i duma z przebywania w niej. Nieraz psalmy te wychwalają Syjon z okazji wspomnienia zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi (Ps 46; 48; 76). Inne podkreślają motyw protekcji Boga, która zapewni Jerozolimie religijny tryumf (Ps 84; 87; 122; 137). Z pieśniami Syjonu trzeba łączyć kolekcję „psalmów gradualnych” 120—134, gdzie rozbrzmiewa nieprzerwanie idea błogosławieństwa związanego ze Syjonem. Odzwierciedlają one chwałę miasta świętego sprzed niewoli i tchną spokojną ufnością. To w nich znajduje się wskazówka o przeznaczeniu na Święto Namiotów i wyraźna aluzja do pielgrzymki (Ps 122). W liturgii mają swoje źródło psalmy antyfonalne, do których w pierwszym rzędzie należą „psalmy allelujacyjne” 105—107; 111—118; 135—136; 146—150. Należący tutaj „Hallel” stanowi część liturgii wszystkich świąt²⁴. Najlepsze tło do wykonania tych psal-

¹⁹ K. Galling, *Psalmen I. Im AT*, w: RGG³, V, kol. 675.

²⁰ „Der Beter bedarf der Kulthandlung nicht mehr, um mit seinem Gott in Beziehung zu treten” — H. Gunkel — J. Begrich, *dz. cyt.*, 262. Por. A. Strus, *Jeremiasz prorok modlitwy za swój naród*, CT 52 (1982) z. 3, 35—56.

²¹ St. Łach, *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, RBL 30 (1977) 163—172; K. Galling, *art. cyt.*, kol. 676.

²² Am 5, 21nn; Iz 1, 10nn; 2 Krn 29, 25nn; Syr 50, 11nn.

²³ E. Lipiński, *Psaumes I. Formes et genres littéraires*, w: DB Suppl IX, kol. 23—32; E. Chmura, *’el besijôn — Jahwe na Syjonie Bogiem Izraela*, w: *Obraz Boga w Psalterzu*, red. St. Łach i in. (*Studia teologiczne*, t. 3), Lublin 1982, 129—141.

²⁴ J. Nelis, *Hallel*, w: Haag BL², kol. 657—658.

mów stanowią święta pielgrzymkowe czy święto dedykacji Świątyni, w każdym razie oficjalny kult²⁵.

Bardzo bliski związek ze Świątynią mają dalej „psalmy królewskie” (2; 45; 72; 89; 110; 132), których centralnym tematem jest panowanie potomków Dawidowych „ze Syjonu” (110, 2) oraz „psalmy królestwa Jahwe”, sławiące jego panowanie i ostateczny tryumf nad nieprzyjaciółmi, odniesiony właśnie w Jerozolimie (Ps 17; 93; 96—99).

Na specjalną uwagę zasługują zbiory lewickie psalmów, w tytułach przypisywane Asafowi, synom Koracha, Etanowi²⁶. Choć psalmy Asafa zdają się pochodzić z Północy²⁷, a Ps 45 wydaje się opisywać zaślubiny Achaba z Jeżabel²⁸, to jednak inne mają najwyraźniej Syjon w centrum swego zainteresowania²⁹. W psalmach tych dochodzą do głosu wątki narodowe, mądrościowe, historyczne (Ps 45, 2; 49, 2—9; 78, 1). Częste aluzje do funkcji kultowych psalmistów, pojawianie się wyroczni (Ps 81, 6; 85, 9) i tematu sądowego dowodzą, że mamy do czynienia z psalmami przywódców religijnych, ministrów kultowych Świątyni jerozolimskiej³⁰.

W tym miejscu staje się możliwe bliższe określenie twórców psalmów, tych kręgów jerozolimskiego środowiska, które bezpośrednio są związane z kompozycją i przekazywaniem poezji psalmicznej. Najpierw można negatywnie powiedzieć, że tymi twórcami nie byli kapłani. Związki z ofiarami są mimo wszystko w Psalterzu słabe, co więcej, znajdujemy tu podobnie jak u proroków krytykę ofiar krwawych, na korzyść duchowych ofiar. W Ps 51, 17n czytamy znamienne słowa: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał. Moją ofiarą, Boże, duch skruszony”³¹. W Psalterzu też nie pojawiają się instrumenty, zarezerwowane kapłanom, jak trąby i rogi³². Z drugiej strony prawodawstwo ofiarnicze (P) nigdy nie mówi o śpie-

²⁵ A. Deissler, *Psalmen*, w: LThK³ VIII, kol. 854.

²⁶ Psalmy Asafa: 50; 73—83; Synów Koracha 42—49; 84; 85; 87; Etana 89.

²⁷ R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York—London 1948, 653—655.

²⁸ E. Beaucamp, *Le Psautier*, kol. 145 z powołaniem się na H. Schmidta. Ale H.-J. Kraus, *Psalmen* I, 353, opowiada się za jerozolimskim pochodzeniem psalmu.

²⁹ Ps 46, 47, 48, 50, 76, 85, 87. Psalm 78 zdaje się być syntezą dwóch nurtów: północnego i południowego.

³⁰ M. J. Buss, *The Psalms of Asaph and Korah*, JBL 82 (1963) 382—392; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin 1966.

³¹ Por. Ps 40, 7—11; 69, 31n; 50, 8—15. P. van Imschoot, *Opfer*, w: Haag BL², kol. 1264—1269.

³² Trąba (*hasōsrāh*) jest wymieniona tylko raz w Ps 98, 6 i to w towarzystwie rogu (*šōfār*). Ten ostatni występuje jeszcze w Ps 47, 6; 81, 4 i 150, 3. Por. Z. Skulimowska, *Muzyka i instrumenty muzyczne*, w: *Archeologia Palestyny*, pod red. L. Stefaniaka, Poznań—Warszawa—Lublin 1973, 645

wach ofiarników. Wobec tego nasuwa się wniosek, że twórczością psalmiczną w Jerozolimie zajmowali się lewici. Po reformie deuteronomicznej ich szeregi w Świątyni jerozolimskiej bardzo się pomnożyły, a po niewoli funkcja lewity stawała się coraz bardziej funkcją śpiewaka³³. Obok jednak lewitów trzeba też tutaj widzieć proroków kultowych.

Kwestia statusu proroka kultowego w Izraelu jest daleka od rozstrzygnięcia³⁴. Wiadomo jednak, że u sąsiadów Izraela prorocтво istniało w sanktuariach, a u Arabów jak i Greków prorocтво szło w parze z poezją³⁵. Wiemy, że w starożytnym Izraelu jakieś proste kultowe śpiewanie wiązało się z prorocтwem, czego przykładami są Miriam (Wj 15, 21) i Debora (Sdz 5). Od czasów Samuela prorocy posługiwali się muzyką (1 Sm 10, 5nn). Stan prorocki jest nieraz wymieniany obok lewickiego, gdy chodzi o kondycję społeczną: obie grupy żyją w społeczności izraelskiej „na prawach gościa”. Dlatego też staje się zrozumiałe, że po niewoli prorocy zostali włączeni do grona lewitów czy śpiewaków świątynnych³⁶. W 1 Krn 25, 1—6 czytamy o członkach rodów muzycznych Asafa, Hemana i Jedutuna — o których jest wyraźnie powiedziane, że byli lewitami, w 2 Krn 5, 12 i 29, 12nn — że „prorokowali” posługując się harfami, psalterium i cymbałami. W wierszu 5 Heman jest nazwanym „widzącym” (*hōzeh*), podobnie jak Asaf w 2 Krn 29, 30 i Jedutun w 2 Krn 35, 15. Ponieważ w tekstach tych (1 Krn 25, 1—6) słowa „prorokować” i „śpiewać” występują zamiennie, S. Mowinckel przypuścił, że to prorocтwo jest pojmowane szerzej, obejmując również działalność natchnioną poetycką³⁷. Rzeczywiście psalmy, które mają w tytułach imiona Asafa, Hemana czy Jedutuna (= Etna), zawierają materiał, który możemy określić jako „prorocki” (przynajmniej pięć z tych psalmów: 50, 75, 76, 81, 82). Dowodzi to, że tradycja widziała w tych mężach proroków w ścisłym sensie³⁸.

2. Jerozolimskie dziedzictwo

W Hebronie Dawid został wybrany królem nad Judą, a więc nad państwem południowym. Do Hebronu przybyli też starsi

³³ Por. T. Brzegowy, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99 (1982) 429—442.

³⁴ Por. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967, 78—83; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, London 1967, 145—173.

³⁵ Por. L. Monloubou, *Prophète, qui es-tu?*, Paris 1968, 21—45; L. Stachowiak, *Prorocy — studzy słowa*, Katowice 1980, 9—29.

³⁶ Por. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome 1969, 186n.

³⁷ S. Mowinckel, *Psalmstudien*, III, 26.

³⁸ M. J. Myers, *I Chronicles. Introduction, Translation and Notes*, New York 1965, 172; A. Cody, *dz. cyt.*, s. 187, n. 32.

Izraela w sensie ścisłym, a więc grupy pokoleń północnych, skupionych wokół Efraima, i zaproponowali mu koronę. Dawid zawarł z nimi „przymierze” i został namaszczonej na króla również nad Izraelem (2 Sm 5, 1—3). Przymierze zawarto „przed Jahwe”, a więc najprawdopodobniej w sanktuarium Mamre³⁹. Oba te organizmy państwowe pielegnowały swoją prawną niezależność, choć nie stworzyły dla siebie państwa narodowego ani nie pozwoliły się scalić w jedno królestwo pod panowaniem Saula. Teraz osoba króla Dawida jest elementem łączącym dwa organizmy. Ale Dawid zdawał sobie sprawę, że jest to więz zbyt słaba i nietrwała. Wtedy to Dawid podjął bardzo śmiałą decyzję zdobycia Jerozolimy, by tym jednym aktem zyskać stolicę do przyjęcia przez oba zgrupowania pokoleń i wyeliminować kananejską zaporę, przedzielającą Południe od Północy narodu wybranego⁴⁰.

Dla dalszego statusu prawnopolitycznego Jerozolimy ważne jest, że Dawid zdobywa miasto-państwo jebużejskie z własnej inicjatywy i przy pomocy swoich najemnych żołnierzy⁴¹. Dawid zdecydował się na takie miasto, do którego ani Izrael, ani Juda nie mogły mieć żadnych pretensji. Zdobywszy to państwo-miasto, Dawid stawał się jego legalnym królem — i nie włączając go do żadnej z dwóch państwowości — razem z nimi wprowadził je do swego osobistego posiadania, co wyrażała nazwa „Miasto Dawida”. Teraz poważanie i szacunek, jakimi cieszyła się dynastia Dawidowa, wkrótce zostaje przeniesione na miasto królewskie. Wszystko wskazuje na to, że Dawid zdobywając Jerozolimę, nie zniszczył miasta. Tak więc w Jerozolimie pozostali jej dotychczasowi mieszkańcy, a Dawid sprowadził tu swoją rodzinę, urzędników, gwardię. Niebawem pobudował sobie pałac i wcielił do obwarowań niewielki obszar północnych przedmieść.

Na tej oto drodze doszło w Jerozolimie do bardzo bliskiej konfrontacji młodej jeszcze religii jahwistycznej z potężnym ośrodkiem starej kultury i religii kananejskiej.

Najstarsze świadectwa pisane o Jerozolimie pochodzą z początków drugiego tysiąclecia przed Chrystusem, kiedy to w Kanaanie

³⁹ Por. M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris 1970, 196n; W. Irwin, *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*, RB 72 (1965) 161—184.

⁴⁰ G. Fohrer, *Zion — Jerusalem im Alten Testament*, TWNT VII, 300; P. Lemaire, P. Baldi, *Atlas biblique. Histoire et géographie de la Bible*, Paris-Torino-Roma 1960, 122.

⁴¹ Zdobyć miasta dokonało się najprawdopodobniej przez zaskoczenie. Joab przeszedł do miasta przez tunel (hebr. *sinnôr*) wiodący od źródła Gihon do wnętrza miasta. Wykopaliska potwierdziły te szczegóły opisu biblijnego. Por. K. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, New York—Washington 1974, 98—100. Opis tego kanału na s. 84 i plansze na stronach następnym. Podobnie H. Vincent, *Jérusalem*, DB Suppl IV, kol. 909n; S. Herrmann, *Storia d'Israele. I tempi dell' Antico Testamento*, Brescia 1977, 212—214.

osiedlały się napływające z północy szczepy Amorejczyków. Faraonowie usiłowali zachować swą hegemonię w Palestynie i utrzymać drogi handlowe. Między książętami amorejskimi a dalekimi suwerenami w Egipcie dochodziło nieraz do spieć, czego świadectwem są odkryte niedawno „teksty ekssekuracyjne”⁴². Na glinianych wazach lub figurkach wypisywano formuły złorzeczące oraz imiona książąt i ich państewek, głównie azjatyckich, rzeczywistych lub potencjalnych wrogów Egiptu. Następnie naczynia te rozbijano, a figurki książąt skazanych na śmierć poddawano magicznemu rytowi zniszczenia. Starożytni bardzo wierzyli w skuteczność złorzeczeń, zwłaszcza wypisanych czy też symbolicznie wykonanych, czego słabe echo pozostało być może w biblijnym Psalterzu (Ps 2, 9). Jerozolima na przestrzeni jednego wieku jest dwa razy przedmiotem owych klątw faraonów.

Znamy też imiona kilku przedizraelskich władców Jerozolimy. We wspomnianych wyżej tekstach złorzeczących egipskich jest wymieniony książę Jerozolimy Setj-Anu. Biblia zachowała wspomnienie o tajemniczej postaci Melchizedeka Amorejczyka, króla i kapłana Jerozolimy, współczesnego Abrahamowi, a więc z czasu ok. 1850 r. (Rdz 14, 18—20). W wieku XIV przed Chr. pisał z Jerozolimy listy do faraona Amen-hotepa III książę Jerozolimy Abdi-Hipa⁴³. Donosił swym suwerenom o wrzeniu, jakie w Kanaanie sprawiały napływające znów z północy szczepy Habiru, i domagał się pomocy wojskowej. Faraonowie przyzwyczajeni do walk wewnętrznych w tym trudnym kraju nie śpieszyli z interwencjami wiedząc, że w końcu od jednych i drugich ściągną daniny. W czasach podboju Kanaanu pod wodzą Jozuego król Jerozolimy Adonisekek stanął na czele koalicji południowej przeciw Izraelitom (Joz 10, 1. 3). Świadczy to o znaczeniu Jerozolimy w południowej Palestynie w owym okresie. Wbrew anachronicznej nocie w Sdz 1, 8, mówiącej o zdobyciu Jerozolimy przez Judę w tym okresie, Jerozolima stawiała śmiało czoła hebrajskim zdobywcom Kanaanu aż do ok. 1000 roku. Ostatnim przedizraelskim władcą Jerozolimy byłby, zdaniem pewnych uczonych⁴⁴, Arauna, od którego Dawid nabył klepisko pod swoje sanktuarium (2 Sm 24, 16—24). Imię króla Abdi-Hipa z XIV w. jest wyraźnie hurryckie. Indogermańskie imię Arauny, nazwanego Jebujejczykiem, każe w nim widzieć również przedstawiciela hurryckiej arystokracji Jerozolimy przedizraelskiej. W tej samej grupie trzeba też umieścić,

⁴² Pritchard, ANET, 329.

⁴³ ANET 487 n. Por. A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, La Vie Spirituelle 86 (1952) 355.

⁴⁴ B. Mazar, *Jerusalem in the Biblical Period*, w: *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968—1974*, wyd. Y. Yadin, Jerusalem 1975, 1.

znanego z historii Dawida, Uriasza, „Hetytę” (2 Sm 11, 3nn) i tak trzeba rozumieć określenie „Hetyta” (tzn. Hurryta) w Ez 16, 3⁴⁵.

Archeologia sięgnęła jeszcze dalej wstecz i wykopaliska Kathleen Kenyon wykazały, że najstarsze solidne osiedlenie na wzgórzu Ofel należy datować na ok. 3000 r. przed Chrystusem. Ale informacje o tym okresie dziejów miasta są bardzo skąpe⁴⁶.

Ta kananejska Jerozolima od samego początku miała wyraźny jakiś wymiar, kształt religijny. Jej nazwa „Jeruzalem”, która etymologicznie znaczy tyle co „fundacja (boga) Szalem”, wiązała początki tego miasta z objawieniem woli i obecności bóstwa, zajmującego wysoką pozycję w panteonie zachodniosemickim i którego kult obejmował daleko szersze tereny niż Palestyna⁴⁷. Teksty z Ugarit opowiadały o jego narodzinach, a jego nazwę odnajdujemy w imionach teoforycznych drugiego tysiąclecia w tekstach staroasyryjskich, hurryckich i aramejskich aż po środowisko bliskie Dawidowi⁴⁸. Czasem to imię występuje w formie wydłużonej Szulman. Nie brak świadectw, że ten bóg Szalem zyskiwał sobie jakiś charakter uniwersalny. Król asyryjski Adad-narari I w XIII w. przed Chr. nadał synowi swojemu imię „Szulman-aszarid”, tzn. Szulman jest pierwszy (z bogów). Jeśli interpretacja pewnych uczonych jest słuszna, to w korespondencji księcia Abdi-Hipa występuje nazwa Bit Szulman, na oznaczenie stolicy prowincji Jerozolimy. Określenie to, któremu w hebrajskim odpowiada Bet Jahwe lub Bet El (dom Jahwe), zapewne nie odnosiło się tylko do świątyni boga narodowego, ale obejmowało też samo miasto⁴⁹.

Z religią i kultem jerozolimskim Izrael zetknął się po raz pierwszy w osobie patriarchy Abrahama, o czym tradycja pieczołowicie przechowała wspomnienie. Jest to sławne opowiadanie Księgi Rodzaju, rozdział 14, o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem. Po pościgu za królami Wschodu aż do okolic Damaszku Abraham wracając do Hebronu, zatrzymał się w dolinie Szawe na południe od Jerozolimy. Wtedy to wyszedł naprzeciw patriarchy Melchizedek, aby go pobłogosławić. Po tym błogosławieństwie następuje ryt przymierza przez posiłek, który spotykamy także gdzie

⁴⁵ K. H. Bernhardt, *Die Umwelt des Alten Testaments. I. Die Quellen und ihre Erforschung*, Berlin 1968, s. 232, n. 8.

⁴⁶ Na ten temat istnieje prawdziwe morze literatury. Na uwagę zasługuje obszerny artykuł O. Bar-Joseph, B. Mazar, M. Avi-Yonah, *Jerusalem*, w: *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, red. Avi-Yonah, t. 2, Jerusalem 1976, 579—647, oraz bardziej dostępny i nie mniej fachowy L. H. Vincent, *Jerusalem*, w: *DB Suppl IV*, Paris 1949, kol. 897—966 z bibliografią.

⁴⁷ L. H. Vincent, j.w., kol. 898.

⁴⁸ A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, 354.

⁴⁹ J. Lewy, *The Sulman Temple in Jerusalem*, *JBL* 59 (1940) 519—522; L. H. Vincent, *DB Suppl IV*, 898. Lista królów asyryjskich z przymierzem Szulman — ANET (565).

indziej w ST⁵⁰. W tym przymierzu Abraham wydaje się być stroną proszącą, a chodzi dla niego najprawdopodobniej o wejście w status protekcji, i dlatego Abraham płaci daninę. Ryt kończy przysięga. Wszystko to odbywa się pod egidą bóstwa, którego Melchizedek jest kapłanem. Bóstwo to tutaj jest określane przez *epitheta ornantia* jako „Bóg Najwyższy”, „Stwórca nieba i ziemi”. Abraham otrzymał błogosławieństwo w imię tego boga i kapłanowi tegoż boga dał dziesięcinę. Jest to jedyny przypadek w ST, gdzie Izrael okazuje tyle szacunku względem niezraelskiego boga.

Albowiem El Eljon był bóstwem kananejskim. Według Filona z Byblos panteon fenicki znał boga „Elioun, zwany Najwyższym”, który był ojcem Uranosa (nieba) i Ge (ziemi), co można porównać z epitetem Rdz 14, 19 „Stwórca nieba i ziemi”. Nazwę bóstwa El Eljon możemy odnaleźć na pewnej inskrypcji fenickiej z Karatepe, na tabliczkach z Palmiry czy napisach ze Sfire. Nie jest nieprawdopodobne, że Melchizedek był stróżem tradycji monoteistycznej: El Eljon to nikt inny jak El Betel, El Olam czy El Szaddaj, które to określenia występują w innych opowiadaniach Księgi Rodzaju o sanktuariach Patriarchów. Monoteizm więc Abrahama nie miał większych trudności w zetknięciu z Tym, którego zidentyfikował z Jahwe. Albowiem w Rdz 24, 3 Jahwe jest „Bogiem nieba i Bogiem ziemi” i odtąd nic nie przeszkadza, aby Jahwe nazywać przy pomocy epitetu Eljon (Ps 47, 3) albo używać obu tytułów równocześnie na określenie Boga Jedyne (Ps 18, 14), gdyż On jest „Najwyższy (Eljon) nad całą ziemią, niezmiernie wyniosły ponad wszystkich bogów” (Ps 97, 9)⁵¹.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ta tradycja przekazywana i pielęgnowana w środowisku jerozolimskim, spełniała określone funkcje propagandowe. Nie jest wykluczone, że miała ta historia usprawiedliwić długie kontakty Izraela z tym kananejskim miastem albo jakąś ugodę Izraelitów z królem kananejskim w zamierzchłej przeszłości. Ale jest o wiele bardziej prawdopodobne, że w tej historii chodziło o stworzenie związków między Abrahamem a stolicą tronu Dawidowego, którego istnienie samo opowiadanie już zakłada, jako że Melchizedek jest uważany przez środowisko tutejsze za typ, tzn. za najznakomitszego przedstawiciela i prekursora Dawidów w Jerozolimie (Ps 110)⁵². Podkreślając zapłacenie dziesięciny, historia ukazuje patriarchę, jak się uniża przed tym, który jest poprzednikiem przyszłego Pomazańca. Ale znaczenie tej historii ma jeszcze inny odcień, nie mniej aktualny dla późniejszych po-

⁵⁰ Joz. 9; 14; Rdz 31, 46; por. 1 Krl 13.

⁵¹ L. H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) 360—371; St. Lach, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, 346n; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris² 1967, 144; A. Gelin, *art. cyt.*, 355n.

⁵² G. von Rad, *Genesis. Traduzione e commento*, Brescia 1971, 241n.

koleń. Jest rzeczą znaną, jak wielka była przepaść między dworem jerozolimskim i miastem Świątyni z jednej strony a ubogą ludnością kraju z drugiej strony. To ta ludność ponosiła wysokie koszty utrzymania stolicy i panujący na Syjonie nie cieszyli się popularnością wśród szerokich mas (por. 1 Sm 8, 11nn; 1 Krl 12, 4). Jest więc całkiem możliwe, że tradycja ta zwracała się do tej ludności, przywiązanej do wiary patriarchów i uważającej ustrój patriarchalny pokoleń Izraela jako ustanowiony przez Boga, i nie mogącej się pogodzić z nowym porządkiem monarchicznym. W Rdz 14 jest całkiem inaczej: Abraham, który nie zniżał się przed nikim, oddał pokłon Melchizedekowi i zapłacił mu daninę. I ten Melchizedek był już bardzo bliski wiary w jednego Boga, która będzie wiarą późniejszego Izraela. A więc Izraelici i Judejczycy mają aż nadto powodów, by się poddać Pomazańcowi Jahwe i jemu złożyć daniny. Ale najważniejsze jest to, że Abraham otrzymał błogosławieństwo od poprzednika Dawida i Dawidydów oraz poczuwał się do świadczenia na rzecz króla Jerozolimy. Rozdział Genesis ukazuje poprzez błogosławieństwo i daninę, że już Abraham otworzył się na to zbawienie, które Bóg zwiąże później z tronem Dawida w proroctwie Natana⁵³.

Jednak z całej tej historii trzeba było wyeliminować nazwę Jerozalem, zbyt wyraźnie nawiązującą do niehebrajskiego boga. Dlatego opuszczono pierwszy element owej nazwy (fundacja), a pozostała jej część *šalem* kojarzyła się już łatwo z pięknym ogólnym znaczeniem tego wyrazu: „cały, nietknięty, ocalony” (Rdz 14, 18; por. Ps 76, 3). Chyba ta sama dążność sprawiała, że w czasach Dawidowych tradycyjną nazwę próbowano zastąpić nową nazwą „Miasto Dawida” (2 Sm 5, 9). Może na tej drodze należy tłumaczyć pojawienie się nazwy Jebus w Sdz 19, 10n i 1 Krn 11, 4n, gdyż w rzeczywistości Jerozolima nie miała nigdy takiej nazwy.

Kiedy więc ta Jerozolima stała się za czasów Dawida stolicą Izraela, wiele przemawiało za tym, że religia jahwistyczna ustąpi tu na dalszy plan i to na długi czas. Jak bowiem pisze Albright, „silne wpływy pogańskie szły zawsze od starszych i bogatszych kultur, a nie od nomadów czy seminomadów z Synaju czy północnej Arabii, jak to sobie romantycznie wyobrażali liczni uczeni bibliści”⁵⁴. Tak więc na Dawida przeniesiono teraz kananejską tradycję króla-kapłana, czego wyrazem jest Ps 110, 4⁵⁵. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że kapłańska rodzina czczona w Jerozolimie jebużejskiej boga El Eljon, której głową był Sadok, zachowała swoją godność i urząd, najpierw obok jahwistycznego i lewicckiego arcykapłana Abiatara, a potem już samodzielnie urzędowała

⁵³ G. von Rad, j.w., 53.

⁵⁴ W. F. Albright, *Yahwe and the Gods of Canaan*, London 1968, 229. Również s. 180 i częścię.

⁵⁵ Por. L. Sabourin, *The Psalms*, 360—362.

w sanktuarium Jahwe⁵⁶. Wyrazem tych wpływów kultu El Eljona są choćby imiona synów Dawida: jeśli synowie urodzeni w Hebronie noszą imiona teoforyczne z imieniem Jahwe, to urodzeni w Jerozolimie mają już imiona złożone z El⁵⁷. Inny syn Dawida, którego pierwotne imię brzmiało Jedidjah (Umiłowany przez Jahwe), następnie otrzymał czy sam sobie przybrał imię Szelomoh, które niezależnie od podobieństwa z rzeczownikiem *šālôm* (pokój), trzeba niewątpliwie wiązać z imieniem boga Szalem. Całkiem podobnie przedstawia się imię jednak syna Dawida, Absaloma⁵⁸.

W Jerozolimie jednak nigdy nie dojdzie do zepchnięcia jahwizmu na drugi plan, nawet nie dojdzie do tak krytycznej sytuacji, jaka wywiązała się na Północy za czasów Eliasza: „Jeśli Jahwe jest Bogiem, to służcie Jemu, a jeśli Baal, to jemu służcie!” (1 Krl 18, 21). Z jerozolimskiego starcia Jahwe wyjdzie zwycięsko, z tym że Izraelici włączą do kultu Jahwe to, co uznają za stosowne z religii jerozolimskiej boga El⁵⁹. I to również jest zasługą Dawida, jego geniuszu politycznego i religijnego. Dawid postanowił sprowadzić do Jerozolimy Arkę Przymierza.

Historia przytoczona w 2 Sm 6 opowiada, że pewnego dnia Dawid wyrusza z Jerozolimy do Kiriath Jearim, aby szukać Arki Bożej. Jest rzeczą zastanawiającą, że od czasów sędziów Arka tkwiła w zapomnieniu gdzieś na pograniczu Judy i konfederacji gibeonickiej, że nie zainteresował się nią Saul, że Dawid o niej pomyślał dopiero po uporządkowaniu innych spraw natury politycznej. Czyżby to dowodziło, że Arka w owym czasie była tylko skromnym symbolem religijnym, przypominającym Szilo i mającym jakieś tylko emocjonalne wartości dla pokoleń północnych, jak chce J. M. de Tarragon?⁶⁰ Raczej trzeba przypuszczać, że Arka była przetrzymywana w przygranicznych rejonach przez Filistynów i dopiero po rozbiciu ich potęgi przez Dawida stało się możliwe jej pełne odzyskanie. Smutny epizod z Uzżą kazał na razie Dawidowi

⁵⁶ H. H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, w: A. Bertholet *Festschrift*, Tübingen 1950, 461—472. Ale R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, 145, z rezerwą odnosi się do tej hipotezy.

⁵⁷ 2 Sm 5, 13—15: Eliszua, Eliszama, Eliada, Elifelet.

⁵⁸ G. Fohrer, *Zion — Jerusalem*, 301.

⁵⁹ F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion*, Berlin 1970, na przestrzeni całej swojej pracy przytacza bardzo liczne pozostałości religii kananejskiej w języku kultowym Jerozolimy. W tym procesie asymilacji myśli i języka religijnego Kananejczyków przez jerozolimskich przywódców jahwizmu możemy zaobserwować takie same tendencje, jak u wczesnych pisarzy chrześcijaństwa: „In much the same way the Christian authors of the second-fifth centuries A. D. utilized the literary and philosophical heritage of pagan Greece without allowing it, in general, to paganize their religious outlook” — W. F. Albright, *Yahwe and the Gods of Canaan*, 180.

⁶⁰ J. M. de Tarragon, *David et l'arche: II Samuel*, VI, RB 86 (1979) 514—523.

zaniechać odważnego przedsięwzięcia, ale błogosławieństwo, jakie Arka sprowadziła na dom Obed Edoma, skłoniło Dawida do ponownego wyruszenia po Arkę. Tym razem prowadzono Arkę w najuroczystszej procesji. Teraz zgodnie z przepisami prawa lewici nieśli ją na swoich ramionach, kapłani grali na trąbach, cały lud wykrzykiwał radośnie, a Dawid tańczył w uniesieniu i składał liczne ofiary (por. 1 Krn 15). Znamienna jest wśród wielu innych obecność dwóch niezwykle uroczystych instrumentów, rogu i trąb (*sôfâr, hasôsrôt* — w. 28). Dźwięk rogu przypominał Synaj, kiedy to Jahwe ogłaszał Prawo (Wj 19, 16; 20, 18). Głos rogu był znakiem dla wymarszu Arki i sygnałem do zwycięskich bitew (Joz 6, 4)⁶¹. Podniosłość tej ceremonii podkreśla historyk Cl. Schedl: „Zapewne lud poczuł się przejęty uczuciem szacunku i świętej bojaźni, gdy rogi zaczęły grać na starożytną modłę «Podnieś się, o Jahwe!» (Ps 68, 1)»⁶². W Jerozolimie Dawid zainstalował Arkę w namiocie rozpiętym najprawdopodobniej w starożytnym sanktuarium Jerozolimy, na północnym pagórku miasta, gdzie później Salomon wznieśli swoje budowle⁶³.

Jakie intencje przyświecały Dawidowi, kiedy sprowadzał uroczyscie do Jerozoliminy Arkę Przymierza? Z opowiadania biblijnego widać, jak cała ta akcja przepełniona jest szczerą i gorącą pobożnością Dawida. I tego względu w interpretacji całego wydarzenia nie można żadną miarą pominąć ani pomniejszać. Ale Dawid to zarazem polityk, to twórca monarchii i państwa izraelskiego. I mamy pełne prawo szukać w działaniu Dawida i tych zamierzeń, natury politycznej, zamierzeń władcy wobec narodu izraelskiego. Otóż Dawid jako król musiał posiadać sanktuarium. Zaś jego sanktuarium, nawet królewskie, ale w Jerozolimie bez żadnych tradycji kultu izraelskiego, mogłoby nie zainteresować wszystkich Izraelitów, a nawet wywołać ich sprzeciwy. I dlatego Dawid musi nawiązać do starych

⁶¹ B. Couroyer, *Corne et arc*, RB 73 (1966) 510—521.

⁶² Cl. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, t. 2, Roma 1961, 181.

⁶³ Jest kwestią bardzo dyskusyjną, czy miejsce wybrane przez Dawida na sanktuarium było miejscem świętym Kananejczyków. G. W. Alström, VT 11(1960) 7nn, dowodził z nazwy hebr. *gören*, że to było miejsce święte, bo na klepiskach celebrowano w Kanaanie ryty płodności. W. Fuss, ZAW 74(1962) 145nn, wykazywał obecność w 1 Krn 21 elementów jebużejskiej etiologii sanktuarium. F. J. Hollis, *The Sun-Cult and the Temple at Jerusalem*, w: *Myth and Ritual*, wyd. S. H. Hook, London 1933, 87—110, dowodził, że kult boga Słońca tak uparcie trwał w Jerozolimie poprzez wieki (por. Ez 8, 16), gdyż Świątynia Salomona była spadkobierczynią starożytnego jebużejskiego sanktuarium tego boga. Jest też ciekawe, kiedy dokonana została identyfikacja klepiska Arauny z górą Moria (2 Krn 3, 1; por. z Rdz 22, 2) i czy opowiadanie Rdz 22 nie przedstawia jakiejś pierwotnej kananej-skiej etiologii sanktuarium jerozolimskiego. Co do rozwiązań tych kwestii, zob.: H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München² 1962, 218; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, London 1976, 77n; R. de Vaux, *Les Institutions*, II, 144n.

tradycji amfiktionicznych. W czasach przedmonarchicznych elementem skupiającym pokolenia było sanktuarium Arki w Szilo. Arka była symbolem religijnym, tronem obecności Boga, czy dokładniej podnóżkiem Jahwe, była taką świętością, która przyciągała do siebie wszystkie pokolenia. Tak było od Synaju po osiedlenie w Kanaanie. Wokół niej gromadził się zawsze cały Izrael. W nowych okolicznościach historycznych Dawid już nie poszedł do Szilo, ale Szilo sprowadził do Jerozolimy. I to było — jak słusznie powiedział O. Eissfeldt — „aktem państwowym najwyższej rangi”⁶⁴.

Wprowadzając Arkę na Syjon, Dawid wprowadzał tu nie tylko Szilo i jego tradycje, ale też tradycje Synaju, przymierza i świętej wojny. Tak został zapewniony pomost między starym związkiem Dwunastu Pokoleń a nowym porządkiem jakim było Dawidowe królestwo Izraela. Królestwo Dawida jest tym samym ludem Bożym, tym ze Synaju i tym ze związku pokoleń. Przyjmując Arkę Jerozolima stawała się spadkobierczynią całej przeszłości Izraela i dziedzictwo to miała przekazać nietkniętym dla przyszłości⁶⁵.

Dawid jako król musiał pomyśleć też o wybudowaniu solidnej świątyni, o erygowaniu „sanktuarium królewskiego”, jak to później będzie powiedziane o Betel: *miqdaš melek ũ-bēt mamlākāh* — świątynia królewska i sanktuarium królestwa (Am 7, 13). Sanktuarium ma powstać na gruncie królewskim (2 Sm 24, 24nn) i z inicjatywy króla. On zabezpiecza koszty kultu, powołuje kapłanów jako swoich ministrów. Że takie właśnie były zamiary Dawida, pokazuje wyraźnie siódmy rozdział 2 Księgi Samuela, tzw. procektwo Natana. Ale w praktyce religijnej Izraela oznaczało to wprowadzenie nowości: w miejsce dotychczasowego przenośnego sanktuarium izraelskiego ma powstać trwała świątynia na modłę ludów Kanaanu. W imię wierności tradycji izraelskiej Natan zabronił Dawidowi budowy Świątyni (2 Sm 7, 4—7)⁶⁶.

Świątynię w Jerozolimie zbudował syn Dawida, Salomon, i akt ten przypieczętował ostatecznie jej charakter miasta świętego. 1 Krl 5, 17nn ukazuje wyraźnie dzieło Salomona jako spełnienie woli jego ojca Dawida, a w 1 Krn 28, 10—19 jest to ukazane jeszcze wyraźniej jako wykonanie szczegółowego planu przygotowanego przez Dawida. Na starożytnym Wschodzie rozpoczęcie budowy świątyni przez króla nie mogło dojść do skutku jak tylko na polecenie i za przyzwoleniem bóstwa⁶⁷. W Izraelu było podobnie. Moj-

⁶⁴ O. Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*, Leiden 1957, 142.

⁶⁵ R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, 488.

⁶⁶ Por. R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73(1965) 488; M. J. Y. Congar, *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse*, Paris 1958, 44—46.

⁶⁷ Tak Gudea z Lagasz otrzymuje polecenie odbudowy świątyni Ningirsu (ANET, 268). Tutmozes IV zostaje we śnie zachęcony przez Sfinksa, aby podniósł z piasku boską statuę (ANET 449). Por. A. Kapelrud, *Temple Building, a Task for Gods and Kings*, *Orientalia* 32(1963) 56—62.

zesz sporządził na pustyni Przybytek dokładnie według rozporządzenia Bożego (Wj 25—27). Jest możliwe, że w pierwotnej tradycji o nocnej teofanii, jaką Salomon przeżył w Gibeonie, znajdowało się również takie polecenie (1 Krl 3, 4—15). Zresztą takie potwierdzenie ze strony Boga znajduje się w 2 Sm 24, prawdziwym *hieros logos* sanktuarium na Syponie: sam Bóg rozkazuje wzniesć pierwszy ołtarz w Jeruzolimie, Dawid dopiero po objawieniu Anioła zwrócił uwagę na wybrane miejsce i pouczony przez swojego Widzącego zbudował ołtarz na klepisku Arauny. Że ołtarz ten był miły Bogu, okazało się z ustania plagi⁶⁸. Ostatecznie też Jahwe zaakceptował nową Świątynię. Gdy Salomon wprowadził Arkę do miejsca najświętszego, Chwała Jahwe w postaci obłoku napełniała dom Boży (1 Krl 8, 10—12), tak samo jak niegdyś Namiot Spotkania na pustyni, gdzie przechowywano Arkę (Wj 40, 34—35). Tak oto „Bóg Synaju wziął w posiadanie Świątynię Salomona i ciągłość tradycji została zapewniona”⁶⁹.

Te oto wydarzenia legły u podstaw niezwyklej godności Jeruzolimy i wyznaczyły jej rolę jedyną w religii izraelskiej na całe stulecia. One też stanowiły osnowę i wyznaczały kierunek jakże bogatej tradycji jerozolimskiej. Najwierniejszymi świadkami tej tradycji na przestrzeni wieków są właśnie psalmy.

3. Jeruzolimskie święto

Od czasów Salomona sanktuarium Syjonu stanowiło ośrodek kultowy o wielkiej sile przyciągania dla całego Izraela. Po dokonaniu schizmy politycznej Jeroboam czuje się zmuszony przeciwdziałać pielgrzymowaniu swoich poddanych na Syjon (1 Krl 12, 28). Od centralizacji kultu za Jozjasza całe życie kultowe skupia się w Jeruzolimie. Święta pielgrzymkowe gromadzą w Jeruzolimie Izraelitów ze wszystkich zakątków Palestyny, a później również i z diaspory. Nie znamy jednak kompletnego rytuału żadnego z tych dorocznych świąt pielgrzymkowych. Wszystkie trzy święta, a więc Pascha, Pięćdziesiątnica i Święto Namiotów, wywodzą się z życia rolniczego, prawdopodobnie kananejskiego, i dopiero wtórnie zostały sprowadzone do Jeruzolimy i tu związane następnie z izraelską historią zbawienia⁷⁰. Wydaje się jednak, że Jeruzolima, jak każde wielkie sanktuarium, musiała też mieć jakieś *proprium*,

⁶⁸ Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, t. 1, 58.

⁶⁹ Por. R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, 489.

⁷⁰ Por. W. O. E. Oesterley, *Early Hebrew Festival Rituals*, w: *Myth and Ritual*, wyd. S. H. Hook, London 1933, 111—146. Także: T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36(1983) 98—115; Tenże, *Izrael pielgrzymujący*, w: *Tarnowskie Studia Teologiczne*, t. 9, Tarnów 1983, 37—51.

tn. jakiś święto, jakiś ceremoniał, jakiś obchód, w którym najpełniej wyrażała się atmosfera miejsca, jego przeszłość i nadzieje z nim związane, w którym wiara i pobożność Izraelitów znajdowała swój najpełniejszy wyraz.

Na początku naszego stulecia norweski egzegeta S. Mowinckel głosił pogląd, że takim *par excellence* jerozolimskim było obchodzone w ramach jesiennego Święta Namiotów, święto Nowego Roku jako święto Intronizacji Jahwe⁷¹. Byłoby to święto na wzór babilońskich obchodów Nowego Roku ku czci boga Marduka. Tam czczono w Nowy Rok zwycięstwo Marduka, boga miasta Babilonu, nad chaosem, jego następne wstąpienie na tron, wyznaczenie porządku na najbliższy rok. Izrael miał już za Dawida i Salomona przejąć takie święto za pośrednictwem Kananejczyków, z tym że szybko związał z jego obchodami nadzieje eschatologiczne. I obchody tego święta były *Sitz im Leben* dla wielu psalmów, zwłaszcza dla Ps 47, 93, 96, 97, 98, 99, a dalej dla psalmów teofonijnych, wszystkich pieśni Syjonu, psalmów wstępowań (gradualnych) i wielu innych (w sumie ponad 40 psalmów).

W święto Nowego Roku Jahwe czyni — rok po roku — wszystkie rzeczy nowymi, ponawiając swój pierwotny tryumf nad chaosem i swoje dzieło stworzenia. Wszystko to zostaje wyrażone w rytualnym dramacie, w którym On odnosi zwycięstwo nad pogańskimi narodami, sprzymierzeńcami dawnego chaosu, i w procesji, w której Arka, jako symbol Jego obecności, jest wnoszona do Świątyni. Wtedy to Jahwe jest proklamowany królem uniwersalnym Jahwe *mālāk*, to znaczy „Jahwe stał się królem”⁷². Jahwe domaga się przy tym od swojego narodu wiary i odnawia corocznie przymierze zarówno z narodem, jak i z domem Dawida, reprezentowanym przez aktualnego króla na Syjonie. Król Dawidowy, który w całych obchodach jest postacią centralną, otrzymuje od Jahwe błogosławieństwo na nadchodzący rok⁷³.

Dziś egzegeci na ogół krytykują Mowinckela za niedostrzeżenie czy nieposzanowanie religijnej odrębności i oryginalności Izraela⁷⁴.

⁷¹ S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, t. 2: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922; tenże, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, t. 1, 106—192. Por. St. Łach, *Różne metody w egzegezie Psalmów*, 67n.

⁷² Formuła charakterystyczna dla grupy psalmów „intronizacji Jahwe”: Ps 47, 9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1; 146, 10(?).

⁷³ Por. C. J. Gadd, *art. cyt.*, 46nn; O. Keel, *Thronbesteigungsfest*, w: Haag BL², kol. 1747—1749.

⁷⁴ Por. A. R. Johnson, *The Psalms*, w: *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1976, 192n; St. Łach, *Różne metody w egzegezie Psalmów*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, Lublin 1975, 63n. Nie należy jednak zbyt kategorycznie i pochopnie odrzucać wszystkiego, co o święcie Nowego Roku w Izraelu powiedział Mowinckel. Zdanie H. Cazelles, *Nouvel An en Israël*, DB Suppl VI, kol. 645, jest w tym względzie bardzo pouczające: „L'enquête des pages précédentes mon-

Izraelowi obca była idea walki Jahwe z chaosem na wzór Marduka — wprawdzie zwycięskiej, ale przecież ryzykownej. Dalej dla Izraela całkowicie absurdalną była idea cyklicznego obumierania Boga i jego ożywiania, jak też świętego małżeństwa Boga. Nie ma wreszcie żadnych wyraźnych świadectw na to, że w Izraelu epoki przedwygnańczej czy wczesnej powygnańczej obchodzono święto Nowego Roku. Misznaiczne teksty, tak wykorzystywane przez Mowinckela, nie dają dowodów za wcześniejszym obchodzeniem tego święta niż w II w. przed Chr. Formuła *Jahwe mālāk* nie ma zasadniczo znaczenia „Jahwe stał się królem” (przez intronizację), lecz „Jahwe jest królem”⁷⁵. Zaś psalmy „intronizacji Jahwe” są nazywane psalmami „Królestwa Jahwe” i są uważane za hymny, które sławią wielkość Boga na sposób poetycki, przenosząc na Jahwe obrazowo to, co działo się przy wstępowaniu na tron ziemskiego króla w Jeruzolimie (Ps 47), czy też mówiąc o Jego „wkroczeniu na Syjon” (Ps 132). Aby wyrazić suwerenne panowanie Jahwe, zgodnie z hebrajskim sposobem myślenia i mówienia, bardziej opisywano jego „stawanie się” niż „bycie”⁷⁶.

Mimo tej całej krytyki, intuicja Mowinckela jest cenna, o ile eksponuje królewskość Jahwe i jej związek z Syjonem. Wszak Izaak w swojej sławnej wizji w Świątyni ogląda „Jahwe Króla” (6, 5). W Księdze Jeremiasza 8, 19 i 14, 19—21 wypowiedzi się przynajmniej wiara ludu, że Świątynia jest pałacem Jahwe Króla i Jeruzolima Jego królewskim miastem. Ezechiel wiąże królestwo Jahwe z Jego obecnością w Świątyni (43, 7). Według Ps 9, 12 Jahwe tronuje na Syjonie (*jōšeb sijjōn*). Obie te myśli połączono w młodszej pieśni Mojżesza: „Wprowadziłeś ich i osadziłeś na górze Twego dziedzictwa, w miejscu, które uczyniłeś swoim mieszkaniem, w świątyni, którą założyły Twoje ręce, Panie. Jahwe jest królem na wieki” (Wj 15, 17—18). Jahwe więc urządził sobie w Jeruzolimie świątynię, mieszkanie, aby na zawsze móc panować jako król. Znamienne jest, że nazwa świątyni *hēkāl* oznacza zasadniczo pałac królewski⁷⁷

tre qu'il y a des indices positifs en faveur de l'existence historique d'une telle fête (du Nouvel An). On ne peut pas toutefois dire que ces indices soient absolument probants; il reste donc une réelle incertitude”.

⁷⁵ Por. D. M. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, VT 6(1956) 40—63. Dziś aktywny sens formuły przyjmuje m. in. E. Lipiński, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, Bruxelles² 1963, 432—451; tenże, *Psalmes*, w: DB Suppl IX, kol. 32—34. Formuła ta miałaby swoje *Sitz im Leben* w celebracji zwycięstwa, kiedy to Arka powracała do Świątyni, a triumfujący Jahwe na wzór króla zwycięskiego był proklamowany królem. Przyniesiona z Szilo, zadomowiła się w Jeruzolimie w liturgii Święta Namiotów, gdzie od tej pory celebrowano intronizację Jahwe.

⁷⁶ O. Eissfeldt, *Jahwe als König*, ZAW 46(1928) 81—105; O. Keel, *Thronbesteigungsfest*, kol. 1748.

⁷⁷ Por. W. Gesenius, E. Robinson, F. Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, 228.

i że mieści ona w sobie tron Jahwe — Arkę. Toteż w tym kierunku idą dalsze próby precyzacji tego święta na Syjonie.

H. J. Kraus⁷⁸ bierze za punkt wyjścia Ps 132, który łączy w jedno wybranie przez Jahwe Syjonu na swe mieszkanie i Dawida na swego pomazańca. Jest znamienne, że słowa Ps 132, 8—10 zostały prawie dosłownie zacytowane w 2 Krn 6, 41—42 i włożone w modlitwę dedykacyjną Salomona. Jest dalej godne uwagi, że historia dedykacji Świątyni zarówno w 1 Krl 8, jak i 2 Krn 6 mówi o wprowadzeniu Arki do sanktuarium, co też należy założyć w Ps 132, 8: „Wyrusz, o Jahwe, na miejsce Twego odpoczynku, Ty i Twoja Arka pełna mocy”. Miejsca te ukazują jasno *Sitz im Leben* Ps 132. Już H. Gunkel⁷⁹ myślał o corocznie obchodzonym święcie dedykacji Świątyni. Ale tematem naszego psalmu nie jest poświęcenie Świątyni, lecz podwójne wybranie Jerozolimy i Dawida. Całkiem świadomie położono tu nacisk na wprowadzenie Arki na Syjon, a więc wydarzenie z czasów Dawida, co zgodnie z formułą wyrażoną w w. 13 oznaczało „Jahwe wybrał Syjon”. Ale obok tego z równym naciskiem przypomina się obietnice uczynione Dawidowi: „Jahwe przysiągł Dawidowi trwałą obietnicę, od której nie odstąpi: potomstwo z ciebie zrodzone posadzę na twoim tronie” (w. 11). Ten podwójny temat otrzymał też w teologii deuteronomistycznej swoje zwięzłe sformułowanie: „Albowiem wybrałem Jerozolimę, aby tam było moje imię, i wybrałem Dawida, aby był nad moim ludem, Izraelem”⁸⁰.

Kraus chyba nie bez racji uważa, że ten podwójny temat to nie tylko abstrakcyjny teologumenon, ale kryje się za nim jakiś konkretny akt kultowy, dla którego odtworzenia trzeba sięgnąć do 1 Księgi Samuela, rozdziały 6 i 7. Uroczyste procesyjne przeniesienie przez Dawida Arki na Syjon oznaczało uświęcenie Jerozolimy. Ten fundamentalny dla sanktuarium Syjonu akt Dawida musiał pozostawić jakiś ślad w kulcie tu sprawowanym. Kraus uważa, że akt ten był regularnie co roku powtarzany: pod przewodnictwem króla z dynastii Dawidowej, a więc całkiem jak za czasów Dawida, Arka jest wprowadzana na Syjon. Ceremonia ta ma charakter państwowej demonstracji. Sanktuarium ligi pokoleń teraz jest osadzone na Syjonie, Jerozolima jest sanktuarium całego Izraela. Z 1 Krl 8, 2 można wnosić, że uroczystość była celebrowana w pierwszym dniu Święta Namiotów. Ceremonia uzmysławiała wszystkim fundamentalny związek państwowego sanktuarium z królem. Ale na całym starożytnym Wschodzie król potrzebował polecenia czy przy-

⁷⁸ H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951; tenże, *Gottesdienst in Israel*, München² 1962, 215—220 (tytuł rozdziału: *Das königliche Zionfest*); tenże: *Psalmen*, Neukirchen⁴ 1972, 869—883 (tytuł ekskursu: *Königtum und Kultus in Jerusalem*).

⁷⁹ H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 142.

⁸⁰ 1 Krl 8, 18; por. też 1 Krl 11, 13. 32.

najmniej aprobaty bóstwa dla erekcji nowego sanktuarium. I dlatego w Izraelu mogło się rodzić pytanie: kto upoważnił Dawida do tak zasadniczej sprawy jak erekcja sanktuarium w Jerozolimie? Odpowiedź dawało opowiadanie 2 Sm 7: to Bóg wybrał Dawida i ustanowił księciem (*nāgīd*) ludu wybranego. Odpowiedź ta była przytaczana podczas obchodów święta przez proroków kultowych z ciągłą jego aktualizacją. To tłumaczy bogate nawarstwienie wypowiedzi w 2 Sm 7⁸¹ i pewne jej odmiany w Ps 132 czy Ps 89. Tak to w kulcie i obchodzie jednego święta zrosły się ze sobą rozdziały 6 i 7 Księgi Samuela, rozdziały, które pierwotnie wywodziły się z różnych tradycji. Zaś Ps 132 można uznać za ich poetycki, kultowy skrót⁸². Tak ukazują się zasadnicze wątki święta, które Kraus nazywa Królewskim Świętem Syjonu⁸³.

Święto takie przyjmuje również G. von Rad⁸⁴ i uważa, że celebrowano wtedy zarówno założenie sanktuarium, jak i początki monarchii. Jahwe wybrał Syjon na swe mieszkanie, ale Syjon stał się siedzibą Jego pomazańca. Tron Jahwe i tron Dawida są nie do rozdzielania, a nawet czymś jednym, gdy się pomyśli o Ps 110, 1⁸⁵.

Artur Weiser odtwarza rysy wielkiego święta izraelskiego, wychodząc z psalmów teofanijnych⁸⁶. Choć są to psalmy różne gatunkowo, to zawierają fragmenty o bardzo ustalonej formie, wyraźnie odcinające się od kontekstów, a wyróżniające się żywością kolorystyki, potęgą wyrazu, świeżością przeżycia i bogatym zabarwieniem mitologicznym (s. 514). Od strony historii tradycji ujęcia te sprowadzają się do teofanii synajskiej jako swego prawzoru. Wyjaśnieniem tego zjawiska jest fakt, że teofania była wciąż na nowo przeżywanym wydarzeniem w trakcie celebracji liturgicznej Święta „Przymierza Jahwe” na Syjonie, dla którego opisy Pięcioksięgu stanowiły *Festperikopen*. Wprawdzie nie zacho-

⁸¹ L. Rost, *Sinajbund und Davidsbund*, ThLZ 72(1947) 130—134; J. Lach, *Mesjańskie proroctwo Natana* (2 Sm 7), RTK 13(1966) z. 1, 49—69; tenże, *Księgi Samuela*, Poznań-Warszawa 1973, 367—378; tenże, *Dzieło deuteronomistyczne*, w: WST, Poznań-Warszawa 1973, 293—302.

⁸² Por. E. Lipiński, *Les Psaumes*, kol. 99; R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, 482.

⁸³ H. J. Kraus, *Psalmen*, 882.

⁸⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, t. 1, 59.

⁸⁵ Ta unia występuje z całą wyrazistością u Kronikarza: „Poiché secondo il Cronista il regno di Jahweh è nelle mani dei discendenti di David, David regnando sopra Israele regna sul «regno di Jahweh» (1 Cron. 28, 5) e Salomone non siede alla destra di Dio, ma addirittura sul «trono di Jahweh» (1 Cron. 29, 23, cfr. 2 Cron. 9, 8)” — P. L. Randellini, *Il Libro delle Cronache*, Torino-Roma 1966, 42n.

⁸⁶ Są to następujące psalmy: 18, 50, 68, 77, 97. A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, w: A. Bertholet *Festschrift*, Tübingen 1950, 513—531.

wał się żaden prawdziwy rytuał tego święta, ale należy to tłumaczyć faktem, że ów rytuał był przekazywany przez kapłanów na sposób ustnej tradycji. Qumrańska liturgia Święta Przymierza każe przypuszczać, że i w liturgii świątynnej występowały te same lub podobne elementy, do których aluzje można dostrzec w Ps 78, 105, 106, Pwt 32, Ezd 9, 6n, Ne 9. Najlepszą ilustracją tego święta zdaje się być Ps 50, który wyraźnie mówi o świętowaniu i przymierzu: „Zgromadźcie mi moich umiłowanych, którzy zawarli ze mną przymierze przez ofiarę” (w. 5). Dalej następują wzmianki o przybyciu Jahwe na górę Syjon (w. 2—3), o sądzie Jahwe nad jego ludem (w. 4), o proklamacji Jego woli i ogłoszeniu Jego Imienia (w. 7). Wspólnota zaś ze swej strony składa wyznanie, że będzie wierna przymierzu i jego nakazom (w. 16). Są wreszcie aluzje do oddzielenia „wiernych” od „grzeszników” (w. 5. 16) przez wykonanie sądu nad jednymi i drugimi (w. 22nn).

Za istnieniem święta przymierza przemawia Pwt 33, gdzie prośba o udzielenie Izraelowi, tzn. Dwunastu Pokoleniom, błogosławieństwa występuje w ramach hymnicznych z aluzjami do celebracji święta (w. 5) i wątkami teofanijnymi (w. 2. 26). Podobnie Ps 80, 2—3 wylicza pewne pokolenia spośród Dwunastu, przed którymi Jahwe ma się objawić. Tak samo w Ps 68, 25nn, 35nn teofania następuje w ramach święta kultowego związku pokoleń. Także Pieśń Debory, do której Ps 68 czyni wiele nawiązań, zakłada ramy kultowej tradycji święta przymierza (w. 2—5. 31) z wątkami teofanijnymi (w. 4n). Święto przymierza odegrało w ogóle wielką rolę w zachowaniu wczesnych tradycji Izraela. Psalmi związane z tą celebracją przechowały wiernie najpierwotniejsze wątki religii jahwistycznej: trzęsienie ziemi, ogień, dym, sztorm, błyskawica i grzmot są zjawiskami towarzyszącymi boskiej epifanii w niebieskim blasku *kābôd*. Bóg jednak zostaje przy tym wszystkim dla wzroku niedostępny, zakryty „w ciemności chmur” i objawiony w słowie, dokładnie jak w teofanii na Synaju, gdzie zstąpił w chmurze i objawił ludowi swoją istotę i swoją wolę⁸⁷.

Kult „święta Jahwe” polegał zasadniczo na „świętej akcji”. Był to zasadniczo jakiś kultowy dramat, w trakcie którego uobecnianio główne wydarzenia historii zbawienia. Działanie Boga i słowo Boga (*actio Dei*) wybijało się zdecydowanie w tej liturgii na pierwsze miejsce, podczas gdy słowa wypowiedane przez zgromadzenie w dziękczynieniu i pochwalę mają charakter odpowiedzi (*reactio*) na Boże działanie zbawcze. W celebracji święta przymierza dokonywało się nieustannie odnawiane spotkanie Boga z narodem, a jego celem było odnowienie przymierza synajskiego i sprowadzenie zbawienia, które ono obiecywało. Zasięg tego święta, twierdzi A. Wei-

⁸⁷ A. Weiser, *art. cyt.*, 519.

ser, jest o wiele szerszy w Izraelu, niż sądzimy, a jego rytuał tłumaczy powstanie wielu psalmów⁸⁸.

Przeciw wywodom Weisera można podnieść pewne zarzuty, jak np. dlaczego Stary Testament nie przekazał nam rytuału tego święta, kiedy takie święto zadomowiło się w praktyce izraelskiej, czy teofania rzeczywiście miała miejsce w kulcie tego święta?⁸⁹ Ale trzeba Weiserowi przyznać, że święto przymierza ujmuje najbardziej zasadniczy i oryginalny rys religii Izraela⁹⁰. Już W. Eichrodt zauważył pierwszorzędność tej idei w religii Izraela, nazywając przymierze „streszczeniem działań Boga w historii Izraela”⁹¹. Również Albright wyznał, że po latach refleksji nad religią Starego Testamentu widzi jeszcze głębiej walor przymierza⁹². Z ksiąg historycznych ST wynika dość jasno, że przymierze było odnawiane. G. von Rad jest zdania, że Księga Powtórzonego Prawa jest w swoich zasadniczych częściach odbiciem takiego święta: rozdz. 1—11 — historia; 12, 1—26, 15 — obustronne zobowiązania; 26, 16—19 — błogosławieństwa i 27—29 — przekleństwa. Ten sam zresztą schemat widać w budowie przymierza synajskiego: Wj 19, 4—6 — historia; 20, 1—23, 19 — zobowiązania; 23, 20—33 — obietnice i groźby. Zakończenie tego przymierza w Wj 24, 1—11 to nic innego jak odzwierciedlenie ceremonii odnowy przymierza w Sychem (por. Pwt 27 i Joz 8, 30—35). Jest całkiem naturalne, że kiedy Jeruzolima stała się sanktuarium związku Dwunastu Pokoleń, tutaj została przeniesiona celebracja przymierza⁹³. O tym święcie A. Gelin powiedział: „Być może każdego roku Izrael obchodził święto przymierza, albo prościej: każde ważniejsze święto izraelskie posiadało taki charakter”⁹⁴. Główna teza rozprawy Deisslera *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen* jest taka, że wysławianie Izraela w Psalmach było kierowane do *Bundesgott*, do Boga Przymierza⁹⁵.

W celebracji święta przymierza skupiają się jak w soczewce wszystkie zasadnicze tematy religijne żywotne na Syjonie, a to

⁸⁸ A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen⁷ 1966, 11—68.

⁸⁹ Poglądy A. Weisera zdecydowanie odrzuca H. Witczyk, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, 58—69.

⁹⁰ Por. M. Weinfeld, *b^crit*, w: *TWAT I*, kol. 781—808.

⁹¹ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. 1, London 1961, 14.

⁹² „Szczególnie dzięki badaniom G. E. Mendenhalla i moim własnym późniejszym pracom (wyniki ich nie zostały w całości opublikowane), dostrzegam, że Przymierze jest rzeczywiście tak starożytne, jak sądziłem, a ponadto zaciążyło w znacznie większym stopniu na życiu religijnym i politycznym Izraela” — W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, 10 (wstęp do wydania z 1956 r.).

⁹³ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, München³ 1965, 9—86.

⁹⁴ A. Gelin, *The Psalms are our Prayers*, Collegeville, Minn., 41. Zdanie to dwukrotnie cytuje L. Sabourin, *Psalms*, 132 i 404.

⁹⁵ A. Deissler, *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen*, w: *K. Rahner Festschrift*, Freiburg 1961, 17—49.

królestwo Jahwe i monarchia izraelska, obecność Boga i Arka, wybranie Jerozolimy i wybranie dynastii Dawidowej. Z dzisiejszych studiów porównawczych wiadomo, że Izrael znał procedurę i formę hetyckich traktatów wasalskich z XIV i XIII w. przed Chr. i że z upływem czasu coraz bardziej przyswajano sobie ową formę dla wyrażenia jedynej relacji między Jahwe i Izraelem. Najpełniejszym wyrazem tego ujęcia na gruncie Izraela jest deuteronomiczne „przymierze moabskie” (Pwt 29—32)⁹⁶. Z tej koncepcji przymierza płynęła godność królewska Jahwe. Albowiem to król — zawsze ten mocniejszy — wychodził z propozycją przymierza. Nie potrzeba więc wpływów kananejskich dla idei Jahwe-Króla, gdyż pojawiła się ona równocześnie z przymierzem, a więc w zaraniu Izraela⁹⁷. U Hetytów dokument przymierza przechowywano w stóp bóstwa. Skoro Arka jest „podnóżkiem Jahwe”, to całkiem naturalne, że w niej znajdują się tablice przymierza i że ona odgrywa pierwszorzędną rolę w celebracji przymierza na Syjonie.

Wprowadzenie monarchii w Izraelu napotkało na ostre sprzeciwu ze strony tradycyjnych jahwistów, stojących na stanowisku, że sam Jahwe jest królem Izraela (1 Sm 8, 7). Ale sprzeczność tę przewyżczył w Jerozolimie właśnie poprzez przymierze: tu Bóg zawarł przymierze z Dawidem i jego potomstwem. Nie jest to nic innego jak adaptacja przymierza synajskiego do nowych okoliczności. Pierwsze czyniło z Izraela lud poddany Jahwe, teraz król, który się nazywa *nāgīd* (2 Sm 7, 8), a więc przełożony tego ludu, staje się wasalem Jahwe⁹⁸. Na tej drodze monarchia staje się darem Jahwe, a królestwo Jahwe i królestwo dynastii Dawidowej stają się niemal identyczne.

W celebracji przymierza odżywa przeszłość Izraela, historia jego doświadczeń z Jahwe, podobnie jak w prologach historycznych hetyckich traktatów⁹⁹. Dlatego w psalmach tak bogato jest reprezentowana historia Izraela. Ale jest to historia, która zachowuje swój pełny wymiar i teraz, gdyż przymierze trwa i daje zbawienie, a zarazem prowadzi w przyszłość, ku erze nowego przymierza, zapowiadanego przez proroków. Nie jest bez znaczenia, że tę wizję nowego przymierza ukazali Izraelowi prorocy tak związani z Jerozolimą jak Jeremiasz i Ezechiel! W kulcie przymierza mają swoje miejsce instrukcje prawne i napomnienia prorockie nawołujące do wierności wobec Prawa¹⁰⁰. W święcie przymierza Jahwe Zastępów

⁹⁶ Por. A. Cholewiński, *Przymierze w Moabie*, RBL 37(1984) 380—386; D. Mc Carthy, *Treaty and Covenant*, Rome² 1978.

⁹⁷ Por. M. Weinfeld, *berit*, kol. 805.

⁹⁸ R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, 488.

⁹⁹ Por. L. Sabourin, *Psalms*, 130; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen³ 1963.

¹⁰⁰ E. Lipiński, *Psaumes*, kol. 113nn, wiąże z obchodami święta Nowego Roku grupę psalmów, które określa jako „requisitoires sur la rupture de l’alliance”, a są to psalmy 50, 78, 81 i 95.

budzący grozę jest przeżywany przez Izraela jako bliski i obecny wśród swojego ludu. I dlatego całkiem spokojnie można się zgodzić z konkluzją P. Drijversa: „To jedno można w każdym razie zdecydowanie powiedzieć, że z przeżycia przymierza wraz ze związanym z nim napięciem między świętością Boga i bliskością Boga narodziły się psalmy Starego Testamentu. Opiewają one bogactwo i nędzę człowieka, którego Bóg zaszczylił swoją wspólnotą”¹⁰¹.

Zakończenie

Można mieć różne zastrzeżenia co do pewnych przerysowań wpływu kultu jerozolimskiego środowiska świątynnego na powstanie, rozwój i krystalizację Psalterza. Ale też trzeba się wystrzegać zbyt łatwego przenoszenia w tamtą sytuację norm i zwyczajów obowiązujących dzisiaj, w chrześcijaństwie, w kulturze Zachodu. Dla przykładu E. Beaucamp zauważa, zresztą słusznie, że nie wszystko, co śpiewa się w Lourdes, zostało dla Lourdes napisane¹⁰².

Jednak ani Lourdes, ani żaden inny ośrodek religijny współczesnego chrześcijaństwa nie może wchodzić w porównanie z Jerozolimą, gdy chodzi o jej rolę w religii jahwistycznej. Od Dawida był to najważniejszy, a z czasem jedyny dla całego Izraela ośrodek kultu. Ale tym samym była Jerozolima największym, a z biegiem czasu jedynym prawdziwym ośrodkiem literackim i teologicznym. Było to też jedyne w swoim rodzaju archiwum dla wszystkich tradycji Dwunastu Pokoleń. Dla Psalterza ma to ogromne znaczenie. Wszak tu od czasów Dawida działają nieprzerwanie przez pokolenia lewicy śpiewacy, zawodowo zainteresowani w tworzeniu i przekazywaniu kolekcji śpiewów religijnych. Obok nich działają tu prorocy kultowi, którzy wnoszą do modlitwy i śpiewów wielkie treści dogmatyczne i moralne. Z upływem czasu w cieniu Świątyni wyrasta nowa kategoria ludzi — mędrcy. To oni byli głównie zbieraczami przekazanego przez pokolenia dziedzictwa, w tym również liturgicznego. Mędrcy retuszowali stare utwory, dokładali do istniejących kolekcji poezje mądrościowe powstałe w ich środowisku. Dzięki nim księga śpiewów świątynnych stała się też księgą do medytacji i pouczenia¹⁰³. I oni nadali Psalterzowi jego definitywną formę.

Czy mógł jakiś psalm powstać poza Świątynią? Oczywiście mógł. Ale jeżeli przetrwał do naszych czasów, to tylko dzięki temu, że wcześniej czy później trafił do Jerozolimy i został włączony do tutejszej kolekcji. W ten to sposób wszystkie psalmy mają coś do zawdzięczenia Jerozolimie: albo tu się narodziły, albo tu dojrzały

¹⁰¹ P. Drijvers, *Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters*, Freiburg-Basel-Wien² 1962, 229.

¹⁰² E. Beaucamp, *Le Psautier*, DB Suppl IX, kol. 148.

¹⁰³ Ch. Hauret, *Notre Psautier*, Paris 1964, 142.

w promieniach Jerozolimy. A Jerozolima to jeden z wielkich paradoksów historii zbawienia¹⁰⁴: założona przez pogan jakiegoś 5000 lat temu i nazwana ku czci boga kananejskiego Szalema, została za Dawida włączona w historię narodu wybranego i znalazła się bardzo szybko w samym centrum tej historii. Sama też urosła do rangi wielkiego tematu teologicznego, na wzór Izraela, Przymierza, Świątyni, podległego ciągłemu rozwojowi, w którym ostatnie słowo jakże znamienne dorzuci Jan Apokaliptyk, śniąc wizję nowej Jerozolimy niebieskiej¹⁰⁵. Psalterz był świadkiem tego rozwoju teologicznego i jest w dużej mierze jego produktem. Dlatego znajomość Jerozolimy jest bardzo pomocna, wręcz konieczna do właściwego odczytania Psalterza.

LE MILIEU HIÉROSOLYMITAIN DU PSAUTIER

Il n'y a pas de doute aujourd'hui que le processus de la formation du Psautier durait plusieurs siècles et son dernier stade n'a pas s'est accompli qu'avant l'achèvement de la Septante. Malgré l'opinion traditionnelle attribuant le Psautier à David comme auteur, nous devons considérer les psaumes comme compositions anonymes provenant des auteurs différents et nombreux. En cause de cela notre interprétation des psaumes est très difficile: nous ne connaissons ni l'époque, ni les circonstances de composition, ni la situation concrète visée par chaque poème, ni les personnages qui les ont composés. Néanmoins presque tous ces personnages, tant divers quant'aux qualités naturelles, spirituelles et littéraires, appartiennent à une même ambiance formée par le sanctuaire de Jérusalem.

Jérusalem, qui est entrée dans l'héritage d'Israël sous David, constituait tout naturellement l'espace d'une confrontation très forte entre la jeune religion yahviste et la vieille religion cananéenne. La translation de l'arche d'alliance par le roi David a effectué l'importation à Jérusalem des traditions antiques de Shilo, de l'Exode et du Sinaï. Dorénavant la présence de Yahvé Sebaot au Sion formait le dogme fondamental de toute la vie religieuse dans ce sanctuaire national d'Israël à travers les siècles. Mais le Sion était aussi le siège de David et de ses descendants, avec qui Dieu avait scellé une alliance éternelle. Au Temple de Sion Israël louait Yahvé comme son roi et ici implorait le salut pour le roi davidique, l'oint de Yahvé et lieutenant de Dieu. A Sion Israël vivait le plus fortement sa propre élection, l'élection de la dynastie davidique et l'élection de Jérusalem pour la demeure de Dieu. Toutes ces idées créaient un climat unique de l'intimité, de la confiance, d'une sécurité complète. Ces idées se trouvaient au centre de chaque célébrité, de chaque pèlerinage au Sion.

Les témoignages de la tradition qui lient les psaumes déterminés aux circonstances culturelles concrètes et les allusions très nombreuses dans les textes des psaumes au Temple et aux actes divers du culte permettent de penser que la majeure partie absolue des psaumes naquit dans ce climat religieux et liturgique du Temple. Les psaumes sont chantés au Temple par les ministres du culte au cours de la liturgie, mais aussi ils servent comme prières pour chaque pèlerin. Les chœurs lévites du Temple sont intéressés

¹⁰⁴ A. Gelin, *Jérusalem dans le dessein de Dieu*, 356.

¹⁰⁵ Por. M. Join-Lambert, P. Grelot, *Jerozolima*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1973, 338—344.

non seulement à la composition des nouveaux psaumes mais aussi à la formation des collections des psaumes. Les prophètes cultuels et surtout les sages introduisent dans les psaumes les grands thèmes dogmatiques et éthiques de la religion israélite. Ainsi le Psautier devenait le livre de la prière et de la méditation, mais surtout il devenait le livre officiel de la liturgie du Temple de Jérusalem.