

Tadeusz Brzegowy

Jerozolima - stolica Pomazańca Pańskiego w świetle Psalmów

Collectanea Theologica 59/4, 15-44

1989

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

JEROZOLIMA — STOLICA POMAZAŃCA PAŃSKIEGO W ŚWIETLE PSALMÓW

Na całym sarożytnym Wschodzie monarchiczne ustawienie świata bogów z Bogiem Najwyższym jako królem było odbiciem porządku monarchicznego na ziemi. Ziemski monarcha był dla poddanych przedstawicielem boga, jego kapłanem i naturalnym synem. Izrael, który uważał się za naród wybrany przez Jahwe i za jego specjalne dziedzictwo, zaczął też dość wcześnie nazywać Jahwe swoim Królem. Jahwe, będąc w szczególnie sposób Królem Izraela, „naszym Królem”, był równocześnie uważany za króla wszystkich narodów i całego świata. Wydaje się, że Jerozolima ze swoją teologią Boga Najwyższego (Rdz 14) odegrała rolę pośredniczki w procesie przejęcia przez Izraela tej ideologii i pozostała przez następne stulecia uprzywilejowanym ośrodkiem teologii królestwa Jahwe. Zbudowana na Syjonie Świątynia została natychmiast pomyślana jako królewska rezydencja Jahwe, który tutaj, w Miejscu Najświętszym zasiadał niewidzialnie na tronie z cherubów. Izrael wierzył, że Jahwe specjalnie wybrał Syjon na swoją rezydencję i konsekwentnie patrzył na Syjon jako na świętą Górę Bożą, a na Jerozolimę jako na święte Miasto Jahwe.

Ale ten sam Izrael przybrał — w pewnym dość późnym momencie swej historii — strukturę monarchiczną jako formę organizacyjną swego państwa¹. Teraz ten sam tytuł określał ziemskiego króla i Wielkiego Króla, Jahwe Zastępów. I dynastia Dawidowa znalazła swoją siedzibę również na Syjonie, w najbliższej łączności ze Świątynią. Nasuwa się więc pytanie, jak osoba króla, jak dynastia królewska tkwiła w tej boskiej sferze Miasta Świętego?

1. Wybrany Boży król na wybranej Górze Bożej

Odpowiedź na postawione pytanie dają tzw. psalmy królewskie², które w terminach pełnych uczucia, zachwytu, wdzięczności, a czasem zatroskania i wątpliwości, ukazują całe bogactwo pojęć

¹ Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, w: *Gesammelte Studien*, München³ 1966, 216: „Die auffälligste geschichtliche Tatsache im Blick auf das Königtum in Israel ist die, dass Israel erst sehr spät dazu gekommen ist, diese Einrichtung zu schaffen”. Por. H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1979, 137.

² Co do liczby tych psalmów nie ma dziś większych wątpliwości i zalicza się tu następujące Psalmy: 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 132; por. L.

związanych z dynastią Dawida na Syjonie. Już pobieżna analiza tych utworów pokazuje jak głęboko religijną i boską była instytucja i osoba króla na Syjonie. Bardzo trafnie ujmując tę atmosferę psalmów królewskich G. Fohrer³, kiedy mówi: „Bóg, a nie król stoi tu na pierwszym planie. Jak oczywiście nie ma w psalmach hymnów na cześć króla czy samowychwalania się króla, tak w kultycznych pieśniach królewskich nie tyle się mówi o potędze i doskonałościach króla, co o obietnicach Bożych jemu udzielonych, o łaskach, o które Boga prosi, o dobrodziejstwach, za które dziękuje”. Tak więc w psalmach tych „Bóg zajmuje miejsce centralne, a król jest osobą drugoplanową jako Boży wybraniec”⁴. Możemy do tego dodać, że w tych psalmach król z dynastii Dawidowej jawi się jako dzieło Boże, jako owoc Bożego wybrania i łaski, a więc bardzo podobnie jak Syjon. I to właśnie zespala najściślej z Syjonem, to sprawia, że król znajduje swoje miejsce w samym centrum tej boskiej sfery Syjonu.

Tę ideę sformułował niezwykle czytelnie Psalm 2, 6:

Lecz Ja wyświęciłem mojego króla
na Syjonie, górze mojego sanktuarium.

Psalm 2 stanowi pod względem formy wypowiedź króla z dynastii Dawidowej w dniu jego intronizacji, który wobec buntu podobitych książąt, pragnących zrzucić z siebie jarzmo obcego panowania, przypomina wyrocznię Bożą. Wiersz 6 jest właśnie zacytowaniem wypowiedzi samego Jahwe skierowanej do króla: *wa'anî nāsaktî malkî'al sijjôn har godši*. Wyrocznia ta, doskonale zrytmizowana i dźwiękowo zharmonizowana, wybijają z wielką emfazą podmiot działający, uwypuklając w ten sposób kontrast sytuacji: książęta się buntują, a to przecież się sprzeciwia woli samego Jahwe⁵. Uwagę zwraca dalej sufiks 1. os. l. poj. „mój król”, „moja święta góra”⁶, co wskazuje na jednakową przynależność do Jahwe Syjonu i króla Dawidowego. Boska czynność względem króla wyrażona jest

Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974, 333—338; E. Lipiński, *Psaumes. I. Formes et genres littéraires*, DBSuppl IX (Paris 1973) 94—102; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, t. 1, 331—336.

³ G. Fohrer (— E. Sellin), *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg¹¹ 1969, 291.

⁴ S. E. Ach, *Teocentryczny charakter Psalmów*, RBL 30 (1977) 32.

⁵ Postawione na początku *waw* ma charakter *waw adversativum*. Tak sądzą Dahood, Zorelli i in; por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, § 172 a. Inni tłumacze, jak Kraus, BT, biorą je jako *waw* emfatyczne: „ich selbst”, „przecież ja”.

⁶ Krytycy dość często poprawiają (za J. Wellhausenem) te sufiksy (kierując się Mss LXX) na 3. osobę i otrzymują wypowiedź króla: „To ja zostałem wyświęcony jako jego król na jego świętej górze”. Nie ma potrzeby odstępować od TM.

w cytowanym zdaniu słowem *nāsaktî*, które kojarzy się całkiem naturalnie z rdzeniem *nāsak*, mającym znaczenie „wylać ofiarę płynną, ofiarować, wśród ofiar wyświęcić”⁷. Tłumaczenie to ma jednak tę trudność, że nie wiemy nic o jakichś ofiarach płynnych przy okazji intronizacji królów na Syjonie. M. Dahood⁸ proponuje wokalizację *n^esūkōtî* od rdzenia *sūk*, namaścić. Słowo to znajduje autor w Prz 8, 23, gdzie mądrość mówi o sobie: „Od wieków jestem namaszczona”. Choć ST używa dla namaszczenia sakralnego specjalnego słowa *māšah*, to zna również słowo *sūk*, dla namaszczeń kosmetycznych (Pwt 28, 40). Występowanie tego słowa w ugaryckim⁹ każe przyjąć jego znajomość również w Izraelu¹⁰. Tak więc sam Jahwe ustanowił (LXX *katestathēn*) przez święty ryt sakry (namaszczenia) swego króla na swej świętej górze Syjonie.

Już to ściśle zestawienie — w wypowiedzi samego Jahwe — króla i Syjonu pozwala przypuszczać, że jak Syjon, tak i król jest przedmiotem specjalnego Bożego wybrania. I tak jest w istocie. Wypowiedzi psalmów królewskich nie pozostawiają w tym względzie żadnej wątpliwości. Psalm 132, który w całości jest skoncentrowany na podwójnym wybraniu Syjonu i dynastii Dawidowej, tak to wyraził:

13 Zaprawdę Jahwe wybrał Syjon,
zapraǵnął go na swoją siedzibę.

(.)

17 Tam (*šam*) wzbudzę dla Dawida potomstwo (*qeren*),
zgotuję lampę dla mego pomazańca.

Jak w Ps 2, 6 Bóg przypominał uroczyście przeszły fakt ustanowienia króla na Syjonie, tak tutaj Jahwe obiecuje na przyszłość swoje staranie o dynastię Dawidową, o jej trwałość i potęgę. Jeżeli w wypowiedziach proroków przyszły król mesjański nie jest zbyttnio związany z Syjonem (ale tak jest np. u Zachariasza), to tutaj przez okolicznik „tam” mesjański król jest osadzony na świętej wybranej górze. Tekst hebrajski mówi dosłownie: „tam sprawię, że wyrośnie (*sāmah* Hif) Dawidowi róg” (w 17a). Róg (*qeren*) jest symbolem potęgi i siły i dlatego w języku starowschodnim jest często atrybutem króla¹¹. W opisach początków monarchii izraelskiej jest wzmiankowany róg jako naczynie z olejem świętym do namaszczenia wybranego króla (1 Sm 6, 1. 13; 1 Krl 1, 39). Słowo

⁷ BJ „qui ai sacré mon roi”; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 520.

⁸ M. Dahood, *Psalms*, Garden City — New York 1982, t. 1, 10.

⁹ C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965, tekst 'nt: II 40—41.

¹⁰ M. Dahood, jw., z powołaniem się na E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, ZAWBeih 87 (Berlin 1963) 7.

¹¹ Por. B. Couroyer, *Corne et arc*, RB 73 (1966) 510—521.

sāmah zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej *se-mah* zapowiada u proroków mesjańskiego króla z dynastii Dawidowej (Jr 23, 5; 33, 15; Ez 29, 11; Za 3, 8). W analizowanym Ps 132, 17 termin *qeren* został postawiony w paralelizmie z *m^ešiah* i dlatego mamy prawo tłumaczyć ten termin przez „potomstwo, odrośl”¹². Myśl więc zacytowanego psalmu jest taka, że na wybranej górze Syjon Jahwe zapewnia trwałość wybranej dynastii Dawidowej.

To równorzędne wybranie Miasta Świętego i dynastii znalazło swój dojrzwały wyraz w psalmie 78:

- 67 (Jahwe) Odrzucił namiot Józefa
i nie wybrał pokolenia Efraima,
68 lecz wybrał pokolenie Judy,
górze Syjon, którą umiłował.
(.)
- 70 I wybrał Dawida, swego sługę,
i wziął go od owczych zagród;
71 sprowadził go, gdy chodził za karmiącymi owcami,
aby pasł Jakuba, lud Jego
i Izraela, Jego dziedzictwo.
72 On ich pasł w prawości swego serca
i roztropnie prowadził swoimi rękoma.

Ps 78 jest „poetycką prezentacją teologicznej interpretacji historii Izraela”¹³. Ta historia to dzieje Bożych inicjatyw i rebelii Izraela, ujęte w terminach wybrania i odrzucenia. Choć w psalmie widoczne są deuteronomistyczne retusze czy dodatki, to stary poemat wywodzi się ze środowiska jerozolimskiego z czasów Dawida¹⁴. Teologia psalmu to teologia dynastii Dawidowej ustalonej w Jerozolimie. Jak finałem historii świętej w Wj 15 jest obranie przez Jahwe tronu królewskiego na Syjonie, tak w Ps 78 jest nim osadzenie na Syjonie Dawida. Jak wybrany jest Syjon, tak samo wybrany został Dawid. To wybranie wyrażone jest trzema czasownikami: „wybrał” (*bāhar*), „wziął” (*lāqah*) i „sprowadził” (*bô’ Hif*). Dawid pasący owce został wybrany jako sługa Boży na pasterza ludu Jahwe, na króla w „Jego dziedzictwie”. Tutaj typowo izraelska teologia wybrania króla została wzbogacona o starowschodnią ideę króla-pasterza¹⁵.

¹² BT: „wzbudzę dla Dawida moc”. Zorell (*Lexicon hebraicum*, 741) przyjmuje znaczenie „germen, surculus”. Podobnie BJ: „une lignée à David” i mesjańskie znaczenie terminu *qeren* (*tamże*, 729). M. D a h o o d (*Psalms III*, 248) proponuje znaczenie „lampy w kształcie rogu zwierzęcia” przez paralelizm do *nēr* (lampa).

¹³ A. F. C a m p b e l l, *Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel*, CBQ 41 (1979) 77.

¹⁴ *Tamże*, 52, z powołaniem się na O. Eissfeldta, G. E. Wrighta.

¹⁵ E. B. S h a f e r, *The Root bhr and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZAW 89 (1977) 42.

Jest charakterystyczne, że w tych wypowiedziach o wybraństwie nie odgrywa większej roli ogólnosemicki termin *melek* — król. Autorzy posługują się tu chętniej staroizraelskimi terminami amfiktionijnymi. Tak więc króla określa się mianem „wybrańca”: „Włożyłem na głowę mocarza koronę,¹⁶ wynosiłem wybrańca (*bāhūr*) z ludu” (Ps 89, 20). W wierszu 4 tegoż psalmu Dawid jest nazwany przez Boga, a więc Mojżesza (Ps. 106, 23), Saula (2 Sm 21, 6), Sługi Jahwe (Iz 42, 1). Idea wybrania Dawida jest oczywiście obecna w historycznych opisach jego wyniesienia królewskiego. Samuel, patrząc na synów Jessego, mówi: „Nie wybrał Jahwe żadnego z nich” (1 Sm 16, 10), ale skoro pojawił się Dawid, wtedy „Jahwe rzekł: «Wstań i namaść go, to ten»” (w. 12). Swoim wybraństwem w miejsce odrzuconego Saula szczydzi się Dawid przed córką Saula Mikal: „Przed Jahwe, który mnie wybrał w miejsce twego ojca (...) i ustanowił mnie księciem (*nāgīd*) ludu Jahwe, Izraela, przed Jahwe będą tańczył” (2 Sm 6, 21). Pod koniec swego życia Dawid przemówił do zgromadzonego w Jerozolimie Izraela: „Jahwe, Bóg Izraela, wybrał mnie spośród całego domu ojca mego, abym był królem nad Izraelem na zawsze (...) A spośród wszystkich synów moich (...) wybrał Salomona” (1 Krn 28, 4. 5).

Tytułem treściowo bardzo bliskim z *bāhūr*, niemal terminem paralelnym do niego, jest tytuł *nāgīd*¹⁷. Etymologicznie termin *nāgīd* oznacza kogoś, kto stoi na przedzie, a więc przełożonego, księcia¹⁸. Tytuł ten jednak ma szczególne znaczenie w opisach początków monarchii izraelskiej w Księgach Samuela-Królow¹⁹. W historii Saula i Dawida termin ten zawsze występuje w formie mówiącej, że Jahwe wyznacza, ustanawia, każe namaścić wybrańca na *nāgīd* nad Izraelem, Jego ludem, Jego dziedzictwem. W tych formułach tytuł *nāgīd* wyraża specjalne więzy króla z Bogiem Izraela i nadaje tytułaturze królewskiej szczególne zabarwienie religijne²⁰. Godność *nāgīd* została przyznana Dawidowi w uroczystym proroctwie Natana (2 Sm 7, 8), co jest — zdaniem M. Notha — bardzo ważne, gdyż w ten sposób przypisano Dawidowi szczególną funkcję

¹⁶ TM ma lekcję *’ezer*. Przez analogię do w. 40 za BHS, BJ, BT. Krausem poprawiamy na *nēzer*, tzn. diadem, korona, insygnium królewskie. Por. R. de Vaux, *Les Institutions de l’Ancien Testament*, Paris 1958, t. 1, 159 nn.

¹⁷ H. Wildberger, *bhr* — *erwählen*, THAT I, 282.

¹⁸ „*nāgīd*... titulus modestus ea nota dominii et maiestatis carens quae voci princeps, rex inest” — F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, 496 n.

¹⁹ Użyty w ST 44 razy termin *nāgīd* w Sm—Krl występuje 10 razy: 1 Sm 9, 16; 10, 1; 13, 14; 25, 30; 2 Sm 5, 2; 6, 21; 7, 8; 1 Krl 1, 35; 14, 7; 16, 2 (2 Krl 20, 5?). Tylko dwa ostatnie teksty wiążą tytuł z kimś innym niż Saul czy Dawid (1 Krl 14, 7 o Jeroboamie I; 16, 2 o Baszy). Zob. T. Mettinger, *King and Messiah*, Lund 1976, 198—200.

²⁰ C. Westermann, *ngd* — *hi. mitteilen*, THAT II, 34; W. Richter, *Die nāgīd-Formel*, BZ NF 9 (1965) 83n.

w związku pokoleń²¹. W tytule tym zawsze jest zawarta Boża desygnacja i boska godność desygnowanego oraz jego zwierzchnie miejsce w ludzie Bożym. Ale jest to zarazem tytuł skromny, wolny od owego odcinania władzy i majestatu, jaki niesie w sobie tytuł *melek*²². Wobec Boga *nāgīd* jest tylko służą, *'ebed Jahwe*²³, wybranym po to, by wykonywać wolę swojego Pana w ludzie Izraela i między narodami²⁴.

Desygnowany przez Boga wybraniec otrzymał religijną godność *nāgīd* przez sakralny ryt namaszczenia: „I namaścisz go (*ūm^e-šahtō*) na księcia nad ludem moim, Izraelem” (1 Sm 9, 16). Stąd wziął się następny tytuł wybranych przez Boga królów: *māšīah* — pomazaniec. Saul (1 Sm 10, 1) i Dawid (1 Sm 16, 13) otrzymali namaszczenie z rąk proroka Samuela, Salomon od arcykapłana Sadoka (1 Krl 1, 39), a Jonasz w Świątyni z rąk arcykapłana Jojady (2 Krl 11, 12). Obrzęd wskazywał, że wybrani przez Boga stawali się narzędziami w rządzeniu Jego ludem²⁵. Wskutek namaszczenia wybrany stawał się uczestnikiem Ducha Jahwe: „Wziął więc Samuel róg z oliwą i namaścił go pośrodku jego braci. Odtąd Duch Jahwe opanował Dawida” (1 Sm 16, 13). Przez ten ryt pomazaniec wchodził w sferę specjalnej opieki Bożej, stawał się nietykalnym (por. 1 Sm 24, 7; Ps 89, 21nn; 105, 15). Jak *nāgīd*, tak samo i pomazaniec pozostaje w najściślejszej łączności z Jahwe. Toteż tytuł ten nigdy nie występuje w formie absolutnej, lecz zawsze w złożeniach czy to z imieniem Bożym Jahwe²⁶, czy z zaimkiem dzierzawczym²⁷. W ze-

²¹ M. Noth, *David und Israel in II. Samuel*, 7, w: *Gesammelte Studien*, 339n.

²² „Zudem lassen die Erzählungen von Sauls Aufstieg durch andere Ausdrücke sehr deutlich erkennen, dass sie zu unterscheiden wissen und unterschieden wissen wollen, was Saul durch die Designation Jahwes und was er durch die Akklamation des Volkes geworden ist: als designierter Jahwes heisst er nur *nāgīd*, erst das Volk verleiht ihm von sich aus den Königstitel *melek*, so dass die göttliche Weihe und die menschliche Würde klar voneinander geschieden bleiben” — A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1953, t. 2, 23.

²³ 2 Sm 7, 5; Ps 78, 70; 132, 10 etc.

²⁴ Biblia Tysiąclecia przekłada tytuł *nāgīd* w interesujących nas tekstach terminami „wódz” (1 Sm 9, 16; 10, 1 itd.) i „władca” (1 Sm 25, 30; 2 Sm 7, 8) oczywiście w odniesieniu do Dawida. Ani termin „wódz” ze swą konotacją militarną, ani „władca” ze swymi odcieniami potęgi, absolutnej władzy, nie oddają znaczenia tytułu *nāgīd*. Najlepszym wydaje się tytuł „książe”. Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, 496 n.: „antistes, praesul populi”.

²⁵ I. de la Potterie, *Namaszczenie*, STB 516.

²⁶ „Pomazaniec Jahwe” o Saulu: 1 Sm 24, 7, 11; 26, 9, 11, 16, 23; 2 Sm 1, 14, 16; o Dawidzie: 2 Sm 19, 22; o Sadeejaszu: Lm 4, 20.

²⁷ „Pomazaniec mój”: 1 Sm 2, 35; Ps 132, 17; „pomazaniec Twój”: Ha 3, 13; Ps 84, 10; 89, 39, 52; 132, 10; 2 Krn 6, 42; „pomazaniec Jego”: 1 Sm 2, 10; 12, 3, 5; 16, 6; 2 Sm 22, 51=Ps 18, 51; Ps 2, 2; 20, 7; 28,8 i jeden raz „pomazaniec Boga Jakuba” w 2 Sm 23, 1. Por. S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Graz² 1955, 871n.; A. Soggin, *maelaek — König*, THAT I, 913n.

stawieniu z *nāgīd* został raz użyty w Księdze Daniela 9, 25: *mašīah nāgīd*. Jak w tytule *nāgīd*, tak i w *mašīah* chodzi nie tyle o wyposażenie we władzę, co o boskie wybranie. Ps 89, 21 mówi, że Jahwe sam namaścił króla olejem świętym (por. Ps 45, 8). Już na podstawie tych kilku tytułów można powiedzieć, że ideologia królewska w Izraelu jest zdominowana przez tajemnicę wybrania: „der Gesalbte Jahwes ist erwählter König im erwählten Volk”²⁸.

W psalmach królestwo izraelskie jest nierozdzielnie związane z imieniem Dawida. On jest pierwszym wybranym (Ps 89, 4. 21. 36; 132, 1. 10. 17; 144, 10). Królowie w Jerozolimie są „nasieniem”, potomstwem Dawida, a więc dziedzicami proroctwa Natana, które Dawidowi i jego potomkom obiecało wieczne królestwo. Dlatego jest całkiem jasne, że ci wybrani i postawieni nad dziedzictwem Jahwe znajdują uprzywilejowane miejsce na świętej górze Bożej, Syjonie.

2. Synostwo Boże królów na Syjonie

Boże wybranie i sakralne namaszczenie na księcia Bożego dziedzictwa dawały już królowi z dynastii Dawidowej specjalne miejsce w sanktuarium Syjonu. Ale godność królów na Syjonie nie wyczerpuje się na tych przywilejach. Ich religijna godność wyrażała się najpełniej w terminach „synostwa Bożego”.

Idea synostwa Bożego królów z linii Dawida otrzymała swój najpełniejszy wyraz w Psalmach 2 i 110. Oba te psalmy królewskie związane są z uroczystością wstąpienia na tron nowego króla. Rozważanie należy rozpocząć od bardziej czytelnego Ps 2.

Początkowa strofa Ps 2 (ww. 1—3) wskazuje właśnie na in-tronizację jako okazję recytacji psalmu. Historia poucza, że każda zmiana na tronie budziła wśród podbitych narodów nadzieję na zrzucenie jarzma obcego panowania i odzyskanie wolności. Psalm jest najlepiej zrozumiały, jeżeli się go bierze jako wypowiedź samego króla bezpośrednio po obrzędzie sakry²⁹. Król więc wskazuje na siebie jako monarchę wybranego przez Boga i osadzonego na Syjonie z mandatem uniwersalnego panowania. W tym celu król cytuje słowa, jakie Jahwe skierował do niego:

7 Niechaj ogłoszę dekret (*hōq*) Jahwe!

Powiedział On do mnie:

„Tyś synem moim,

Jam dzisiaj ciebie zrodził.

8 Żądaj ode mnie, a dam ci narody w dziedzictwo
i w posiadanie twoje — krańce ziemi”.

²⁸ H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 137.

²⁹ Por. M. Filipiak, *Ps 2 — opis historycznego króla czy Mesjasza?*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 153 nn.; E. Lipiński, *Psalmes*, 96.

Zacytowana przez króla wypowiedź Jahwe jest określona terminem *hoq*, co znaczy postanowienie, nakaz, dekret. Nasuwa się tu paralela do „protokołu” intronizacji królów egipskich, kiedy to wręczano królowi „dekret”, uważany za napisany ręką samego boga⁸⁰. Treścią dekretu w Ps 2 jest najpierw synostwo Boże króla, wypowiedziane dobitnie przez użycie podwójnej formuły: „Tyś synem moim, Jam dzisiaj ciebie zrodził”. Wysunięty przed orzeczenie okolicznik czasu „dzisiaj” podkreśla, że usynowienie—zrodzenie dokonało się nie w jakiejś nieokreślonej, mitycznej przeszłości, lecz dziś, a więc w dniu intronizacji. Druga część „dekretu Bożego” dotyczy panowania: osadzony na Syjonie pomazaniec Jahwe (w. 2) jest już nie tylko księciem (*nāgîd*) nad dziedzictwem Jahwe, tzn. narodem wybranym, lecz jako syn Boga ma panować nad wszystkimi narodami aż po krańce ziemi.

Te same idee odnajdujemy w Ps 110. Choć tytuł „król” nie figuruje w tekście psalmu, jest to niewątpliwie psalm królewski i intronizacyjny. Albowiem jest tu mowa o Syjonie jako siedzibie królewskiej, o berle, symbolu królewskiej władzy, o panowaniu nad narodami i jest zaproszenie do zajęcia miejsca „po prawicy” Jahwe, a więc na tronie obok tronu Jahwe (ww. 1—2). Te aluzje pozwalają nam odtworzyć z jakimś prawdopodobieństwem ryt koronacji królów na Syjonie. Zdaniem H. J. Krausa⁸¹ ustawiano na czas koronacji tron królewski obok Arki, a więc w Miejscu Najświętszym, do czego upoważniała króla jego godność kapłańska. Przywołując na pamięć paralele egipskie i skromne informacje ST (jak choćby 2 Krl 23, 3) możemy przypuszczać, że król miał swoje specjalne miejsce w Świątyni, „przy kolumnie”, być może po prawej stronie Arki. Reminiscencjami tegoż rytu mogą być w psalmie wzmianki o wyciągnięciu berła (podanie berła) i o piciu wody (ze źródła Gihon). Jest bardzo możliwe, że przy okazji koronacji nowego króla na Syjonie wspomniano Melchizedeka, króla i kapłana Szalem (Rdz 14), późniejszego Miasta Dawida. Przy okazji wstąpienia na tron składano zapewne królowi życzenia, aby pokonał wszelkich nieprzyjaciół i by zrealizował to, co Jahwe obiecał niegdyś Dawidowi, że mianowicie „utwierdzi tron jego panowania na wieki” (2 Sm 7).

Nie wiadomo, o jakim konkretnie królu wyraża się autor psalmu. Tradycja, idąc za Chrystusem i autorami NT, odnosiła psalm do Mesjasza. Ale psalm zakorzeniony jest dobrze w historii Izraela i najwięcej prawdopodobieństwa ma teza, że psalm powstał w związku z Dawidem. I tak brak tytułu „król” może pochodzić stąd, że psalm mówił o Dawidzie zanim jeszcze z jego osobą związane ten tytuł. Analiza słownictwa wykazała jego ogromne pod-

⁸⁰ R. de Vaux, *Les Institutions I*, 158 nn.

⁸¹ H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen-Vluy 1972, 757.

bieństwo do języka literatury z Ugarit: aż 71⁰/₀ tego słownictwa ma odpowiedniki w Ugarit, gdy dla całego Psalterza ten materiał wspólny wynosi tylko 29⁰/₀³². Toteż zdaniem poważnych krytyków psalm powstał w najstarszym okresie monarchii³³. W późniejszym czasie jest mało prawdopodobne, by nawiązywano do przedizraelskich tradycji Jerozolimy.

Interpretacja psalmu jest niezmiernie trudna z powodu ostrych przejść, urwanych myśli, obrazów nieledwie zarysowanych, niepewności tekstualnych. Toteż krytycy dokonują niezliczonych koniektur, rekonstrukcji, zmian tekstu masoreckiego. Z drugiej strony coraz większa liczba poważnych krytyków opowiada się za wiernością wobec tekstu hebrajskiego i jego wykładni czy to w Septuagincie, czy w Nowym Testamencie. Psalm należy tłumaczyć nie tyle w świetle starowschodnich paraleli, co w świetle Psalterza i innych ksiąg biblijnych.

Pod względem formy psalm jest wyrocznią, i to podwójną wyrocznią z dwiema rozpoczynającymi formułami w ww. 1a i 4a, skierowaną do króla. Pierwsza wyrocznia dotyczy inwestytury królewskiej, a druga godności kapłańskiej. H. H. Rowley³⁴ dopatrywał się w psalmie dwóch mówców. Pierwszą wyrocznię miał skierować do Dawida Sadok, wynosząc królewską godność nowego pana Jerozolimy, a drugą miał wypowiedzieć Dawid pod adresem Sadoka, potwierdzając jego kapłańską godność jako następcy Melchizedeka. Trzeba jednak, z większością absolutną egzegetów, tę propozycję odrzucić i czytać psalm jako wypowiedź kogoś z otoczenia królewskiego, najprawdopodobniej dworskiego proroka, skierowaną przy uroczystej okazji do króla.

A oto tekst decydującego fragmentu Ps 110:

- 1 Wyrocznia Jahwe dla pana mego:
„Siądź po mojej prawicy,
aż położę twych wrogów
jako podnózek pod twoje stopy”.
- 2 Berło twej mocy wyciągnie Jahwe z Syjonu:
„Panuj wśród twych nieprzyjaciół!
- 3 Twoje jest panowanie w dniu twych narodzin;
na świętej górze z łona jutrzeńki
zrodziłem cię jak rosę.”

³² Zob. M. Dahood, *Psalms III*, 112 nn.

³³ A. Caquot, *Remarques sur le Psaume CX*, *Semitica* 6 (1956) 33—52; R. Tournay, *Le Psaume CX*, *RB* 67 (1960) 5—41; M. Filipiak, *Ps 110 — Mesjasz: Król, Kaptan, Zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, 229.

³⁴ H. H. Rowley, *Melchizedek and Zadok, Gn 14 and Ps 110*, w: A. Bertholet *Festschrift*, Tübingen 1950, 461—472. E. Lipiński (jw., 102) uważa to rozwiązanie za możliwe do przyjęcia. Ale por. R. de Vaux, *Les Institutions I*, 176; N. Poulssen, *König und Tempel*, Stuttgart 1967, 59.

Zaproszenie króla do zajęcia miejsca „po Jego (Jahwe) prawicy” oznacza dopuszczenie króla do partycypacji w uniwersalnym panowaniu królewskim Jahwe. Ta władza pochodzi od Jahwe i ze Syjonu, stolicy Jego dynamicznej obecności wśród Izraela. Pod wyciągniętym berłem królewskim kraj, a właściwie wszystkie kraje, zamieniają się w okrąg zasięgu władzy królewskiej. Widomym znakiem potęgi tej władzy i jej zasięgu jest padnięcie, a dokładniej rzucenie przez Jahwe, nieprzyjacielskich królów do stóp pomazańca na Syjonie. U podstaw tej władzy leży Boża decyzja wzmocniona przysięgą (1a. 4a), a więc Boże wybranie i wyniesienie na tron, po prawicy Boga” oraz usynowienie króla przez Jahwe (w. 3).

Wiersz 3 uchodzi powszechnie za *cruX interpretum*. Według przekazu masoreckiego trzeba by go przełożyć tak: „Twój lud jest ochoczy, w dniu twej potęgi, w blaskach świętości, od łona jutrzeńki, dla ciebie rosa twej młodości”. Byłby tu zawarty obraz, najogólniej mówiąc, zgromadzonego wokół króla ludu, a zwłaszcza dzielnej młodzieży gotowej na rozkazy króla w dniu przyszłej wojny. Ale wypowiedź jest bardzo porwana i enigmatyczna. Cenne światło na sens tej wypowiedzi rzucają starożytne przekazy. Septuaginta zaczyna werseł od słów *meta sou hē archē* (Vg *tecum principatus*), co zakłada wokalizację *’immēkā nēdibōt*, tzn. „z tobą panowanie”³⁵. Dzień intronizacji jest w Ps 2 ukazany jako dzień narodzin króla do synostwa Bożego. Odpowiednio do tego zwrot *bējōm hēlekā* w naszym wersecie trzeba wokalizować *bējōm hīlēkā*, tzn. „w dniu twych narodzin”. Słowo *hīl*, znane w ugaryckim i akkadyjskim (*hālu*), występuje w ST często w połączeniu z *jālad* (rodzić) i oznacza „cierpieć boleści rodzenia”, a stąd „rodzić”³⁶. Wyraz zamykający werseł *jaldutēkā* był inaczej niż w masoreckim wokalizowany przez liczne manuskrypty hebrajskie, a nadto przez przekłady Septuaginty i Peszitty: *jēliditkā* (jak Ps 2, 7), tzn. „zrodziłem ciebie”. I tradycja ta zasługuje na szacunek. Tak więc wiersz 3 mówi nie o jakimś przyszłym „dniu” wojny, ale o tym samym co poprzednie wiersze dniu intronizacji, pojętym jako dzień zrodzenia króla przez Jahwe. To zrodzenie zaś pełne jest tajemniczości, co podkreślają poetyckie obrazy jutrzeńki i rosy. Wyrocznia ta mówi jeszcze coś o miejscu tego tajemniczego zrodzenia: *bēhadrē qōdeš*. Skoro w wierszu 2 był wymieniony Syjon, to użyte w wierszu następnym słowo *qōdeš*

³⁵ Tak czytają m.in. BJ Kraus. Ważne jest, że lektura taka nie po-
ciąga za sobą żadnych zmian tekstu spółgłoskowego.

³⁶ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, W. Baumgartner (*Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967) proponują czytać *hōlalēkā* (inf. Polal od *hīl*, *hāl*=rodzić) co oczywiście daje taki sam sens. Zaś Tournay, Coppens wolą tu czytać *hīlēka* (inf. Qal) i znaczenie pozostaje to samo („the active infinitive in a passive sense” — J. Kissane). Por. Iz 46, 8; Hi 15, 7; 39, 1.

normalne w hebrajskim określenie świątyni³⁷, każe myśleć o Świątyni Syjonu. Poprzedzający je zwrot *b^hadrê* (w blaskach) w 83 manuskryptach hebrajskich ma formę *b^hharrê*, i tak był czytany przez św. Hieronima³⁸. Ta zaś forma *harrê* przedstawia się jako *pluralis maiestaticus* na oznaczenie Góry Świątyni, Syjonu (por. Ps 48, 2; 87, 1)³⁹. Według tej lektury zrodzenie króla do synostwa Bożego dokonało się w dniu intronizacji na Górze Świątyni — Syjonie.

Omawiany zwrot *b^hadrê qōdeš* można jednak zinterpretować jeszcze inaczej, a mianowicie jako *pluralis* od rzeczownika *heder*, oznaczającego izbę, komnatę wewnętrzną, sypialnię⁴⁰. W 1 Krn 28, 11 termin ten oznacza całą Świątyni, a w poetyckim tekście Pwt 32, 25 *pluralis hadarim* jest synonimem domu. Rzeczownik *heder* znany jest w ugaryckim, gdzie oznacza pokój, budynek, gmach, a nadto w fenickim i sabejskim⁴¹. Gdy się zważy na okoliczność, że w Ps 110 dominuje stare słownictwo kananejskie, to takie znaczenie słowa wydaje się najbardziej naturalne: boskie narodziny króla dokonały się *b^hadrê qōdeš*, a więc w gmachu świątyni, gdzie celebrowana jest sakra królewska albo w komnacie (najbardziej wewnętrznej, czyli w Miejscu Najświętszym). Świątyni, gdzie intronizowany król zajął miejsce „po prawicy Jahwe”.

Dlatego też godność króla, do którego Bóg powiedział „Tyś synem moim”, jest niezwykła. Jako intronizowany „po prawicy Jahwe” mógł być nazywany „mężem Twojej prawicy” (Ps 80, 18). Zyskiwał udział w królewskiej władzy Jahwe i mógł sam być tytuowany jako *'eljôn*, „najwyższy z królów ziemi” (Ps 89, 28). I dlatego prorok zwraca się doń tytułem „pan mój” (Ps 110, 1) i do niego odniesiono bosko-zbawczy tytuł „tarcza” (Ps 84, 10—12; 89, 19), a w Ps 45, 7 król jest wprost nazwany *Elohim*⁴².

Nie można w tym miejscu pominąć pytania o sens tej formuły w wierze Izraela. Upraszczając sprawę niektórzy krytycy tłumaczyli tę formę w sensie bliskowschodniej *Königsideologie*, że mianowi-

³⁷ P. Joüon, *Les mots employés pour désigner le Temple dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et Josèphe*, Recherches de science religieuse 25 (1935) 329—343.

³⁸ Taką wersję przedstawia również fragment kodeksu z genizy kairskiej. Biedna lekcja TM powstałaby przez pomylenie bardzo podobnych liter *daleth* i *reš*.

³⁹ Tak sądzili Gressmann, Mowinckel, Bentzen, Kissane, Tournay i in.

⁴⁰ F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, 224. Zakłada to lekturę pierwszej litery *heth* zamiast *he*. Propozycja została uczyniona przez J. Coppensa, *La portée messianique du Ps. CX*, *ETHL* 32 (1956) 13.

⁴¹ J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1974, nr 907.

⁴² H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 137.

cie oznacza ona ubóstwienie króla⁴³. S. Mowinckel⁴⁴ sformułował to następująco: „Król jest święty, on jest przepotęźny. Ale to znaczy: on jest boski, albowiem świętość i moc są właściwymi przymiotami boskimi i kto je posiada, ten już nie jest człowiekiem. Ubóstwienie króla nie jest niedorzecznością ani dworskim pochlebstwem, lecz żywą religią”.

Teologia króla-boga osiągnęła w otoczeniu Izraela najwyższy stopień w Egipcie: godność i władza faraona znajduje wyjaśnienie i podstawę w micie o boskim poczęciu i zrodzeniu króla. Mit ten został plastycznie przedstawiony w 15 obrazach świątyni Hatszepsut (1501—1480 prz. Chr.) i podobnie w świątyni Amenofisa III (1413—1377) w Luksorze⁴⁵. Cykl obrazów z Luksoru możemy za Cl. Schedlem⁴⁶ streścić następująco: przedstawienie zaczyna się od ukazania rodziców niebieskich i ziemskich faraona, a więc królowej Mautmu-ua i króla Tutmozesa IV z boginią Izis, która obejmuje królowę, i z bogiem Amonem. Amon wchodzi do domu królowej, a dalej Amon siedzi przed królową z symbolicznym gestem przedstawiającym akt rodzenia. Na rozkaz Amona bóg Chnum formuje przyszłego syna. Faraon mógł więc się uważać za rzeczywistego syna boga na ziemi, co też król-słońce Echnaton wyraził słowami „Jestem twoim synem, który wyszedł z twego ciała”⁴⁷.

Również w Asyrii—Babilonii narodziny nowego króla otoczone są specjalną troską bogów, bóg formuje ciało króla w łonie matki, bogini karmi dziecię swoją piersią, ale nie ma tu idei boskiego poczęcia, wcielenia boga. W Kanaanie królowie są synami boga EL, ale nie ma śladu ubóstwienia króla, adoracji pod adresem żyjącego króla. Jest on władcą z mandatu boga El, który mu przez wyrocznie przekazuje swoją wolę⁴⁸. W Persji „król był ufundowany na religii jak świat materialny na świecie duchowym. Bóg jest panem absolutnym, a król jego reprezentantem na ziemi i jako taki może sam przybierać tytuł bagh (bóg)...”⁴⁹

W wierze Izraela, wyznającego jednego Boga, w porównaniu z którym nawet „bogowie” są niczym, i w otoczeniu którego nie ma

⁴³ Por. G. Widengern, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955.

⁴⁴ *Psalmenstudien* II, Kristiania 1922 302.

⁴⁵ ANET 371; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972, 224, tabl. 333—340.

⁴⁶ C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, Roma 1959—66, t. 2, 187.

⁴⁷ ANET 371.

⁴⁸ Zasadniczym tekstem jest tu legenda o królu Kerecie. Zob. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Krt: 38 nn; J. Gray, *Canaanite Kingship in Theory and Praxis*, VT 2 (1952) 198; W. Tyloch, *Odkrycia w Ugarit a Stary Testament*, Warszawa 1980, 62 n.

⁴⁹ R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York 1961, 297 (cyt. za W. H. Brownlee, *Le Livre Grec d'Esther et la royauté divine. Corrections orthodoxes au Livre d'Esther*, RB 73 (1966) 170 n)

miejsca na żadną boginię-małżonkę⁵⁰, nie było absolutnie miejsca na boskie poczęcie⁵¹ i boskie zrodzenie w sensie fizycznym króla ziemskiego. O jakie więc synostwo i jakie zrodzenie chodzi w odniesieniu do królów izraelskich?

Nie podlega wątpliwości, że formuły Psalmów 2, 6 i 110, 3 o synostwie Bożym króla na Syjonie trzeba interpretować łącznie i w świetle obietnicy Natana 2 Sm 7⁵².

Przez usta proroka Natana Bóg obiecał Dawidowi, że mu zbuduje na trwałe „dom” (*bajit*). „Dom” w hebrajskim to nie tylko miejsce zamieszkania, ale także rodzina, synowie, słudzy (Rdz 7, 1; 12, 17; 35, 2 etc.). Czasem termin oznacza szerszej plemię, pokolenie czy nawet naród Izraela. W sposób jednak szczególny termin *bajit* określa potomstwo jakiegoś króla, a więc dynastię (1 Krl 11, 38; 12, 16; 13, 2 etc)⁵³. Konsekwentnie więc słowa Natana wyrażają myśl, że Bóg zapewni Dawidowi dynastię, która będzie królować niewzruszenie, długo. Na takie znaczenie terminu „dom” wskazuje objaśniający je termin *šēra'* (por. ww. 11 i 12). W języku ST *šēra'* oznacza w sensie przenośnym potomstwo zarówno zbiorowe jak i jednostkowe (Rdz 3, 15; 12, 7; 13, 15) w sensie bardziej specjalnym familię (Ezd 2, 59), a w szczególności dynastię królewską (2 Krl 11, 1)⁵⁴.

Wyroczenia Boża zapowiada specjalną relację między Bogiem i królewskimi potomkami Dawida: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (w. 14). Ta dwuczłonowa formuła wypowiada wyraźnie obustronność, wzajemność relacji ojcostwa-synostwa. Jaki jest sens tej formuły? Cytowana formuła powinno się właśnie przełożyć przez zdanie „Ja będę mu za ojca (*l'ab*), a on będzie mi za syna (*l'bēn*)”, Wystarczy więc rozumieć to ojcostwo-synostwo w sensie przenośnym⁵⁵. Bóg będzie traktował potomka Dawida jak syna, a on będzie się odnosił do Boga z szacunkiem, z miłością jak syn do ojca.

⁵⁰ Tłumaczenie zwrotu *mērehem mišhār* „z łona jutrzeńki” (Ps 110, 3) w sensie „z łona (bogini) Szahar” jest niedorzeczne już z tego powodu, że kananejskie bóstwo Szahar jest rodzaju męskiego. Por. H. Gese, *Natus ex Virginie*, w: G. von Rad *Festschrift*, München 1971, 81; W. F. Albright, *Yahweh ans the Gods of Canaan*, London 1968, 163.

⁵¹ Taka niestety idea znalazła się w przekładzie Cz. Miłosza, *Księga Psalmów*, Paris 1979, 254: „Przed jutrzeńką, jak rosę, poczęłem ciebie” (Ps 110, 3).

⁵² Problemy krytyczno-literackie tego tekstu są liczne i różnorakie. Tutaj zaznaczamy tylko, że z większością uczonych uważamy 2 Sm 7 za tekst podstawowy dla całej serii tekstów mesjanizmu królewskiego ST. Zob. T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) 7—14; J. Obersteiner, *Messianismus*, BThW 1012—1023.

⁵³ Jan Łach, *Proroctwo o Synu Dawida*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 62; art. *Dom* w: STB 211 n.

⁵⁴ Por. asyr. *šarri* „potomstwo królewskie”; Th. Bauer, *Akkadische Lesestücke*, Roma 1971, t. 3, 35, 42.

⁵⁵ Jan Łach, *Proroctwo Natana*, 66—68; C. Schedl, *Storia del VT II*, 187.

Takie ojcostwo miało w Izraelu długą historię: przejawiało się już wtedy, gdy Bóg wybrał sobie naród, kształcił go i troskliwie prowadził (Pwt 32, 6; Iz 43, 6; 63, 16; Oz 11, 3n; Jr 3, 19 etc.)⁵⁶. Czy jednak możliwe jest, żeby w tej wyroczeni, tak uroczystej, Bóg obiecywał potomkom Dawida na Syjonie tylko to, co w jakiejś mierze odnosiło się do wszystkich Izraelitów? Mamy zapewne prawo dopatrywać się w tej formule czegoś więcej, a więc jakiegoś synostwa przez adopcję, przez zalegalizowanie króla jako syna Jahwe. Ale tekst jest bardzo ogólnikowy i jego uściślenia musimy szukać w innych wypowiedziach ST. Takie właśnie uściślenie formuły o synostwie Bożym królów Dawidowych przynoszą psalmy królewskie.

Psalmy dorzucają do znanej formuły istotne nowe elementy. Przede wszystkim wzmacniają formułę przez dodanie słów o zrodzeniu: „Tyś synem moim — Jam cię dziś zrodził” (Ps 2, 7; por. 110, 3). To zrodzenie jest obrysowane czasem i przestrzenią. Boskie zrodzenie nowego regenta dokonało się „dziś”, a więc wykluczone jest zrodzenie mityczne, fizyczne. „Dziś” oznacza oczywiście dzień intronizacji króla na Syjonie. Odpowiednikiem tego „dziś” jest w Ps 110, 3 wzmianka o „jutrzence”, co może znaczyć „o świcie tego dzisiejszego dnia zrodziłem cię”⁵⁷. Miejscem zrodzenia jest „góra sanktuarium” czy też „gmach (komnata) sanktuarium”, a więc Świątynia na Syjonie. To tutaj Jahwe sadza po swej prawicy nowego króla (110, 1), to ze Syjonu Bóg podaje (czy wyciąga — *šālah*) berło regentowi Dawidowemu (110, 2) i ogłasza specjalny „dekret”: „Tyś synem moim, Jam cię dziś zrodził” (2, 7) i „dam ci w posiadanie narody”, „abyś je pasł berłem żelaznym” (ww. 8, 9). Jest więc oczywiste, że w relację synostwa wchodzi tylko król e w s k i p o t o m e k D a w i d a, i że to synostwo jest szczególne. Ponieważ nie wchodzi w grę synostwo mityczno-fizyczne, ponieważ jest to coś o wiele więcej niż tylko synostwo metaforyczne, pozostaje synostwo przez przybranie, adopcję⁵⁸. Wypowiedziana przez Boga w dniu intronizacji formuła „Tyś synem moim” jest prawdziwie słowem stwórczym, ustawiającym nowe „bycie”, nową egzystencję króla⁵⁹. Oczywiście jest, że to orzeczenie synostwa zakłada i obej-

⁵⁶ O różnych znaczeniach „synostwa” szerzej traktuje P. A. Vaccari, *De Messia „Filio Dei” in Veteri Testamento*, VD 15 (1935) 50—53.

⁵⁷ H. Gese, *Natus ex Virgine*, 81.

⁵⁸ Por. H. Cazelles, *II Messia della Bibbia*, Roma 1981, 147; H. Gese, *Natus ex Virgine*, 80; J. Kühlewein, *bēn — Sohn*, THAT I, 323. Natomiast Vaccari, *iw.*, 54, uważa że formuła „Tyś synem moim” mówi „de filiatione proprie dicta”, a więc odnosi się właściwie i tylko do Mesjasza. Zob. też A. Klawaek, *Przed jutrzencą Cię zrodziłem*, RBL 1 (1948) 268—271.

⁵⁹ „Der prophetisch-protokollarische Zuspruch «Du bist mein Sohn, ich selbst habe dich heute gezeugt!» erweist sich als ein schöpferisches, eine neue Existenz setzendes Wort” — H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, 142. T. Mettinger (*King and Messiah*, 261) mówi o *perfectum performativum* słów *nāsakti* i *jeʿlidtikā*.

muje akt wybrania. Król zatem nie wchodził w sferę Bożą mocą samej intronizacji, czy mocą wejścia w stan posiadania *nahalāh* Jahwe, tzn. Syjonu⁶⁰, lecz przez specjalne postanowienie Boże, ogłaszające i czyniące go synem Bożym.

Nic przeto dziwnego, że zakres władzy króla na Syjonie jest tak szeroki jak władanie Jahwe, a więc cały świat. Król staje się też całkiem naturalnie reprezentantem Boga na ziemi i zarazem Jego kapłanem⁶¹. Psalm 110, 4 sformułował to w drugiej swej wyroczni całkiem wyraźnie:

Poprzysiągł to Jahwe i żałować nie będzie:
„Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”.

Ta uroczysta i wzmocniona przysięgą wyrocznia jest bardzo znamienita, gdyż żaden inny tekst ST nie przyznał żadnemu królowi izraelskiemu godności kapłańskiej. Wyjaśnień tej trudnej wypowiedzi podano też bardzo wiele⁶². Wspomnieliśmy już o propozycji Rowleya⁶³, by tę drugą część Ps 110 rozumieć jako wypowiedzianą przez Dawida „legitymację kapłaństwa Sadoka” przez jego osadzenie w kapłaństwie Melchizedeka. Propozycja może być ciekawa, ale nie uzasadniona. Zaś M. Dahood⁶⁴, który uważa, że tekst ten przedstawia problemy nie do rozwiązania, przekłada go następująco: „Jahwe przysiągł i nie zmieni swego zdania — Tyś kapłanem Wiecznego zgodnie z jego przymierzem; jego legalnym królem, mój panie, według twojej prawicy”. W przekładzie tym zwrot *l'ôlām* został zinterpretowany jako imię własne z *lamed possessivum*. Natomiast złożenie *malki-sedeq* zostało objaśnione jako rzeczownik pospolity z przymiotnikiem „legalny król”. W ten sposób zniknęło z tekstu imię własne „Melchizedek”. Uważamy, że jest to interpretacja zbyt dowolna i zdradzająca całą tradycję przekazu tego tekstu, której głównymi świadkami są Septuaginta i List do Hebrajczyków 5, 6 i 7, 17⁶⁵. Tradycja ta czytała zawsze w Ps 110, 4 imię własne Melchizedeka. Za tradycyjnym rozumieniem zwrotu *l'ôlā:n* można przytoczyć bardzo mocne za-

⁶⁰ Tak tu ujmuje H. Gese, *Natus ex Virgine*, 80.

⁶¹ „Tout roi oriental est lieutenant de sa divinité en même temps que son prêtre” — A. Gelin, *Idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris³ 1952, 37; por. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome 1969, 87—101; J. Gray, *Canaanite Kingship*, 204—208.

⁶² Por. R. de Vaux, *Les Institutions I*, 330; M. Noth, *Gott, König, Volk im AT*, 157—191; H. J. Kraus, *Psalmen*, 879—883.

⁶³ *Melchizedek and Zadok*, w: A. Bertholet *Festschrift*, Tübingen 1950, 461—472.

⁶⁴ M. Dahood, *Psalms III*, 112, 117; por. J. W. Roslon, *Zammeru maskil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów*, Warszawa 1985, t. 3, 15.

⁶⁵ Dla tradycji rabinicznej zob. Strack—Billerbeck IV, 452—65; M. Péter, *Melchizedek w literaturze judaistycznej*, *Analecta Cracoviensia* 3 (1971) 171—180.

korzenie tego zwrotu w prorocctwie Natana i tekstach z nim związanych⁶⁶. Kiedy bowiem Dawid wysłuchał obietnicy, zwrócił się do Boga z taką oto modlitwą: „Racz teraz pobłogosławić dom twojego sługi, aby trwał przed Tobą na wieki, i dzięki Twojemu błogosławieństwu dom Twojego sługi będzie błogosławiony na wieki” (2 Sm 7, 29)⁶⁷. Zauważmy, że i w tym względzie zarysowuje się paralelizm tych wielkich wypowiedzi: obietnica Natana zapowiada wieczną godność królewską potomków Dawida, a Ps 110 dorzuca do tego drugą godność, kapłańską, i również „na wieki”. W tym ostatnim zwrocie chodzi nie tyle o czasową okoliczność nieskończoności, ile o trwałość, ostateczność, nieodwołalność tego kapłaństwa⁶⁸.

Jak rozumieć to kapłaństwo potomków Dawida? Wykonywanie funkcji kapłańskiej w Izraelu podlegało pewnej ewolucji. W późniejszych czasach jej sprawowanie było zarezerwowane dla zawodowych kapłanów lewickich. Wyrazem tego rozwoju są choćby pisma Kronikarza czy Septuaginta, które zmieniają informacje o kapłańskiej godności synów Dawida w 2 Sm 8, 18.⁶⁹ Ale pierwotnie w Izraelu ofiarę składał ojciec rodziny czy zwierzchnik szczepu, a w początkowych stadiach monarchii — królowie. Jednak gdy chodzi o królów, były to wypadki bardzo nieliczne i naprawdę wyjątkowe, i w tym wypracował Izrael swoją oryginalną drogę na tle powszechnej praktyki królów-kapłanów na starożytnym Wschodzie⁷⁰. Ale wyjątkowa wypowiedź o królu-kapłanie, jaką jest Ps 110, odsyła do tradycji Kanaanu, a dokładnie do tradycji jerozolimskiej, przez imię Melchizedeka. To zapewne w Jerozolimie przechowywano pieczołowicie wspomnienie o Melchizedeku, królu i kapłanie Szalem, któremu Abraham zapłacił dziesięcinę i od którego otrzymał błogosławieństwo (Rdz 14). W dniu intronizacji nowego króla na Syjonie przypomniano tego świetlanego przedstawiciela i prekursora Dawidydów w Jerozolimie. Chodziło w tej historii zapewne o stworzenie związków między Abrahamem a stolicą tronu Dawidowego, którego istnienie samo opowiadanie już zakłada, jako że Melchizedek jest uważany za typ, tzn. najznamienitszego poprzednika Dawidydów w Jerozolimie.

Podkreślając zapłacenie dziesięciny, historia ukazuje Patriarchę jak się uniża przed tym, który jest poprzednikiem obecnego pomazańca. Ale znaczenie tej historii ma jeszcze inny odcień, równie aktualny dla późniejszych pokoleń. Jest rzeczą znaną, jak wielka

⁶⁶ 2 Sm 7; 23, 5; Ps 89; 132; zob. E. Jenni, 'ōlām, THAT II, 238.

⁶⁷ W perykopie 2 Sm 7 zwrot *l'ōlām* lub *'ad-'ōlām* pojawia się aż 8 razy w ww. 13. 15. 16. 24. 25. 26. 28. 29.

⁶⁸ E. Jenni, *Das Wort 'ōlām im Alten Testament*, ZAW 64 (1952) 237.

⁶⁹ Por. T. Brzegowy, *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, RBL 30 (1977) 235.

⁷⁰ G. von Rad, *Theologie des AT I*, 335; A. Cody, *iw.*, 107.

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 zawsze cieszyli się popularnością wśród szerokich mas (por. 1 Sm 8, 11nn.; 1 Krl 12, 4)⁷¹. Jest więc całkiem możliwe, że tradycja zwracała się do tej ludności, przywiązanej do wiary Patriarchów i uważającej ustrój patriarchalny pokoleń Izraela jako ustanowiony przez Boga, a nie mogącej się pogodzić z nowym porządkiem monarchicznym. W Rdz 14 jest całkiem inaczej: Abraham, który nie unikał 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 14 Genesis ukazuje poprzez błogosławieństwo i daninę, że już Abraham otworzył się na to zbawienie, które Bóg zwiąże później z tronem Dawida w proroctwie Natana⁷².

Przeogromna więc jest godność i chwała króla z dynastii Dawidowej na Syjonie. Namaszczony przez Boga król partycypował w boskim blasku i świetle⁷³. Blask (*hādar*) jest znamieniem królewskiej godności Jahwe⁷⁴ i z Jego postaci ten blask rozlewa się na Jerozolimę (Ez 16, 14), na Syjon (Lm 1, 6) i na królów (Ps 21, 6; 45, 4. 5; Prz 14, 28). Król ten może być nazywany „Aniołem Bożym” (1 Sm 29, 9; 2 Sm 14, 17. 20. 27)⁷⁵ czy nawet wprost *Elohim* (Ps 45, 7). Bóg jednak pozostaje transcendentny i w żadnej mierze nie jest wcielony w króla, choć królestwo Boga i królestwo Dawida są w dużej mierze identyczne: tron Dawida staje się tronem Jahwe (1 Krn 28, 5; 29, 23; 2 Krn 9, 8; 13, 8), bunt przeciw pomazańcowi jest buntem przeciw samemu Jahwe (Ps 2, 2), a wojna króla jest zarazem wojną Jahwe (Ps 18, 33—44)⁷⁶. Urząd króla idzie w parze

⁷¹ Zob. R. North, *Jeroboam's Tragic Social-Justice Epic*, w: Juan Prado Festschrift, Madrit 1975, 191—214; tenże, *Social Dynamics from Saul to Jehu*, BThB 12 (1982) 109—119.

⁷² G. von Rad, *Genesis (Capitoli 12, 10—25, 18)*, Brescia 1971, 53; tenże, *Das jüdische Königsritual*, ThLZ 72 (1974) 216.

⁷³ „Luminosity is considered a divine attribute and is shared in varying degrees of intensity by all things considered divine and holy, hence also by the king himself” — A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of Dead Civilization*, Chicago 1964, 176, cyt. za M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Lexicography*, Bib 44 (1963) 357.

⁷⁴ Ps 96, 6; 104, 1; 111, 3; 145, 5. 12; 1 Krn 16, 27.

⁷⁵ Podobnie tytułuje Estera króla perskiego Artakserksesa (Est gr. 5, 2a). Zob. W. H. Brownlee, *Le Livre grec d'Esther et la royauté divine*, RB 73 (1966) 171 nn.

⁷⁶ W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, w: G. von Rad Festschrift, München 1971, 453.

z charyzmatem. Wszystko, co król czyni, jest ostatecznie tylko urzeczywistnieniem, wypełnieniem potęgi i panowania Jahwe. I wszystko, co on czyni i do czego zmierza, ma swoje najgłębsze podstawy w samym Jahwe.

Ale wszelkie realizacje historyczne jawią się jako nieadekwatne, jako nieledwie cień tego, co głoszą psalmy królewskie. I tak wyłania się tajemnica, a psalmy te stają się prorocत्वami mesjańskimi albo prorocत्वą egzegezą wielkiej obietnicy Natana. I nie można mówić, że mesjanizacja tych psalmów dokonała się dopiero po upadku monarchii judzkiej, dopiero za pośrednictwem Septuaginty czy Nowego Testamentu. Za R. de Vaux⁷⁷ trzeba mocno podkreślić, że „prorocत्व Natana i Psalm 2; 110 czy inne teksty mesjanizmu królewskiego niosły w sobie podwójne znaczenie od samego początku ich redakcji. Każdy król z dynastii Dawida był obrazem i zapowiedzią Mesjasza, idealnego króla przyszłości. Oczywiście żaden król izraelski nie zrealizował tego ideału, ale za każdą nową intronizacją ponawiano wiarę, że kiedyś to pragnienie się spełni. Wszystkie te teksty są mesjańskie, gdyż zawierają zapowiedź i nadzieję zbawienia, mającego się dokonać przez jakiegoś wybranca Bożego”. I każde nowe wstąpienie na tron króla w Jerozolimie przeżywano jako zapowiedź nowych porządków w dziedzinie spraw ludzkich, społecznych czy nawet natury (Ps 72; 16; Iz 11, 6nn). Boska *doksa* była w nich ukryta i mogła się objawić wśród ludzi w każdym momencie⁷⁸.

Wszystko to sprawia, że w boskiej sferze Miasta Świętego wybrany król Dawidowy zajmował centralną pozycję, tuż obok Boskiego Króla tronującego niewidzialnie na Syjonie.

3. Boże przymierze z królami na Syjonie

Już wybranie Dawida na „księcia” nad ludem Bożym i przybranie go przez Jahwe za syna wyznaczało królom z rodu Dawida centralne miejsce w Jerozolimie. Ta pozycja ukazuje się jeszcze wyraźniej w kategoriach przymierza: spośród ludu przymierza Bóg wybiera ród Dawida i wiąże się z nim specjalnym przymierzem. Dlatego w sanktuarium przymierza nie może zabraknąć króla, którego Bóg zaszczycił przymierzem.

Przymierze z domem Dawidowym znalazło swój poetycki wyraz w Ps 89. Ten długi, bo złożony z 53 wersetów utwór, jest pod względem literackim tak złożony, że nowocześni krytycy, od Gunkela poczynając, uważają za stosowne rozbijać go na dwa, trzy lub czte-

⁷⁷ *Les Institutions* I, 169.

⁷⁸ „Die Königspsalmen zeigen das Reich und Amt des Gesalbten nach seiner — noch verborgenen — göttlichen doxa, die es für sie schon jetzt hat und die jeden Augenblick offenbar werden kann” — G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, ZAW 58 (1940—41) 219 n.

ry poematy powstałe niezależnie i w różnych epokach⁷⁹. Z drugiej jednak strony widać, że różnorodne części poematu tworzą jakąś kompozycyjną jedność⁸⁰. I tak wiersze 2—5 pełnią rolę wprowadzającą, zapowiadając tematy sekcji hymnicznej (6—19) i prorockiej obietnicy dla domu Dawidowego (20—38). Ta zaś sekcja obietnicy dynastycznej zazębia się z następną lamentacją nad obecnym stanem domu królewskiego (39—46) nawet zewnętrznie przez dwa wyrażenia wprowadzające „kiedyś” (‘az w. 20) i „a ty” (*we’attāh* w. 39) tak, że poszczególne części psalmu opisują „kiedyś” obietnicy Bożej i „potem” oczekiwania na ich wypełnienie⁸¹. W strofie końcowej zanosi się do Boga modlitwę, by wspomniał na ucisk i cierpienia, jakich król doznaje od pogańskich nieprzyjaciół (47—52). Ostatni werset 53 stanowi doksologię trzeciej Księgi Psalterza i nie należy do tekstu psalmu. Trzeba więc raczej zgodzić się z A. Caquot⁸², że poemat nasz przedstawia się jako *psaume complexe plutôt que psaume composite*.

Ta wielowątkowość psalmu sprawia, że trudno jest jednoznacznie ująć jego temat. Tak dla przykładu BJ tytułuje Ps 89: „hymn i modlitwa do Boga wiernego”; BT: „wyniesienie i upadek domu Dawida”; Sabourin: „modlitwa o spełnienie Bożej obietnicy danej Dawidowi”. Od strony formy psalm jest najpierw hymnem (6—19) ku czci Boga Stworzyciela z licznymi wątkami kananejsko-mitycznymi, przypominającymi hymn Wj 15. Drugą część można scharakteryzować jako wyrocznię prorocką na korzyść króla, wyrocznię królewską (20—38). Dalsza część to lamentacja i błaganie ucieśnionego (39—46 i 47—52). Również zasadnicze jest pytanie o podmiot modlący się w psalmie. Wiersze 20—38 będące przytoczeniem dawnego proroctwa, są w tym względzie nieokreślone. Ale w ww. 2nn. jawi się indywidualny podmiot i powraca on najwyraźniej w lamentacji (ww. 39nn.). Zaś w ww. 48nn. ten modlący się ukazuje się jako sam król. Trzeba więc poemat określić jako psalm królewski, modlitwę króla w godzinie klęski z odwołaniem się — dla wyjednanania Bożej pomocy — do dawnej obietnicy dla domu Dawidowego. Motywy hymniczne stosowano nieraz w lamentacjach jako środek perswazji⁸³.

Poprzednie ustalenia stwarzają pewien punkt wyjścia do określenia środowiska powstania psalmu. Opinię B. Duhma o machabejskim powstaniu psalmu już H. Gunkel odrzucił jako całkowicie

⁷⁹ H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen⁵ 1968, 392. Przegląd współczesnych opinii w tej kwestii podaje L. Sabourin, *Psalms*, 352—356.

⁸⁰ J. M. Ward, *The Literary Form Liturgical Background of Psalm 89*, VT 11 (1961) 321—339.

⁸¹ A. Lancellotti, *Salmi*, Roma 1977, t. 2, 317.

⁸² A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, VTSup 9 (1963) 221.

⁸³ Por. E. Lipiński, *Psaumes*, 59 n; M. Dahood, *Psalms II*, 311.

nieuzasadnioną⁸⁴. Sam Gunkel dopatruje się w psalmie opisu biedy narodu izraelskiego po niewoli gdzieś w V. w. prz. Chr. P. Drijvers⁸⁵ określa psalm jako „skargę nad zagładą Świątyni i Dawidowego królestwa”. Ale przecież trudno brać wypowiedź o rozwaleniu „murów” i „twierdz” (w. 41) za stwierdzenie zburzenia Świątyni. Gdyby to autor miał na myśli, to czyż nie powiedziałby tego wyraźniej? Ponadto modlący się w psalmie nie prosi o przywrócenie dynastii Dawidowej — o nią jest spokojny — lecz tylko o zmiłowanie dla siebie⁸⁶. Skoro w psalmie modli się sam król, to trzeba psalm umieszczać w epoce monarchii judzkiej w środowisku jerozolimskim. Ponieważ w. 44 zdaje się czynić aluzję do przegranej bitwy, a w. 46 mówić o śmierci młodego króla, wydaje się, że psalm odzwierciedla sytuację po śmierci Jozjasza pod Megiddo w 609 r. Modlącym się byłby któryś z jego następców na Syjonie, uginający się pod coraz bardziej dojmującym obcym panowaniem Egiptu czy Babilonii⁸⁷. Ale L. M. Ward⁸⁸ z powodzeniem dowodzi, że tłem dla lamentacji Ps 89 może być rozdarcie monarchii Dawidowej po śmierci Salomona i niezrealizowanie przez Judę wielkich nadziei uniwersalnego panowania. Wszystkie próby i doświadczenia, na jakie była wystawiona dynastia Dawidowa od Roboama do Sedecjasza, dawały wystarczający tytuł do skarg, jakie są zawarte w ww. 39—52. Każda zaś koronacja nowego króla zdawała się być najlepszą okazją do przypomnienia sławnych obietnic dynastycznych i do wskazania (również w terminach hiperbolicznych) na mizerną kondycję dynastii na Syjonie.

Oto jak Ps 89 sformułował przymierze Dawidowe:

4 Zawarłem przymierze (*b^erit*) z moim wybranym,
przysiągłem (*nišba'ti*) Dawidowi, mojemu słudze:

5 „Na wieki utrwale twoje potomstwo
i zbuduję tron twój (*kis'ākā*) na pokolenia”.
(.)

20 Kiedys powiedziałeś w widzeniu,
przemówiłeś do Twego przyjaciela⁸⁹:

⁸⁴ H. Gunkel, *Psalmen*, 396.

⁸⁵ P. Drijvers, *Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters*, Freiburg-Basel-Wien² 1962, 248.

⁸⁶ A. Caquot, jw., 219.

⁸⁷ M. Noth, *Historie d'Israël*, Paris 1970, 288 nn; H. J. Kraus, *Psalmen*, 617.

⁸⁸ J. M. Ward, jw., 338 n.

⁸⁹ Tzn. Dawida. Liczne Mss mają lekcję singularis zamiast masoreckiego *hāsīdēkā*. Tę ostatnią formę można zinterpretować, przez analogię do *'abadēkā* (w. 51), jako *pluralis maiestaticus* w odniesieniu do króla. Znaczenie *hāsīd* „przyjaciel” — za B.J. Por. Józef Łach, *Hesed i hāsīd w świetle Psalterza*, *Analecta Cracoviensia* 10 (1978) 133—150.

- „Udzieliłem pomocy mocarzowi,
wyniosłem młodzieńca ponad lud⁹⁰;
21 znalazłem Dawida, mego sługę,
namaściłem go (*m^ešahtiw*) moim świętym olejem”.
(.)
- 25 „Z nim moja wierność i moja łaska,
w moim imieniu wzniesie się jego róg.
26 I wyciągnę jego rękę na morze,
prawicę jego na rzeki.
27 On będzie wołał do Mnie: «Tyś moim Ojcem,
Bogiem moim i skałą mego zbawienia».
28 Ja go nawet uczynię pierworodnym (*b^eqôr*),
najwyższym (*‘eljôn*) wśród królów ziemi.
29 Na wieki dochowam mu swojej miłości (*hasdî*)
i przymierze moje (*b^erîti*) z nimi będzie mocne;
30 ustaliłem na wieki jego potomstwo (*zar’ô*)
i jego tron jak dni nieba.
31 Jeśli jego synowie porzucą moje prawo
i nie będą postępować według moich sądów;
32 jeśli zbezszczeszczą moje ustawy
i nie będą strzec moich przykazań,
33 to ukarzę różgą ich przemieszczenie
i plagami ich grzech.
34 Ale mojej miłości (*hasdî*) nie odejmę od niego
i nie zawiodę w mojej wierności.
35 Nie zbezszczeszczę mojego przymierza (*b^erîti*)
i nie zmienię słowa danego moimi wargami.
36 Raz przysiągłem (*nišba’ti*) na moją świętość
i nie mogę skłamać Dawidowi.
37 Potomstwo jego (*zar’ô*) trwać będzie wiecznie
i tron jego (*kis’ô*) jak słońce przede mną;
38 jak księżyc, który trwa na wieki,
świadek wierny na niebie”⁹¹.

Do tej szerokiej wersji przymierza Dawidowego dodać należy
zwięźle sformułowanie, też poetyckie, zawarte w Ps 132:

- 10 Przez wzgląd na Dawida, Twego sługę,
nie odpychaj oblicza Twego pomazańca (*m^ešihēkâ*).
11 Przysiągł (*nišba’*) Jahwe Dawidowi,
obietnicę, której nigdy nie zaniecha:
„Owoc, który wyjdzie z twoich wnętrzności,
posadzę na twoim tronie.

⁹⁰ Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, 291.

⁹¹ M. Dahood (*Psalms* II, 318) tłumaczy: „jak księżyc będą żyć jego potomkowie (*‘ûlim*=ssący, dzieci) i jego tron (*‘êd*) będzie trwał jak niebo”.

12 Jeśli twoi synowie strzec będą mojego przymierza,
mojego dekretu, który im oznajmię,
także ich synowie na wieki
będą zasiadać na twoim tronie”.

Obie wypowiedzi psalmiczne odwołują się do jednej i tej samej, uczynionej w przeszłości Dawidowi, obietnicy Bożej. Wszelką analizę tych wypowiedzi rozpocząć trzeba od zestawienia z „historyczną” wersją tego wydarzenia, zawartą w 2 Sm 7 (i paral. 1 Krn 17).

Historia 2 Sm 7, określana krótko jako „proroctwo Natana”, należy do rozdziałów o fundamentalnym znaczeniu dla teologii całej Biblii. Powodem tego ciężaru teologicznego 2 Sm 7 są zawarte tam obietnice dynastyczne, przymierze Boga z Dawidem, mesjański wymiar i zasięg tych obietnic⁹².

J. Wellhausen⁹³ widział w 2 Sm 7 kompozycję z czasów króla Jozjasza, a więc z okresu końcowego monarchii judzkiej. Van den Bussche⁹⁴, wyolbrzymiając różnice między masorecką 2 Sm 7 i wersją Kronikarza, z powołaniem się na Septuagintę i fragmenty kumrańskie Samuela, uznał wersję 1 Krn 17 za tekst podstawowy, służący za bazę dla redaktora Księgi Samuela. Ale konkluzję tę należy uznać za błędną, gdyż wersję Kronikarza, różniącą się nieznacznie od Samuela, możemy wyjaśnić założeniami teologicznymi powyższej gminy jerozolimskiej i racjami stylistycznymi. Wersja ta jest o wiele wyraziściej tekstem „skonstruowanym” teologicznie⁹⁵.

Skoro krytyka zakwestionowała starożytność wersji 2 Sm 7, to powstało pytanie, czy nie są starsze wersje poetyckie „proroctwa Natana”. I tak właśnie A. Ahlström⁹⁶ uznał poetycką wyrocznie

⁹² Zob. Jan Łach, *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973.

⁹³ *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1889, 254 n. Również za deuteronomiczną kompozycję uważa 2 Sm 7 R. A. Carlson, *David, the Chosen King*. Stockholm 1964, 109—127. Ale G. Fohrer (*Einleitung in das AT*, 241) krytycznie ocenia te poglądy Carlsona jako niezasadnione.

⁹⁴ H. van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique (II Samuel VII — I Chroniques XVII)*, *EThL* 24 (1948) 354—394. Pogląd ten podziela H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, *ZThK* 61 (1964) 22. Ale porównaj zdecydowane stanowisko R. Mosisa (*Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 82): „Der Chr übernimmt in 1 Chr 17 den Text der Natanweissagung und des anschließenden Gebets Davids aus 2 Sm 7 in seinem vollen Umfang mit nur kleinen Textänderungen”.

⁹⁵ M. Simon (*La prophétie de Nathan et le Temple*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 32, 1952, 51) nazywa argumentację van den Bussche „plus ingénieuse que convaincante”. Por. Y. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris 1958, 42; A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme du Chroniste?*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 99 (1966) 115 nn.

⁹⁶ G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959, 182 nn; tenże, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, *VT* 11 (1961) 113—127.

kultową Ps 89 za podstawę dla opracowania 2 Sm 7. Trochę później podjął tę tezę E. Lipiński⁹⁷ ukazując Ps 89, 2—5. 20b—38 jako stary poemat królewski, powstały na dworze jerozolimskim, najprawdopodobniej po kryzysie rozdarcia monarchii i być może po inwazji faraona Szoszenka. Autorem psalmu byłby dworski poeta Etan Ezrahita, który w tej smutnej chwili przypomina *hasdê* Jahwe, a więc nieodwołalne Boże obietnice dla potomstwa Dawidowego. W tym ujęciu 2 Sm 7 byłaby niczym innym jak „uhistorycznioną” wersją tamtej wyroczni kultowej. A wobec tego trzeba by przyjąć jakiś dłuższy proces tego „uhistoryczniania” tradycji, okres nawarstwiania się opowiadania 2 Sm 7. Próby literackiego rozwarstwienia opowiadania podjął się L. Rost⁹⁸, uznając ostatecznie za jądro wypowiedzi prorockiej tylko wiersze 11b i 16: „Tobie też Jahwe powiedział, że ci zbuduje dom: przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki”. W tym spojrzeniu przedmiotem obietnicy Bożej byłby sam Dawid. Reszta rozdziału byłaby owocem dłuższego procesu narastania i ostatecznie pracy Deuteronomisty.

Choć ten pogląd o stopniowym narastaniu prorocstwa Natana miał wielu zwolenników⁹⁹, to dziś należy go uznać raczej za przebrzmiały. O wywodach Lipińskiego zdecydowanie negatywnie się wypowiedział Joachim Becker¹⁰⁰ kończąc konkluzją, że „w każdym razie Ps 89, 20—38 nie jest starym źródłem dla obydwóch pozostałych opowiadań (2 Sm 7 i Krn 17)”. Przeciw deuteronomistycznej kompozycji prorocstwa Natana świadczą argumenty treściowe: w odróżnieniu od Deuteronomisty w 2 Sm 7 „dom Dawida” ma pierwszeństwo przed „domem Pańskim”, sanktuarium narodowe ma tu swoje znaczenie, ale nic nie wskazuje, by to było sanktuarium wyłączone; typowy dla Deuteronomium termin „przymierze” w ogóle w opowiadaniu nie występuje¹⁰¹. Wyrocznia o wybraniu miejsca i osoby musi być kompozycją wcześniejszą niż dtr historia.

Poglądy o długim nawarstwianiu się prorocstwa Natana zostały podważone przez badania S. Herrmanna¹⁰², które wykazały, że 2 Sm 7 odzwierciedla dość dokładnie schemat i ideologię dobrze

⁹⁷ E. Lipiński, *Le poème royal du Psaume LXXXIX*, 1—5, 20—38, Paris 1967.

⁹⁸ L. Rost, *Die Überlieferung von Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926, 47—49. 53 n.

⁹⁹ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Darmstad³ 1967, 64 n; G. von Rad, *Theologie des AT I*, 53; H. J. Kraus, *Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951, 36; tenże, *Psalmen*, 622.

¹⁰⁰ J. Becker, rec. E. Lipińskiego, *Le poème royal*, Bib 49 (1968) 275—280.

¹⁰¹ H. Cazelles, *Il Messia della Bibbia*, Roma 1981, 79.

¹⁰² S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, Wissenschaftl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig (1954—55) 34—44, 87—91. O ustaleniach Herrmanna bardzo pochlebnie wyraża się G. von Rad, *Theologie des AT I*, 52.

znanej z egipskiego ceremoniału dworskiego tzw. noweli królewskiej (*Königsnovelle*). Faraon ma pomysł zbudować świątynię i zamiar swój wyjawia jakiemuś dostojnikowi. Następuje przyzwolenie tego ostatniego oraz legitymacja króla jako syna boga. Król swój plan wykonuje, składa ofiary i zanosí modlitwę do boga. Oczywiście ta piękna nazwa i wyraźna analogia nie rozwiązują jeszcze do końca sprawy pochodzenia 2 Sm 7. Bo przy niezaprzeczalnych podobieństwach istnieją też różnice. Faraon realizuje swój plan zawsze i niezawodnie. Plan Dawida się nie realizuje i to nie z przyczyny doradcy, ale samego Boga. Tak więc w 2 Sm 7 mamy do czynienia z imitacją egipskiej formy, imitacją zewnętrzną, co wcale nie rzutuje na walor teologiczny ani historyczny opowiadania biblijnego¹⁰³. Zastosowanie jednak formy literackiej znanej w Egipcie byłoby w Izraelu najmniej prawdopodobne za czasów Jozjasza lub w jakiegokolwiek późnej epoce monarchii, a jest całkiem zrozumiałe w epoce Dawida—Salomona, kiedy to wpływy egipskie na Izraela zaznaczyły się bardzo mocno, czego dowody mamy w pismach mądrościowych, choćby Księdze Przysłów czy Pieśni nad Pieśniami¹⁰⁴.

Do podobnego wniosku doszedł J. L. McKenzie¹⁰⁵, który na podstawie licznych analogii od świata antycznego po historię Anglii wykazał, że tego rodzaju obietnice dynastyczne pochodzą zawsze z czasu rozkwitu dynastii, a nigdy z okresu schyłku. Dla dynastii Dawidowej takim okresem rozkwitu były czasy Dawida—Salomona. I nie jest wykluczone, że Natan wygłosił wyrocznię wobec Dawida właśnie w okolicznościach sprowadzenia Arki na Syjon z zamiarem zbudowania dla niej świątyni¹⁰⁶. Tu można przypomnieć trafną uwagę M. Simona¹⁰⁷, że przy wszelkich dywagacjach na temat tej wielkiej tradycji należy „dać więcej miejsca osobom, a mniej ideologiom”.

W każdym razie 2 Sm 7, do której nawiązuje cała seria wczesnych i późniejszych tekstów mesjańskich, musimy uznać za bardzo starą i pochodzącą z początków monarchii jedność literacką¹⁰⁸. Oczywiście to nie znaczy, byśmy kompozycję 2 Sm 7 rozumieli jako *ipsissima verba* proroka Natana. Raczej trzeba widzieć w 2 Sm 7 i Ps 89 dwa refleksy tego samego wydarzenia z tym, że Ps 89 jest

¹⁰³ R. de Vaux, *Jérusalem et les Prophètes*, RB 73 (1966) 484 n.

¹⁰⁴ Por. E. Suis, *Les chants d'amour du papyrus Chester Beatty*, Bib 13 (1932) 209—227; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, Paris 1982, 39—48.

¹⁰⁵ J. L. McKenzie, *The Dynastic Oracle: II Sam 7*, ThStudies 8 (1947) 187—218.

¹⁰⁶ H. Cazelles, *II Messia della Bibbia*, 80.

¹⁰⁷ M. Simon, *La prophétie de Nathan*, 48.

¹⁰⁸ „(2 Sm 7) eine messianische Grundstelle von unerhörter Nachwirkung innerhalb der biblischen Offenbarung” — G. Krinetzki, *Die Bücher Samuel*, Stuttgart 1976, 37. Por. A. Gelin, *Messianisme*, DBSuppl V, 1175.

dalszym „echem lirycznym proroctwa Natana”¹⁰⁹. W obu tych wersjach dostrzegamy podobną technikę kompozycyjną, którą R. A. Carlson¹¹⁰ nazwał *ring composition* i wydzielanie różnych jednostek literackich nie ma większego sensu. Krytykując Lipińskiego, W. H. Schmidt¹¹¹ powiedział, że kompozycje te wymagają nie tyle *literarkritische Analyse*, co *überlieferungsgeschichtliche Analyse*. Jak się więc przedstawia „tradycja” owej obietnicy Dawidowej?

Wyrocznia Natana w 2 Sm 7 mówi o „wielkim imieniu” Dawida, tzn. jego dynastii (domu) przed Jahwe (ww. 9. 11), o pokoju i bezpieczeństwie Izraela (w. 10), o potomku, który będzie dla Boga synem i dla którego Bóg będzie ojcem (w. 14), o ustaleniu królestwa które trwać będzie na zawsze (ww. 13. 15), o wiecznej łaskawości i miłości (*hesed*) Boga względem potomstwa Dawidowego (w. 15). Obietnica Boża jest całkowicie darmowa i nieodwołalna: nie zniweczą jej ewentualne grzechy potomków Dawida. Jeśli potomkowie Dawida zawinią, zostaną skarceni „różgą synów ludzkich”, lecz Bóg nie cofnie od nich swej łaskawości (ww. 14b. 15). Treść tej wyroczni zostaje trafnie ujęta w tzw. ostatnich słowach Dawida, które apostrofuja wielką obietnicę Natana: „Albowiem przymierze wieczne (*berit ’ôlām*) zawarł ze mną we wszystkich ustalonych i zabezpieczonych” (2 Sm 23, 5). I choć w 2 Sm 7 nie występuje termin techniczny *berit*, to przecież jest tam zawartość przymierza, jest tam łaskawe postanowienie Boże ustanawiające na przyszłość nową relację prawną między Jahwe i nosicielami korony na Syjonie¹¹². Główne wątki wyroczni, podjęte następnie w „modlitwie Dawida” (ww. 18—29), są znane z opisów przymierza Boga z Izraelem: w szczególności jest to wielka łaskawość względem potomków objętych paktem, pokrewieństwo między stronami przymierza na wzór ojca i syna, obłubieńca i obłubienicy. Formuła „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (7, 14) jest odpowiednikiem formuły przymierza: „Ja będę im Bogiem, a oni będą mi ludem” (Wj 19, 5—6; Pwt 5, 2; Jr 31, 33). A. Caquot¹¹³ słusznie pyta, czy w 2 Sm 7 nie zastosowano literackiego schematu przymierza, poczynając od wersetu 8: przypomnienie historii wzajemnych stosunków, ustalenia dotyczące przyszłości, dołączenie klauzul. I co najważniejsze, słowem kluczem w całej wyroczni jest *hesed*, termin dobrze zadomowiony we frazeologii przymierza i jego synonim¹¹⁴.

¹⁰⁹ A. Caquot, *La prophétie de Nathan*, 218; R. de Vaux, *Les Livres de Samuel*, Paris 1961, 171.

¹¹⁰ David, *the Chosen King*, 124.

¹¹¹ W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, 446, nota 15.

¹¹² Por. Jan Łach, *Dzieło deuteronomistyczne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. S. Łacha, Poznań-Warszawa 1973, 299; G. von Rad, *Theologie des AT I*, 323.

¹¹³ A. Caquot, *La prophétie de Nathan*, 218; por. C. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, 2.

¹¹⁴ M. Weinfeld, *berit*, TWAT I, 785.

Porównując teraz obietnicę Dawidową w 2 Sm 7 i Ps 89, dostrzegamy następujące zgodności: Jahwe wybrał Dawida i wyznaczył na księcia w Izraelu (w. 20—21; por. 2 Sm 7, 8); Bóg będzie z nim (w. 22 — 2 Sm 7, 9) i rozproszy jego wrogów (w. 23. 24 — 2 Sm 7, 9n.); on będzie mógł Jahwe nazywać ojcem (w. 27 — 2 Sm 7, 14); jego potomstwo i jego tron trwać będą wiecznie (w. 30. 37n. — 2 Sm 7, 12n. 16); jeśli potomkowie zgrzeszą, zostaną skarceni różgą ludzką (jak ojciec karci syna, Prz 23, 13n.), ale Bóg nie cofnie od nich swej łaski (w. 31—34 — 2 Sm 7, 14n.). Odejścia zaś od 2 Sm 7 są następujące: proste słowo Jahwe z 2 Sm 7 starło się przysięgą Jahwe (ww. 4. 36), a treść obietnicy została wyrażona terminami *berit* — *hesed*, przymierze — miłość, które przez swoje siedmiokrotne występowanie w psalmie stanowią jego prawdziwy le tmoti¹¹⁵. Psalm wyraża niezwykle mocno nieodwołalność przymierza (ww. 35. 36) i jego wieczną trwałość (znowu siedmiokrotność formuł „na zawsze”, „bez końca”). Gdy 2 Sm obiecywała dynastii Dawidowej panowanie nad Izraelem i tylko „imię jak największych ludzi na ziemi”, to psalm rozciąga królestwo Dawida na cały świat, zawierając w nim „morze” (Śródziemne) i „rzeki” (chyba Eufrat i Nil) — 2 Sm 7, 8. 9; por. Ps 89, 26. Gdy w 2 Sm 7 obietnica Dawidowa występuje w związku z Syjonem—Świątynią, to w Ps 89 Syjon nie jest wspomniany.

W Ps 132 obietnica Dawidowa jest ukazana również — jak w Ps 89 — jako przysięga Jahwe. W paralelizmie z „przysięgł” postawił poeta rzeczownik *'emet* — „niezawodne, niepodważalne słowo” (w. 11a). Kraus¹¹⁶ sądzi, że słowo to można tutaj oddać zwrotem „przysięga wierności”. Wiersz 11 mówi wyraźnie o trwałości dynastii, wymieniając „synów Dawida” i „ich synów”. A więc z postanowienia Jahwe nie będzie w Jerozolimie zmiany dynastii, żaden inny ród nie będzie panować na Syjonie. Ale najznamienniejsze jest kazuistyczne sformułowanie wiersza 12, nakładające potomkom Dawida pewne zobowiązania, od których wykonania uzależnia się wypełnienie podstawowej obietnicy i trwałości dynastii. Owe zobowiązania są wyrażone dwoma terminami *b'eritî ʿi dōtî*¹¹⁷. Termin *'ēdōt*, używany zwłaszcza przez tradycję kapłańską w określeniach „Arka Świadcstwa” czy „Tablice Świadcstwa”, każe myśleć o przymierzu synajskim. W ten sposób król Dawidowy został poddany nakazom przymierza synajskiego¹¹⁸. W Ps 132

¹¹⁵ BJ *ad locum*; W. Rosłon, *Zammeru maskil* II, 384.

¹¹⁶ H. J. Kraus, *Psalmen*, 886.

¹¹⁷ Tę anormalną formę rzeczownika pozornie w l. mn. *'ēdōt* z suf. 1 os. l. poj. i M. Dahood (*Psalms III*, 246) rozumie jako fenicką formę l. poj. na *-ōt*, i dlatego sufiks *î* jest poprawny.

¹¹⁸ A. Caquot, *La prophétie de Nathan*, 222. H. J. Kraus (*Psalmen*, 886 n), uważa, że raczej chodzi tu o zobowiązania przymierza Dawidowego, o jakieś „prawo króla” (*Königsrecht*).

przymierze Dawidowe występuje znowu — jak w 2 Sm 7 — w ścisłym powiązaniu z wybraniem Syjonu. Po obszernej wypowiedzi o wybraniu Syjonu (ww. 13—16) psalmista włącza rocznicę Bożą: „Tam wzbudzę dla Dawida potomstwo (*qeren*), zgotuję lampę (*nēr*) dla mego pomazańca” (w. 17). Te dwa symbole „róg” i „lampa” dobrze znane w królewskiej ideologii, oznaczają potęgę i trwałość dynastii Dawidowej pod zbawczą protekcją Jahwe¹¹⁹. Ostatni z symboli *nūr/nēr*, dosłownie „lampa”, „pochodnia”, tak się zwyczajnie tłumaczy, że w domu izraelskim płonąła zawsze lampa, która gasła dopiero z wymieraniem famili. Ta lampa, rozświecająca ciemności, świadczy o tym, że dom jest zamieszkały¹²⁰.

Przymierze Jahwe z domem Dawidowym jest jakąś nową rzeczywistością w historii religijnych doświadczeń Izraela. Przede wszystkim jest ono czymś nowym w stosunku do przymierza synajskiego. Tamto było faktem podstawowym dla dalszych odniesień Jahwe i Jego ludu. Orzeczenie Boże pod Synajem: „Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” stworzyło Izraela jako wybrany lud Boży Dwunastu Pokoleń. Jak się ma do tej rzeczywistości obecne przymierze z jedną rodziną tego ludu? Trzeba sobie bowiem zdać sprawę, że to przymierze Dawidowe było przeżywane w Izraelu z wciąż rosnącą siłą i zwłaszcza w chwilach trudnych budziło nadzieję, że przyjdzie jakiś przedstawiciel tej dynastii albo powróci jej założyciel Dawid, aby jako Odrośl, Pomazaniec, Książę Pokoju, odbudować Syjon i zasiąść tym razem na wieki na tronie Dawidowym¹²¹.

Chyba nie ma sensu traktować tych dwóch przymierzy jako zjawisk, sił konkurencyjnych i szukać jak L. Rost¹²² środowisk i zwolenników jednego czy drugiego przymierza. Przymierze synajskie miałyby być własnością Królestwa Północnego podczas gdy w Judzie pielęgnowano przymierze Dawidowe. Również poszczególni prorocy mieli być zwolennikami jednego lub drugiego. Tak więc o przymierzu synajskim milczy Amos i Izajasz w początkowym okre-

¹¹⁹ Por. 1 Krl 11, 36; 15, 4; 2 Krl 8, 19; Ps 18, 29; Prz 13, 9; Hi 18, 5 n. W 2 Sm 21, 17 Dawid jest nazwany „światłem Izraela”.

¹²⁰ H. Gunkel, *Psalmen*, 566. M. Noth (*Jerusalem und die israelitische Tradition*, w: *Gesammelte Studien*, 179) proponuje znaczenie rzeczownika *nēr* „Neubbruch, Neuanfang”. Zarówno von Rad, jak Kraus uważają tę propozycję za nieodpowiednią.

¹²¹ J. D. Levenson (*The Davidic Covenant and its Modern Interpreters*, CBQ 41, 1979, 205—219) minimalizuje przymierze Dawidowe, głosząc, że „not all royal theology was Davidic, and not all Davidic theology was covenantal” (s. 217), i przeciętny Izraelita mógł się tym przymierzem tak przejmować, jak przeciętny Amerykanin rocznicą konstytucji. Levenson uważa, że mesjańskość obietnicy Dawidowej, jaką z nią związał późny judaizm i chrześcijaństwo, doprowadziły uczonych do przerysowania jego ważności. Ale wywody Levensona nie przekonują.

¹²² L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947) 130—134.

sie swej działalności, zaś Ozeasz i Jeremiasz bazują właśnie na tym przymierzu. Dopiero w czasach reformy Jozjasza miałyby się dokonać fuzja tych dwóch różnych przymierzy¹²³.

Przymierze Dawidowe trzeba rozumieć nie jako instytucję konkurencyjną, ale uzupełniającą przymierze synajskie. Pierwsze przymierze czyniło wasalem Jahwe lud skonfederowanych Dwunastu Pokoleń. Kiedy zaistniała nowa sytuacja polityczna tego ludu, kiedy przekształcił się on w monarchię, potrzebna była nowa formuła, która określiłaby status króla w narodzie wybranym, w narodzie, którego Panem był Jahwe. I tak przez przymierze Dawidowe królowie na Syjonie stali się wasalami Jahwe¹²⁴. I choć to nowe przymierze było nieodwołalne i bezwarunkowe, to przecież nie uwalniało od zobowiązań przymierza synajskiego. Bezwarunkowość dotyczyła przede wszystkim trwałości dynastii. Poszczególne królowie będą jednak traktowani w zależności od postępowania. Już wyrocznia Natana postawiła to jasno, mówiąc o ewentualnych grzechach potomków Dawida i o Bożym karceniu. Ta reguła sprawdziła się w odniesieniu do samego Dawida i zaaplikowana została do jego osoby przez samego proroka Natana (2 Sm 12, 1nn.).

Przymierze nie czyniło króla równym Bogu. Ono było łaskawym darem, obietnicą, zobowiązaniem¹²⁵. Tytułem, jaki najbardziej wprost z tego przymierza dla króla wypływał, był *'ebed Jahwe* — sługa Jahwe¹²⁶. Jak królowie bliskowschodni byli na mocy nakładanego im przymierza przez króla—suwerena zobowiązani do wierności, posłuszeństwa, podatku i pewnej służby, w zamian za co mogli liczyć na pomoc i protekcję, tak też w przybliżeniu jest z królami dynastii Dawidowej. Momentem wejścia w to przymierze, które zawsze pozostaje „przymierzem Jahwe”, jest sakralne namaszczenie¹²⁷. W czasie namaszczenia król otrzymał *hōq* czy *'ēdūt*, tekst zobowiązań i uroczystych przykazań (por. 2 Krl 11, 17; 2 Krl 23, 3; Ps 2, 7). Dlatego objęty przymierzem król jest szczególnie zobowiązany do zachowania „prawa i sprawiedliwości”.

¹²³ *Tamże*, 132.

¹²⁴ Por. R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Yahvé*, w: *Bible et Orient*, Paris 1967, 287—301. C. Schedl, *Storia del VT II*, 139.

¹²⁵ Znaczenie terminu „przymierze” (*b'erit*) na gruncie religijnym ST nie pokrywa się ani ze znaczeniem potocznym tego terminu u Izraela, ani ze znaczeniem przymierzy politycznych Hetytów, od których Hebrajczycy zaczerpnęli formę literacką „przymierza wasalskiego”. Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice, 1985; M. Weinfeld, *B'erit — Covenant as Obligation*, *Bib* 56 (1975) 120—128; E. Kutsch, *b'erit — Verpflichtung*, *THAT I*, 339—352.

¹²⁶ Ps 78, 70; 89, 4, 21; 132, 10; 144, 10, i prorocтва mesjańskie Jr 33, 21. 22, 26; Ez 34, 23—24; 37, 24.

¹²⁷ Por. E. Cothenet, *Oncition*, *DBSuppl VI*, 717—721; T. Mettinger, *King and Messiah*, 228 n.

Zakończenie

Jerozolima w teologii Psalterza stanowi sam środek uniwersum, wokół którego w kołach koncentrycznych układa się cała stworzona rzeczywistość. To centrum jest utworzone przez Obecność Boga na Syjonie, Obecność osobową i dynamiczną, promieniującą naokoło i uświęcającą wszystko, co wchodzi z nią w kontakt. Najbliżej tronu Jahwe na Syjonie mieszkał król z dynastii Dawidowej, którego pałac stanowił ze Świątynią Jahwe architektoniczną jedność (por. Ez 43, 7n). Ta bliskość zamieszkania była widzialnym i zewnętrznym wyrazem głębokiej religijnej jedności, jaka istniała między Bogiem i królami z dynastii Dawidowej. Jak obecność Jahwe uświęcała Jerozolimę, czyniąc z niej Miasto Boże, tak łaska obejmowała każdorazowego króla Dawidowego, czyniąc zeń Pomazańca Pańskiego. Każdy z tych Pomazańców był, całkiem jak Syjon, owocem Bożego wybrania i Bożego wyposażenia. Momentem konstytutywnym dla tego wyposażenia był sakralny ryt namaszczenia w sanktuarium Syjonu, mocą którego król stawał się „księciem ludu Bożego”, synem adoptowanym Jahwe, kapłanem Boga Najwyższego i reprezentantem Boga Izraela i wszystkich narodów ziemi. Wszyscy królowie tej dynastii zostali objęci specjalnym przymierzem, dzięki któremu mogli nazywać Jahwe swoim ojcem i mieli zagwarantowaną Jego szczególną opiekę. To wszystko zapewniało oczywiście królom z dynastii Dawidowej miejsce uprzywilejowane w sanktuarium Syjonu. Pomazaniec Jahwe, nosiciel specjalnego wiecznego przymierza, książę dziedzictwa Jahwe i syn Boga ma swoje miejsce w Świątyni ludu przymierza tuż koło Arki Przymierza, „po prawicy Jahwe” (Ps 110, 1).

Żaden z królów historycznych dynastii Dawidowej nie zrealizował w pełni ani boskich przywilejów im udzielonych, ani Bożego panowania, którego mieli być narzędziami, ani nadziei ludu Bożego, dla którego mieli być pośrednikami zbawienia. Urzeczywistnił to wszystko i w doskonały sposób Syn Boży Dawida, Jezus Chrystus. I dopiero w owej „pełni czasu” (Ga 4, 4) okazał się w całym blasku istotny związek Pomazańca Pańskiego z Jerozolimą. Jezus Chrystus z całą determinacją kroczy do Jerozolimy (Łk 9, 51), aby tu wykazać swoje prawa do Świątyni (Mk 11, 17), aby definitywnie zająć jej miejsce (J 7, 37), aby tu uroczyście proklamować swoje wieczne królestwo (J 18, 36) i być sprawcą Nowego i wiecznego Przymierza (Hbr 8; Łk 22, 20 i par.). Nowa Jerozolima, Kościół, nie istnieje inaczej jak w oblubieńczym zjednoczeniu z Boskim Mesjaszem (Ef 5, 23), by w końcu jako Jerozolima Niebieska jaśniał blaskiem Boga wszechmogącego i Baranka (Ap 21). Tak więc psalmiczna teologia Miasta Świętego z Pomazańcem Pańskim zachowuje w pełni swoją aktualność i wciąż czeka na swe ostateczne spełnienie.

JÉRUSALEM — LA CAPITALE DE L'OINT DU SEIGNEUR

Jérusalem, la Ville Sainte d'Israël, était une réalité religieuse, l'objet de l'amour, de l'élection et de la fondation divine. A Jérusalem Yahvé a choisi son trône et sa résidence royale. Les „psaumes royaux” montrent que l'institution et la personne du roi au Sion était également une chose religieuse et divine. Le roi Davidique, fruit de l'éction et de la grâce divine, se trouve au centre même de la sphère divine du Sion.

Le roi était sacré sur la Sainte Montagne de Dieu et par Dieu lui-même (Ps 2, 6). Elu par Dieu et sacré dans le sanctuaire le roi devenait le *nāgid*, le prince du Peuple de Dieu (Ps 89, 21; 110, 3). Par le même rite de l'onction sacrale le roi devenait aussi fils adoptif de Yahvé (Ps 2, 7; 110, 3). La filiation divine s'effectuait dans le sanctuaire (*behadre qōdeš*) au jour de l'onction et de l'intronisation (Ps 110, 3). Par ce rite le roi obtenait le sceptre du pouvoir universel sur toutes les nations et aussi la dignité sacerdotale „selon l'ordre de Melchisédech” (Ps 110, 4). Avec David et sa descendance royale Dieu a scellé une alliance éternelle par laquelle chaque roi de cette lignée entrait en protection divine toute particulière (Ps 89, 29; 132, 12—17). Par cette alliance le roi Davidique devenait *'ebed Yahvé*, le vassal de Yahvé, obligé tout spécialement à respecter „la Loi et la justice”, imposées par Dieu à Israël, et Dieu de son côté garantissait la durée perpétuelle de la dynastie sur le Sion.

Election, filiation divine et alliance avec les rois Davidiques assuraient tout naturellement une position privilégiée de ces rois dans le sanctuaire israélite du Sion. L'Oint de Yahvé, le fils de Dieu et son prêtre, le prince de l'hérédité de Yahvé garde sa place dans le Temple du Peuple d'Alliance tout près de l'Arche d'Alliance, „à la droite du Seigneur” (Ps 110, 1).