

# Sadowski, Tomasz

---

## Idea synostwa Bożego mesjańskiego króla na podstawie Ps 2, 7

---

Studia Redemptorystowskie nr 8, 162-176

---

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## IDEA SYNOSTWA BOŻEGO MESJAŃSKIEGO KRÓLA NA PODSTAWIE Ps 2, 7

Jednym z tematów pojawiających się w psalmach królewskich jest idea synostwa Bożego mesjańskiego króla. Znalazła ona swój wyraz m.in. w Psalmie 2. Trudności w zrozumieniu istoty tego zagadnienia na gruncie monoteistycznej wiary Izraela stały się powodem licznych dyskusji wśród egzegetów. Zasadniczym problemem do rozstrzygnięcia pozostaje zwłaszcza odpowiedź na pytanie, jak należy rozumieć treść Bożego dekretu odnoszącego się do mesjańskiego króla w Ps 2, 7: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem”. Czy jest tu mowa o naturalnym „boskim zrodzeniu” króla, czy raczej mamy tu do czynienia z elementami stylu dworskiego typowego dla wielu tekstów królewskich starożytnego biblijnego Wschodu? A może chodzi o pewnego rodzaju szczególną relację Boga Jahwe z jego królem, potomkiem Dawida? Przedstawienie tego problemu oraz próba odpowiedzi na powyższe pytania będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

### 1. Ogólna charakterystyka Psalmu 2: czas powstania i struktura literacka

Psalm 2 jest pierwszym z jedenastu psalmów królewskich występujących w Psalterzu<sup>1</sup>. Podobnie jak poprzedzający go Psalm 1 nie ma tytułu (nagłówek), i dlatego przypuszcza się, że początkowo oba pełniły funkcję prologu do całego Psalterza. Z drugiej strony, Psalm 2 wraz z Psal-

---

<sup>1</sup> Od czasów Hermana Gunkela przyjmuje się dość powszechnie, że zbiór psalmów królewskich tworzą następujące psalmy: 2, 18, 19, 20, 45, 72, 89, 101, 110, 132 oraz 144. Zbiór ten został wyodrębniony w Psalterzu nie tyle ze względu na podobną strukturę, ile na treść odnoszącą się do osoby króla. Psalmy królewskie nie tworzą także jakiegoś jednolitego, zwartego zbioru, lecz znajdują się w różnych częściach Psalterza, dlatego ich rola w kształtowaniu się ostatecznej struktury Psalterza jest ciągle przedmiotem licznych dyskusji egzegetów. Przeważa dziś opinia, że zostały one dołączone w końcowym etapie jego redakcji. Por. H. Gunkel, *Die Königpsalmen*, „Preußische Jahrbücher” 158 (1914), s. 140–142.

mem 72, który także należy do zbioru psalmów królewskich, tworzą inkluzję dla I i II Księgi Psalterza<sup>2</sup>.

Jeszcze niedawno istniało wśród egzegetów przekonanie, że Psalm 2 odzwierciedla historyczne okoliczności okresu przedwygnaniowego, związanego z rządami monarchii jerozolimskiej<sup>3</sup>. Sugerowano zatem, że utwór ten mógł powstać z okazji uroczystości intronizacyjnych króla judzkiego, bądź rocznicowych obchodów upamiętniających to wydarzenie. Z czasem jednak wśród opowiadających się za tą opinią egzegetów coraz mniej było zgodności co do tego, kto miałby być owym królem. Dlatego niektórzy z nich skłonni byli datować go na czasy Dawida i Salomona<sup>4</sup>, bądź też na czasy jednego z ostatnich władców Królestwa Judy, jakim był król Jozjasz (640–609 rok przed Chr.)<sup>5</sup>. Inni zaś wskazywali na czasy jeszcze późniejsze, tj. po wygnaniu babilońskim, nawet na przełom II i I wieku przed Chr., wiążąc powstanie tego psalmu z dojściem do władzy Aleksandra Janneusza<sup>6</sup>. Pomimo tej ostatniej opinii Psalm 2 należy uznać za dużo wcześniejszy niż epoka machabejska<sup>7</sup>.

Struktura literacka Psalmu 2 jest dość przejrzysta. Większość bowiem egzegetów – ze względu na centralny temat psalmu, jakim jest intronizacja władcy – dzieli go na cztery strofy:

I strofa (ww. 1–3): bunt królów-wasalów,

II strofa (ww. 4–6): wybór mesjańskiego króla,

III strofa (ww. 7–9): intronizacja mesjańskiego króla,

IV strofa (ww. 10–12): przestroga dana królom-wasalom<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Analogicznie do Pięcioksięgu także Psalterz dzieli się na pięć ksiąg, zakończonych doksologiami. Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi (1–50). Commento e attualizzazione*, I, wyd. 3, Bologna 1986, s. 16.

<sup>3</sup> Syntezę poglądów związanych z kontekstem historycznym Ps 2 podaje m.in. H. Gunkel, *Die Psalmen*, wyd. 5, Göttingen 1968, s. 4–12; G. Ravasi, *Il libro dei Salmi (1–50)*, dz. cyt., s. 90–91; R.D. Rowe, *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, Leiden 2002, s. 37; M. Saur, *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, Berlin – New York 2004, s. 29–46.

<sup>4</sup> Por. M. Dahood, *Psalms 1–50*, Garden City 1966, s. 7.

<sup>5</sup> Por. C. Stuhlmueller, *Psalms*, w: *Harper's Bible Commentary*, red. J.L. Mays, San Francisco 1988, s. 434–436.

<sup>6</sup> Por. R.R. Pfeiffer, *Introduction of the Old Testament*, New York 1948, s. 628; M. Treves, *Two Acrostic Psalms*, VT 15 (1965), s. 81–95.

<sup>7</sup> Zdaniem M. Saura, zwłaszcza ww. 1–9 miałyby zachować najstarszą tradycję przedwygnaniową związaną z jerozolimską ideologią królewską. A jeśli tak, to werset 7 byłby także częścią tej tradycji. Natomiast ww. 10–12, dołączone w czasach powygnaniowych, nadałyby całemu utworowi wymiar bardziej uniwersalny. Por. M. Saur, *Die Königpsalmen*, dz. cyt., s. 28, 36–39. Zob. też H.-J. Kraus, *Psalmen 1–59*, wyd. 6, Neukirchen-Vluyn 1989, s. 146; A. Grund, „Aus Gott geboren...”. *Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen*, w: „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen”. *Beiträge zur Geburt im Alten Testament*, red. D. Dieckmann, D. Erbele-Küster, Neukirchen-Vluyn 2006, s. 109.

<sup>8</sup> Por. P. Auffret, *The Literary Structure of Psalm 2*, Sheffield 1977; L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, I, Roma 1992, s. 168; S. Łach, *Księga Psalmów*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, VII/2, Poznań 1990, s. 107; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50*, Würzburg 1993, s. 49; M. Saur, *Die*

W pierwszej strofie ukazany jest w bardzo żywy i plastyczny sposób bunt narodów oraz ich królów i książąt „przeciw Jahwe i Jego pomazańcowi” (w. 2). Buntownicy uważają ich władzę za ciężar, którego nie chcą już dłużej znosić, i dlatego wypowiadają swoje nieposłuszeństwo słowami: „Stargajmy Ich więzy i odrzućmy od siebie Ich pęta” (w. 3).

W drugiej strofie psalmu akcja przenosi się do sfery przebywania Boga. Dominuje tu spokój, a odpowiedź Jahwe na bunt narodów i ich ziemskich władców jest nacechowana ironią i drwiną: „Śmieje się Ten, który mieszka w niebie, Jahwe się z nich naigrawa” (w. 4). Śmiech Boga (od hebr. czasownika קִיץ) jest tutaj rozumiany nie tyle jako kpina i szyderstwo, ile jako objaw i wyraz Jego wyższości okazanej wobec butnej ludzkiej arogancji<sup>9</sup>. Ten dosadny antropopatyzm zastosowany do Boga ma także podkreślać, że Jahwe całkowicie panuje nad sytuacją. Ów śmiech Boga szybko jednak przemienia się w gniew, gdyż zamach na mesjańskiego króla i jego władzę jest zamachem na Niego samego (ww. 5–6). W ten sposób zostaje oznajmione buntownikom, że ich arogancka rebelia na pewno zostanie unicestwiona.

W trzeciej strofie głos zabiera sam pomazaniec, ogłaszając dekret, którego mocą Jahwe ustanowił go królem na Syjonie. Przejście od w. 7 do następnego w. 8 jest logiczne. Skoro mesjański król staje się synem Boga, tym samym staje się także Jego dziedzicem. Zakres jego władzy wykracza jednak poza wszystko, co można pomyśleć o rzeczywistych możliwościach ziemskich władców. Żaden też król w dziejach biblijnego Izraela nie prosił o taką władzę ani jej nie otrzymał. Niezwykłe jest więc owo wywyższenie mesjańskiego króla, który w swoich przywilejach został niemalże zrównany z samym Jahwe<sup>10</sup>.

*Königspsalmen*, dz. cyt., s. 26–27; K. Seybold, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003, s. 214; S. Springer, *Neuinterpretation im Alten Testament. Untersucht an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königspsalmen in Israel*, Stuttgart 1979, s. 112–113; J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 42–43; T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, Tarnów 2007, s. 166–167. Mniej zwolenników ma podział psalmu na trzy części: ww. 1–3; 4–9; 10–12. Taki podział Psalmu 2 zaproponował m.in. M. Girard, który słusznie zauważył, że ta trzyczęściowa struktura nie różni się w gruncie rzeczy od podziału czteroczęściowego. Por. M. Girard, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interpretation, Ps 1–50*, Montreal–Paris 1984, s. 59–64.

<sup>9</sup> Zobacz paralele w innych miejscach Biblii Hebrajskiej: Ps 37, 13; Ps 59, 9; Ha 1, 10; Lm 1, 7; Prz 1, 26; 2 Krn 30, 10. Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, II, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Warszawa 2008, s. 342.

<sup>10</sup> Świadczy o tym aluzja do „berła żelaznego” (Iz 10, 5; Iz 14, 6) oraz porównanie do garnkarza swobodnie obchodzącego się z naczyniami, które wykonał (Jr 13, 13; 16, 11; Iz 51, 20–22). Por. W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7). *Bóg jako Ojciec króla*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 45–49; J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 43–44.

Natomiast ostatnia, czwarta strofa jest upomnieniem, jakie mesjański król kieruje do zbuntowanych władców. W świetle dekretu Jahwe, wspomnianego w w. 7, ich dalsze nieposłuszeństwo byłoby nierozsądne. Nie pozostaje im zatem nic innego, jak podporządkować się Jahwe i służyć mu z bojaźnią. W przeciwnym wypadku nie unikną Jego gniewu i zginą na swej drodze.

W tak zarysowanej strukturze psalmu w. 7, zawierający Boską deklarację: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” skierowaną pod adresem mesjańskiego króla, stanowi centrum i apogeum tematyczne całego Psalmu 2.

## 2. Analiza egzegetyczna Ps 2, 7

Tekst masorecki analizowanego przez nas w. 7 nie stwarza większych problemów tekstualnych<sup>11</sup> i przedstawia się w sposób następujący:

7a אֲסַפֶּרָה חֶק אֵל יְהוָה  
7b אֲמַר אֱלֹהִים  
7c בְּנֵי אֱתֶהָ  
7d אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּידָ:

Cały werset, mający charakter wyroczni, składa się z czterech związanych zdań, których podmioty są różne. Należy zaznaczyć, iż z samego w. 7 nie wynika jeszcze jednoznacznie, kto jest podmiotem tej mowy i do kogo jest ona skierowana. W dużym stopniu zależy to od uwzględnienia kontekstu bliższego, jakim są wcześniejsze wersety psalmu. Z w. 2c dowiadujemy się mianowicie, że w centrum Psalmu 2 znajdują się dwie postaci: Jahwe (יְהוָה) i Jego mesjasz (מְשִׁיחוֹ).

Pierwszy stych wersetu 7 (tj. w. 7a), będący zarazem wstępem do wyroczni (w. 7c–d), rozpoczyna się od czasownika סָפַר. Może on występować zarówno w formie podstawowej ִפַּר, jak i w formie piel. Ma wówczas dwa znaczenia: 1) *przeliczać, wyliczać, mierzyć*; oraz 2) *podawać do wiadomości, uroczyście ogłaszać, oznajmiać*<sup>12</sup>. W tym drugim przypadku nabiera znaczenia paralelnego do czasownika אָמַר (mówić) w formie ִפַּר, który w naszym tekście występuje w bezpośredniej bliskości, tj. w w. 7b.

<sup>11</sup> Jedyne problemy tekstualne dotyczą terminu חֶק. Wersja syryjska (Peszitty) dodaje przyrostek zaimkowy w 1 os. l. poj. i czyta go jako חֶקִי. Także tłumaczenie greckie (LXX) zawiera jedynie niewielką zmianę w stosunku do tekstu masoreckiego (TM). Jest nią powtórzenie terminu κύριος w w. 7b. Obie te poprawki nie wpływają jednak w sposób znaczący na zmianę znaczenia całego w. 7.

<sup>12</sup> Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, dz. cyt., s. 717.

Dodatkowo czasownik ספר użyty w w. 7a (w piel imperf. 1 os. l. poj.) ma formę kohortatywu, która nadaje uroczysty charakter całej wypowiedzi, i dlatego tłumaczymy go jako „pragnę ogłosić”. Osobą, która chce tu przemówić, jest zapewne król, wspomniany we wcześniejszym w. 6 (מֶלֶךְ)<sup>13</sup>. Przedmiotem zaś jego przemowy jest יְהוָה חָק. Hebrajski rzeczownik חָק może oznaczać: *postanowienie, zarządzenie, protokół* lub *dekret*<sup>14</sup>. Zdaniem niektórych egzegetów, חָק jest terminem sakralnym wskazującym na uprawnienia danej osoby do sprawowania władzy królewskiej. Byłby to więc swoistego rodzaju protokół spisywany podczas przyjmowania przez nowego władcę uprawnień do godności królewskiej<sup>15</sup>. Za takim rozumieniem tego terminu przemawiałby także fakt, że w 2 Krl 11, 12 – w kontekście uroczystości wstąpienia na tron judzkiego króla Joasza – występuje paralelny do חָק termin עֲדוּת (świadcstwo) oznaczający oficjalny akt in-tronizacyjny. Dokument ten uwiarygodniał władcę i uprawniał go do sprawowania rządów w imieniu Boga Jahwe<sup>16</sup>. Z braku jednak biblijnych świadectw trudno jednoznacznie stwierdzić, czy tego rodzaju protokoły były rzeczywiście spisywane przy okazji in-tronizacji królów izraelskich.

Zanim przejdziemy do analizy treści tego Bożego dekretu, należy zauważyć, iż niektórzy egzegetyci dokonują zasadniczej korekty w TM w w. 7a, zamieniając samogłoskę w hebrajskim terminie חָק na חַק. Wówczas zamiast חָק אֵל אֵלֵּיךָ אֶסְפְּרָה czytają אֵלֵּיךָ חַקֵּי אֵלֵּיךָ<sup>17</sup>. Tego typu poprawka w TM stwarza być może interesującą możliwość interpretacyjną, podkreślając jeszcze bardziej kontekst związany z narodzinami króla, który

<sup>13</sup> Por. B. Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart 2001, s. 53.

<sup>14</sup> Termin חָק występuje w Biblii Hebrajskiej ok. 200 razy i etymologicznie znaczy: *coś (pisemnie) ustalonego, określonego*. Dlatego C.H. Jones tłumaczy ten termin użyty w Ps 2, 7 jako: *protokół, żądanie, zarządzenie*, natomiast F. Zorell jako *prawo* lub *dekret*. Por. C.H. Jones, *The decree of Yahweh (Ps 2, 7)*, VT 15 (1965), s. 336–344; F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Romae 1984, s. 263. Zob. także *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, dz. cyt., s. 328–329.

<sup>15</sup> Por. G. von Rad, *Das judäische Königsritual*, ThLZ 72 (1947), s. 211–217; R. de Vaux, *Le roi d'Israël, vassal de Jahwe*, w: *Mélanges Eugène Tisserant*, I (Studi e Testi 231), Città del Vaticano 1964, s. 119–133; H.-J. Kraus, *Psalmen. 1 Teilband. Psalmen 1–59*, wyd. 5, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 150–151; S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 108–109. Zdaniem M. Filipiaka, na to, że chodzi tu o tego typu protokół królewski, wskazują dodatkowo cztery wyrażenia charakterystyczne dla terminologii królewskiej: „tyś moim synem” (w. 7c); „ja ciebie zrodziłem” (w. 7d); „żądaj ode mnie, a dam ci...” (w. 8a), oraz obraz króla jako pasterza (w. 9). Por. M. Filipiak, *Ps 2 opis historycznego króla czy Mesjasza?*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 161–162.

<sup>16</sup> Por. G.H. Jones, *The decree of Yahweh*, dz. cyt., s. 336n; S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 108–109; G. von Rad, *Das judäische Königsritual*, dz. cyt., s. 211n; B. Volkwein, *Masoretisches edut, 'edwot, 'edot – „Zeugnis” oder „Bundesbestimmung”?*, BZ 13 (1969), s. 18–40.

<sup>17</sup> Takie rozwiązanie proponuje m.in. H. Gunkel, czytając ów stych w sposób następujący: „Ja biorę cię na moje łono”. Por. H. Gunkel, *Die Psalmen*, wyd. 5, Leipzig 1968, s. 5. Nie obywa się też bez innych koniektur. O. Loretz proponuje przyrostek zaimkowy w 3 os. l. poj., i czyta: „ja usiadłem na jego łonie (kolanach)”. Por. O. Loretz, *Eine kolometrische Analyse vom Psalm 2*, w: *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*, red. J. Schreiner, Würzburg 1988, s. 23.

to temat w sposób wyraźny pojawi się w kolejnych stychach tego werse-  
tu, tj. w w. 7c–d. Jednak tego typu korektura dokonana w. 7a osłabia  
równocześnie wymowę słów Jahwe skierowanych do mesjańskiego kró-  
la w w. 7c: „Tyś Synem moim”. Ogranicza bowiem rozumienie synostwa  
Bożego do uzyskanego jedynie na podstawie adopcji<sup>18</sup>. Poza tym popraw-  
ka ta trudna jest do przyjęcia także na płaszczyźnie semantycznej<sup>19</sup> oraz  
przede wszystkim ze względu na bezpodstawną ingerencję w tekst ory-  
ginalny, jakim jest TM. Dlatego moim zdaniem powyższy wariant nale-  
ży odrzucić.

Treść dekretu Jahwe – ogłoszonego narodom przez mesjańskiego kró-  
la – stanowią dwa krótkie zdania, z których jedno jest zdaniem nominal-  
nym:  $\text{אָנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ}$  (w. 7c), drugie zaś zdaniem orzecznikowym:  $\text{אָנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ}$   
(w. 7d). Za pomocą zaś przyrostków zaimkowych oraz chiastycznie uło-  
żonych zaimków osobowych  $\text{אַתָּה}$  (ty) i  $\text{אֲנִי}$  (ja) zostaje podkreślona wyjąt-  
kowa relacja między Bogiem Jahwe a Jego mesjańskim królem. W w. 7c  
czytamy więc: „Tyś Synem moim”, a w następnym w. 7d: „Ja Ciebie dziś  
zrodziłem”.

Wydaje się, że kluczowym terminem dla zrozumienia treści owego dek-  
retu Jahwe – a tym samym idei synostwa Bożego zawartego w w. 7c–d  
– jest czasownik  $\text{יָלַד}$  występujący na końcu ostatniego stychu (w. 7d)<sup>20</sup>.  
W Biblii hebrajskiej czasownik ten pojawia się we wszystkich siedmiu  
podstawowych odmianach i występuje – zwłaszcza w Rdz oraz 1 Krn –  
w kontekście genealogii<sup>21</sup>. W formie  $\text{יָלַד}$  może znaczyć zarówno *ro-*  
*dzić, wydawać na świat*, jak również – choć rzadziej – *spłodzić*. W obu  
przypadkach podmiotem aktu spłodzenia i zrodzenia może być zarów-  
no kobieta (Rdz 4, 1n), jak i mężczyzna (Rdz 4, 18)<sup>22</sup>. Ta dwuznaczność  
interpretacyjna hebrajskiego czasownika  $\text{יָלַד}$  – zwłaszcza w Pięcioksię-  
gu – dotyczy tekstów wcześniejszych od tych, które należą do źródła ka-  
płańskiego (P), a więc powstałych przed VI wiekiem przed Chr. Dopiero  
bowiem teksty należące do źródła P czynią wyraźne rozróżnienie w uży-

<sup>18</sup> H. Gunkel podstawę do takiej interpretacji odnalazł w egipskich obrazach przedstawiających faraona siedzącego na kolanach bogini. Miałoby to oznaczać adopcję faraona przez dane bóstwo. Por. H. Gunkel, *Die Psalmen*, dz. cyt., s. 7.

<sup>19</sup> Zdanie  $\text{אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ אֶל־חֶקְיִי}$  jest nie tylko nietypowe, ale wręcz niemożliwe ze względu na użyty tu przy-  
imek  $\text{אֶל}$ . Por. M. Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*, Tübingen 2007, s. 72.

<sup>20</sup> W Księdze Psalmów czasownik  $\text{יָלַד}$  w formie  $\text{יָלַד}$  występuje – oprócz Ps 2, 7d – jeszcze tylko dwu-  
krotnie: w Ps 7, 15 oraz w Ps 48, 7. W formie nifal występuje w Ps 22, 32 i w Ps 78, 6, natomiast w pu-  
al w Ps 87, 4–6 oraz w Ps 90, 2. Ostatni raz w Psalterzu pojawia się w formie rzeczownikowej  $\text{יְלִידֹת}$   
w Ps 110, 3. Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, dz. cyt., s. 328–329.

<sup>21</sup> Por. J. Kühlwein,  $\text{יָלַד}$ , DTAT, I, s. 633–634.

<sup>22</sup> Por. J. Schreiner,  $\text{יָלַד}$ , ThWAT, III, s. 634–635; J. Kühlwein,  $\text{יָלַד}$ , dz. cyt., s. 634.

ciu tego czasownika. W formie qal czasownik יָלַד będzie odtąd określał akt zrodzenia zarezerwowany jedynie dla kobiety, natomiast ten sam czasownik użyty w formie hifil kausatywnym będzie oznaczać akt spółdzenia przypisywany mężczyźnie<sup>23</sup>. Idąc za większością egzegetów, którzy uważają w. 7 za część tradycji przedwygnaniowej zachowanej w Psalmie 2, należy przyjąć, że czasownik יָלַד użyty tu w formie qal zachował oba odcienie znaczeniowe, a tym samym także ową niejednoznaczność interpretacyjną<sup>24</sup>. A to oznacza, że należy go analizować zarówno w kontekście aktu spółdzenia, jak i zrodzenia.

Owej dwuznaczności tego terminu nie wyjaśnia także LXX, która czyta werset 7d w następujący sposób: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Grecy czasownik γεννάω znaczą zarówno *spłodzić*, jak i *zrodzić*. W naszym kontekście γεννάω występuje w 1 os. l. poj. strony aktywnej czasu przeszłego dokonanego (perfekt). Zdanie więc może brzmieć następująco: „Ja cię dziś spłodziłem” lub „zrodziłem” w znaczeniu „wydałem na świat”.

Godny podkreślenia jest także fakt, iż „zrodzenie” mesjańskiego króla przez Boga Jahwe otrzymuje w tym stychu jedno ważne uszczegółowienie. Hebrajski czasownik יָלַד, który pełni w tym zdaniu funkcję orzeczenia, poprzedzony jest przez okolicznik czasu הַיּוֹם (dzisiaj). Z tego wynika, że owo usynowienie-zrodzenie mesjańskiego króla nie nastąpiło w jakiejś mitycznej przeszłości, ani też nie jest przedmiotem jakiegoś nieokreślonego oczekiwania w przyszłości, lecz że dokonało się „dziś”, a więc w dniu jego intronizacji. Nie chodzi więc w tym przypadku z pewnością o fizyczne zrodzenie czy naturalne synostwo Boże mesjańskiego króla. Z jakiego rodzaju więc ojcostwem Boga Jahwe mamy tu do czynienia? I jak ostatecznie należy rozumieć owo „synostwo Boże” mesjańskiego króla?

### 3. Bóg Jahwe jako Ojciec mesjańskiego króla

#### 3.1. Idea synostwa boskiego władców starożytnego biblijnego Wschodu

Według niektórych egzegetów tłem dla Ps 2, 7 były wyobrażenia ludów starożytnego biblijnego Wschodu dotyczące boskiego pochodze-

<sup>23</sup> Forma hifil jest formą sprawczo-aktywną czasownika. Por. J. Schreiner, יָלַד, dz. cyt., s. 637–638.

<sup>24</sup> Przykładem może być tu F. Delitzsch, który choć w tłumaczeniu Psalmu 2 oddaje hebrajski czasownik יָלַד w w. 7d za pomocą czasownika „zrodzić”, to jednak w szczegółowej egzegezie samego stychu 7d dopuszcza obie możliwości znaczeniowe tego czasownika, wskazujące zarówno na „spłodzenie”, jak i „zrodzenie”. W efekcie oba te akty przypisuje wzniosłej mocy Bożej. Por. F. Delitzsch, *Biblische Commentar über die Psalmen*, wyd. 5, Leipzig 1894, s. 69, 73–74.



nia ich władców. Zwłaszcza treść Bożego dekretu w w. 7c–d („Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem”) miałyby być reminiscencją egipskiego mitu na temat boskich narodzin faraona<sup>25</sup>.

Wśród starożytnych tekstów egipskich paralelnych do Ps 2, 7 wskazuje się m.in. na inskrypcję pochodzącą z XV wieku przed Chr., nawiązującą do uroczystości intronizacyjnych księżniczki Hatszepsut. W tekście tym najważniejszy bóg w panteonie egipskim – Amon-Re – oświadcza: „Ty jesteś moją ukochaną córką, ja jestem twoim ukochanym ojcem. Ustanawiam twoją godność władczyni nad dwoma krajami i piszę o tym protokół dla ciebie”.

W innej inskrypcji z tego samego wieku, zachowanej w świątyni w Karnaku, faraon Tutmosis III (1505–1450) tak mówi o tymże bogu: „On jest moim ojcem, a ja jestem jego synem. Polecił mi, bym był na jego tronie, gdy jeszcze byłem pisklęciem. On mnie zrodził z [samego] środka [swego] serca”<sup>26</sup>.

Podobne analogie do Ps 2, 7 znajdujemy także w późniejszych tekstach egipskich. Na steli w wielkiej świątyni w Abu Simbel dotyczącej Ramzesa II (1290–1224) bóg Ptah Tenen, uważany za stwórcę świata, oświadcza: „Ja jestem twoim ojcem, który zrodził cię jako boga, abyś na moim tronie był królem Górnego i Dolnego Egiptu. (...) Ja jestem twoim ojcem, który cię zrodził wśród bogów, tak że wszystkie twoje członki są bogami”.

W jeszcze innym tekście bóg Amon-Re mówi do królowej, matki faraona Amenofisa: „Amenofis, pan Teb jest imię tego dziecka, które ja (złożyłem) w twoim łonie. On będzie w całym kraju łaskawie pełnił władzę królewską. Moje ba<sup>27</sup> należy do niego. To on będzie panował nad obydwojma krajami jak Re na wieki”<sup>28</sup>.

Z tekstów tych wynika, że w starożytnym Egipcie faraonowie często byli uważani za naturalnych synów bogów, a idea rodzącego bóstwa – zarówno męskiego, jak i żeńskiego – nie była tam niczym niezwykłym<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Por. J. de Savignac, *Théologie pharaonique et messianisme d'Israel*, VT 7 (1957), s. 82–90; G. Posener, *De la divinite du Pharaon*, Paris 1960.

<sup>26</sup> Por. ANET, s. 446 oraz podobne przykłady s. 375 i 379.

<sup>27</sup> Termin *ba* oznacza duszę.

<sup>28</sup> Por. H. Brunner, *Die Geburt des Königs. Studien aus Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden 1964, s. 46.

<sup>29</sup> Por. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, dz. cyt., s. 181, 226, 228. Z podobnymi wyobrażeniami dotyczącymi boskich narodzin władcy spotykamy się również w literaturze kanańskiej i ugaryckiej. Por. teksty poświęcone królowi Niqmepa (UT 1007, 4–7). W poemacie króla Kirty jest on ukazany jako „syn” boga Ela (KTU 1.14 II 6.24; 1.14 IV 6; 1.15 I 41) oraz jako jego „dziedzic” (KTU 1.14 II 8; 1.15 I 40). Natomiast w ikonografii ugaryckiej przedstawieni zostali dwaj książęta ssący piersi bogini Anat, co ma jednoznacznie wskazywać na ich boskie usynowienie. Por. TUAT, I, 330–336; E. Lipiński, *Royaute*, w: *Dictionnaire de la civilisation phenicienne et punique*, red. E. Lipiński, Brepols 1992, s. 378; M. Dahood, *Psalms 1–50*, Garden City 1966, s. 11–12.

Zwyczaj uwiarygodnienia – poprzez uroczystą proklamację – boskiego pochodzenia władcy i nieziemskiego charakteru jego rządów był znany także w Mezopotamii<sup>30</sup>. Na tzw. „cylindrze Gudei” widnieje podobizna sumeryjskiego króla Lagasz, który zwracając się do bóstwa, mówi: „Nie mam ojca, ty mi jesteś ojcem; nie mam matki; ty mi jesteś matką”.

Podobne wypowiedzi można także znaleźć u innych władców mezopotamskich. Hammurabi – w prologu do swego kodeksu – uroczyście ogłosił, że jest synem Sina, i uznaje się za podobnego do boga słońca Szamasza: „Ja jestem słońcem Babel, które sprawia, że światło wznosi się nad krajem Sumeru i Akadu”<sup>31</sup>.

Charakterystyczna jest także proklamacja wygłoszona przez króla Asurbanipala, który wprost stwierdza, że „nie zna ojca i matki”, gdyż „był karmiony piersią swej bogini”. A następnie w swym dekrete wymienia boskie dobrodziejstwa: „Gdy Aszur, Sin, Szamasz (...) osadzili mnie szczęśliwie na tronie mojego ojca, Hadad zesłał deszcz, Ea otworzył swe źródła, żdźbła zboża wyrosły na pięć łokci (...), bogate zbiory wypełniły pola, sady wydawały obfitość owoców, bydło mnożyło się. Pod moim panowaniem była tu pełnia urodzaju, w moich latach wszystkiego było w nadmiarze”<sup>32</sup>. Z powyższego tekstu wyłania się obraz panowania władcy pobłogosławionego przez bogów. Sam zaś król jest tu wdziany jako szczególny pośrednik pomiędzy nimi a światem ludzi. Król nie stawał się jednak nowym członkiem panteonu bogów, lecz pozostawał różny od nich, będąc jedynie ich mediatorem, obdarzonym przez nich pełnią władzy na ziemi.

Jakiegokolwiek byłyby wyobrażenia na temat boskiego pochodzenia monarchów wśród ludów starożytnego biblijnego Wschodu, błędem byłoby sądzić, że synostwo Boże mesjańskiego króla w Ps 2, 7 należy pojmować w analogiczny sposób<sup>33</sup>. Izrael bowiem nie mógł przyjąć owych wzor-

<sup>30</sup> Por. R. Labat, *Le caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939; C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, London 1948; M.-J. Seux, *Epithetes royal es akkadiennes et sumeriennes*, Paris 1967; H. Frankfort i in., *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1977, s. 185–201.

<sup>31</sup> Por. A. Pohl, R. Foller, *Codex Hammurabi*, wyd. 3, Romae 1950.

<sup>32</sup> Por. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Paris 1957.

<sup>33</sup> Jedną z prób wykazania naturalnego synostwa bożego króla w Ps 2, 7 podjął C. North. Uczynił to na postawie analizy tekstu sumeryjskiego, w którym pewien król został zrodzony przez boginię i wykarmiony jej mlekiem. Por. C. North, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*, ZAW 50 (1932), s. 219–260. Inni uczeni sądzili, że w Ps 2 mamy do czynienia z jakąś pozostałością po wierzeniach ludów pierwotnych, które swych wodzów czy królów uważały za istoty nadprzyrodzone i boskie. Por. A. Lods, *La divinisation du roi dans l'Orient mediterrane en et ses repercussions dans l'ancien Israel*, RHPR 10 (1930), s. 214; S. Mowinckel, *Urmensch und Königsideologie*, StTh 2 (1948), s. 71–90; H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago 1948, s. 37. Jeszcze inni próbowali wyjaśnić boskość królów izraelskich stylem

ców „boskiego usynowienia” bez poddania ich procesowi demitologizacji i reinterpretacji<sup>34</sup>. Religia Izraela, mając głęboką świadomość transcencji Boga Jahwe, nie dopuszczała bowiem w żadnej postaci idei boskości króla. Nie można było jej także pogodzić z wiarą w Boga jedyne go oraz z zakazem oddawania czci innym bogom prócz Jahwe (por. Wj 20, 3; Pwt 5, 7). Poza tym sami królowie judzcy i izraelscy, jakkolwiek często i w różnych sferach przekraczali zasady tej religii, nigdy jednak nie przypisywali sobie boskiej godności<sup>35</sup>.

### 3.2. Relektura wyroczni proroka Natana (2 Sm 7, 1–16)

Tradycyjna egzegeza, która nadal ma swoich zwolenników, datowała całe opowiadanie w 2 Sm 7, 1–16 na X wiek przed Chr., łącząc je z osobami Dawida i Salomona. Jednak wraz z zastosowaniem do Biblii krytyki historyczno-literackiej pojawiło się wiele nowych i różnych opinii na ten temat<sup>36</sup>. Obecnie pochodzenie tego tekstu coraz częściej wiąże się z okresem wygnania babilońskiego<sup>37</sup>.

Wielka tragedia, jaką było wygnanie babilońskie na początku VI wieku przed Chr., sprawiła, że zarówno ci, którzy zostali uprowadzeni do Me-

---

dworskim rozpowszechnionym na starożytnym biblijnym Wschodzie. Ich zdaniem, autorzy biblijni, choć uważali królów za zwyczajnych ludzi, to jednak wyrażali się o nich tak, jakby to były istoty boskie. Dlatego m.in. B. Weber określa protokół królewski w Ps 2, 7 jako „Selbstpropaganda”. Por. B. Weber, *Werkbuch Psalmen I*, dz. cyt., s. 53. Należy zauważyć, że Stary Testament wyraża takich jak „syn Boży” (Wj 4, 21; Oz 11, 1; Jr 31, 9; Pwt 32, 6) czy „zrodzony przez Boga” (Pwt 32, 18) używa w znaczeniu metaforycznym jedynie w odniesieniu do całego narodu izraelskiego, nigdy zaś literalnie nie stosuje ich do konkretnej osoby. Można jedynie przyjąć, że Izrael posługiwał się stylem dworskim, zapożyczonym z zewnątrz, aby za jego pomocą wyrazić własną ideę. Por. L. Dürr, *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Hilfservartung*, Berlin 1925, s. 95.

<sup>34</sup> H.-J. Kraus podejrzewa nawet, że chodzi tu o otwartą polemikę zarówno z egipską, jak i z kananej-ską ideologią królewską. Por. H.-J. Kraus, *Psalmen*, I, dz. cyt., s. 151–153.

<sup>35</sup> Wynika to wyraźnie choćby z nauki proroków, którzy mimo że oskarżają królów o różne niewier-ności, nigdy nie zarzucają im przywłaszczania sobie boskiej godności. Por. G. Ravasi, *Il libro dei Sal-mi (1–50)*, dz. cyt., s. 104–105. Żnamiennie jest, że poza Ps 2, 7 o synostwie Bożym mesjańskiego króla jest mowa jedynie jeszcze w Ps 110, 3 (w wersji LXX), w prorocztwie Natana (2 Sm 7) i w jego relekturze w Ps 89, 27 oraz w Iz 9, 5. J.S. Synowiec uważa, że te nieliczne teksty wskazujące na synostwo Boże króla mogą wynikać z troski o to, by nie stworzyć wrażenia, że król jest istotą boską, i ustrzec ten królewski tytuł przed spowszednieniem. Sądzi, iż niechęć do posługiwania się tym tytułem wynikała być może także z tego, że królowie Izraela raczej rzadko na niego zasługiwali, ponie-waż większość z nich w swym postępowaniu nie liczyła się z wolą Jahwe. Por. J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 19, 87–88; H. Gese, *Der Messias*, w: tenże, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1983, s. 132.

<sup>36</sup> Por. W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, Stuttgart 1992, s. 114–136; J. Łach, *Pro-roctwo Natana o synu Dawida (2 Sm 7, 1–16)*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 61–66; T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa świątyni*, RBL 40, 1 (1987), s. 7–19.

<sup>37</sup> Por. J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, Stuttgart 1977, s. 22–26; W. Chrostowski, „Ty jesteś moim synem” (Ps 2, 7), dz. cyt., s. 54–55.

zopotamii, jak i cała reszta narodu, która pozostała w Jerozolimie i w jej okolicach, stanęli wobec niezwykle trudnych wyzwań i dylematów. Najważniejsze z nich wynikały ze zburzenia Miasta Świętego i świątyni oraz utraty państwowości i monarchii. Rezultatem tych dramatycznych wydarzeń była całościowa przebudowa życia narodowego i religijnego Izraelitów. Jej następstwem było także to, iż w nowy sposób patrzono na długi okres przedwygnaniowy. Klucz do tego stanowiło tzw. deuteronomiczne dzieło historyczne, czyli opracowana na wygnaniu religijna synteza dziejów<sup>38</sup>. W jego skład wchodzi m.in. Druga Księga Samuela, a w niej opowiadanie zawarte w rozdziale 7, 1–16 wraz z ideą synostwa Bożego króla w w. 14<sup>39</sup>.

Opowiadanie rozpoczyna się przemową króla Dawida, który po tym jak zamieszkał w swoim „domu” (hebr. בית, *bet*), czyli pałacu, powziął także myśl o zbudowaniu „domu” (hebr. בית, *bet*) dla Jahwe, czyli świątyni. Postanowił jednak omówić swój zamiar z prorokiem Natanem, który początkowo ów pomysł zaakceptował (ww. 1–3). Ale tej samej nocy Jahwe, ukazawszy się Natanowi, polecił nakazać Dawidowi zaniechanie budowy świątyni (ww. 4–16). Elementem tego Bożego widzenia jest przypomnienie darmowości wyboru Izraela i wyprowadzenia go z Egiptu (ww. 5–7) oraz darmowości wyboru Dawida, który zanim otrzymał godność królewską, był zwyczajnym pasterzem (ww. 8–11). To nie Dawid zbuduje „dom” Boży, lecz jego potomek, który będzie po nim sprawował władzę królewską (ww. 12–13). W kolejnym wersecie następuje formuła: „Ja będę mu Ojcem, a on będzie Mi synem” (w. 14a). A nieco dalej (tj. w w. 16) hebrajski rzeczownik בית, *bet* pojawia się jeszcze raz w nowym znaczeniu, przyjmując sens przenośny. Oznacza tu bowiem rodzinę i ród Dawida, czyli jego dynastię. Da się zauważyć, że w całym opowiadaniu autor kładzie silny nacisk na ów termin בית, *bet*. Król, który zbudował dla siebie „dom”, to znaczy pałac, i zamierzał zbudować „dom Boży”, to znaczy świątynię, otrzymuje obietnicę trwałości swojego „domu”, to znaczy wywodzącej się od niego dynastii.

Budowa świątyni w Babilonii ani jej odbudowa w Jerozolimie nie została jednak podjęta do czasu zakończenia wygnania. Zamiast tego, o czym świadczą powyższe opowiadanie z wyrocznią proroka Natana, przeniesiono nacisk na trwałość dynastii Dawidowej. Jeżeli ona będzie istniała, zawsze będzie można wrócić do myśli o odbudowaniu sanktu-

<sup>38</sup> Por. J.S. Synowiec, *Oto Twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 14.

<sup>39</sup> Tekst 2 Sm 7, 1–16 uchodzi za bardziej pierwotny od 2 Krn 17, 1–14. Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, II, Bologna 1983, 831n; tenże, *Il libro dei Salmi*, III, Bologna 1984, s. 669.

arium poświęconego Bogu Jahwe. W nowych okolicznościach religia biblijnego Izraela przestawała więc być religią miejsca, związaną wyłącznie ze świątynią jerozolimską, a stawała się religią czasu, której gwarantem była zwłaszcza dynastia Dawida. Podobnie jak pogańskie narody szczyliły się opieką bogów nad swoimi władcami, którą pojmowano jako związek ojciec–syn, tak i Izraelici podkreślali trwałą obecność Boga Jahwe i Jego więź z całym narodem i królem.

Dlatego pomimo sytuacji kryzysowej, jaką niewątpliwie była niewola babilońska, oraz przewagi pogańskiego otoczenia Izraelici nie czują się pozbawieni opieki Bożej. Jej znakiem jest król związany z Bogiem Jahwe więzami synostwa. Synostwo mesjańskiego króla nie jest jednak zwyczajnym powieleniem boskiej afiliacji przypisywanej władcom pogańskim, lecz jest skutkiem wcześniej zawartego przymierza Boga z całym narodem izraelskim. W 2 Sm 7, 1–16 nie chodzi więc o zrodzenie fizyczne, lecz o podkreślenie szczególnego wybrania króla przez samego Boga Jahwe. Boskie synostwo króla oznacza tu więc uwiarygodnienie go przez Boga i zapewnienie trwałości jego rządów oraz rządów jego potomstwa.

### 3.2.1. Dekret Jahwe w Ps 2, 7 jako akt boskiej adopcji mesjańskiego króla

Jeśli w Psalmie 2, 7 nie ma mowy o fizycznym boskim zrodzeniu mesjańskiego króla, wówczas należy je rozumieć w sensie przenośnym i metaforycznym. Zdaniem Gerharda von Rada, król Izraela stawał się synem Boga Jahwe jedynie *per adoptionem*<sup>40</sup>. W analizowanym tekście chodziłoby więc o boską adopcję. Tego typu argumentacja stała się niemal klasyczną interpretacją dla wielu egzegetów<sup>41</sup>. Niektórzy z nich dostrzegali w w. 7c („Tyś Synem moim”) elementy formuły adopcyjnej podobnej do tej, jaką stosowano w środowisku mezopotamskim<sup>42</sup>, ale przypominającej także prorocstwo Natana: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” (2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 13). Autor Ps 2 miałby zwłaszcza podjąć myśl tego

<sup>40</sup> Por. G. von Rad, *Das jüdische Königsritual*, dz. cyt., s. 211.

<sup>41</sup> Por. E. König, *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt*, Gütersloh 1927, s. 462n; R. Kittel, *Die Psalmen*, wyd. 5–6, Leipzig 1929, s. 10–11; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tübingen 1934, s. 4–5; A. Deissler, *Die Psalmen. Teil I (Ps 1–41)*, wyd. 3, Düsseldorf 1966, s. 30; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israhélite*, Rome 1954, s. 273n; H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, s. 9; J. McKenzie, *Royal Messianism*, CBQ 19 (1957), s. 32n; S. Mowinckel, *He That Cometh*, New York 1954, s. 37n; H. Gross, H. Reinelt, *Das Buch der Psalmen. Teil I (Ps 1–72)*, Düsseldorf 1978, s. 27; J.S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 43; T. Brzegowy, *Psalterz i Księga Lamentacji*, dz. cyt., s. 170–171.

<sup>42</sup> Współbrzmi ona doskonale zwłaszcza z artykułami 170–171 Kodeksu Hammurabiego. Wynika z nich, że w Babilonii istniała instytucja adopcji. Nieślubne dziecko zostaje tu uznane przez ojca za pełnoprawnego syna na podstawie wypowiedzianego oświadczenia: „jesteś moim synem”. Por. A. Pohl, R. Foller, *Codex Hammurabi*, dz. cyt., s. 37.

proroctwa, które opisuje ową szczególną więź króla, potomka Dawida, z Bogiem Jahwe wyrażoną na podobieństwo relacji, jaka istnieje pomiędzy ojcem i synem. Tego typu interpretację ma uzasadniać także termin  $\text{דָּיָוִד}$  (dziś), wykluczający fizyczne spłodzenie lub zrodzenie. Wskazuje on natomiast na dzień intronizacji króla, który staje się także dniem jego boskiej adopcji, dniem, w którym Jahwe zawarł uroczystą synowską relację ze swym królem<sup>43</sup>.

Interpretacja dekretu Jahwe w Ps 2, 7 w świetle aktu adopcyjnego niesie jednak z sobą także pewne trudności. Po pierwsze, w samym tekście brakuje wyraźnych wskazań za taką argumentacją. Stwierdzenia zawarte w w. 7 przekraczają bowiem daleko to, co wyraża proroctwo Natana odnośnie do relacji, jakie w przyszłości zaistnieją pomiędzy Jahwe a potomkami króla Dawida<sup>44</sup>. Autor psalmu stwierdza tu bowiem nie tylko, że Jahwe w stosunku do swego mesjańskiego króla jest ojcem (w. 7c), lecz również, że go zrodził (w. 7d). Uwzględniając całą ambiwalencję znaczeniową użytego tu hebrajskiego czasownika  $\text{יָלַד}$ , który może wskazywać zarówno na akt poczęcia, jak i narodzin króla, należy wątpić, czy faktycznie tekst ten należy interpretować jedynie w perspektywie boskiej adopcji.

Po drugie, adopcja jako akt prawny nie była praktykowana w życiu codziennym Izraela, a w późniejszym prawie żydowskim była nawet w ogóle nieznana. Roland de Vaux wykazał, że Stary Testament nie zawiera żadnych uregulowań prawnych w tej sprawie. Poza tym żadna z ksiąg historycznych nie opisuje choćby jednego przypadku adopcji w Izraelu w sensie ścisłym, tj. uznania kogoś obcego za swoje dziecko ze wszystkimi prawami dziecka legalnego<sup>45</sup>. Natomiast Herbert Donner idzie jeszcze dalej, wykazując nawet, że Stary Testament nie znał w ogóle adopcji jako rodzinnej instytucji prawnej. Dlatego w opinii tego egzegety również Ps 2, 7 nie może być rozumiany jako przykład boskiej adopcji mesjańskiego króla<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Por. R. Kittel, *Die Psalmen*, dz. cyt., s. 11; E. König, *Die Psalmen eingeleitet*, dz. cyt., s. 464.

<sup>44</sup> Por. J. Łach, *Ps 2. Zachęta ludów i królów do posłuszeństwa Jahwe i Mesjaszowi*, w: S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, II, Lublin 1977, s. 10–11.

<sup>45</sup> Według R. de Vaux nie można za formalną adopcję uznać przypadku Mojżesza (Wj 2, 10), Genubata (1 Krl 11, 20) czy Estery (Est 2, 7.15), ponieważ wszystkie one mają miejsce w obcym środowisku, tj. poza Izraelem. Także przypadek Racheli, która oddaje Jakubowi swoją niewolnicę Bilhę, by ta poczęła mu syna, nie jest adopcją w sensie ścisłym, ponieważ dokonuje się to wewnątrz tej samej rodziny (Rdz 30, 3–8). Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, I, Poznań 2004, s. 60–62.

<sup>46</sup> Por. H. Donner, *Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalistischen Rechte*, *OrAnt* 8 (1969), s. 87–119.

### 3.2.2. Dekret Jahwe w Ps 2, 7 jako akt legitymizujący władzę mesjańskiego króla

Nie ma wątpliwości, że Psalm 2 zakłada system monarchiczny. Zasadnicza jego treść związana jest bowiem z uroczystością intronizacji króla judzkiego. Wskazują na to już początkowe ww. 1–3, w których po-brzmiewa echo zbrojnych rebelii, spisków czy zamachów politycznych. Wszystko to może wskazywać na okres bezkrólewia, które poprzedzało wstąpienie na tron nowego króla. Okres ten często był czasem kryzysu politycznego nie tylko z racji braku władcy, lecz przede wszystkim dlatego, że każda zmiana na tronie budziła wśród podbitych narodów nadzieję na zrzucenie jarzma obcego panowania i odzyskanie wolności<sup>47</sup>. Bunt wasali jest tu jednak przedstawiony za pomocą sformułowań konwencjonalnych, retorycznych i stereotypowych. Dlatego poza tą ogólną identyfikacją środowiska powstania Psalmu 2 trudno wskazać bardziej precyzyjny wymiar historycznych odniesień. Słusznie więc Gerhard von Rad zauważył, że psalm ten nie tyle odnosi się do konkretnych losów Królestwa Judy, ile raczej zajmuje się określeniem jego statusu teologicznego, czyli Bożego uprawomocnienia<sup>48</sup>. Czytany w tej perspektywie w. 7 dotyczy więc nie tyle pochodzenia i natury mesjańskiego króla, ile raczej jego funkcji prawnej i autorytetu. W centrum uwagi znajduje się nie jego „zrodzenie”, lecz jego godność królewska, za którą Jahwe bierze odpowiedzialność i której jest rękojmią. Natomiast wysunięty przed orzeczenie – w w. 7d – okolicznik czasu הַיּוֹם (dziś) podkreśla, że boskie usynowienie króla dokonało się nie w jakiejś nieokreślonej, mitycznej przeszłości, lecz w ściśle określonym „dziś”, a więc w dniu jego intronizacji. Druga zaś część dekretu Jahwe (w. 8) dotyczy legitymizacji jego panowania nad wszystkimi narodami aż po krańce ziemi.

W Psalmie 2, 7 nie ma więc mowy o jakimś fizycznym boskim zrodzeniu mesjańskiego króla, trudno także ograniczać jego interpretację jedynie do boskiej adopcji. Mamy tu natomiast wyrażoną myśl dotyczącą prawnej legitymizacji władzy królewskiej ze strony samego Boga Jahwe. Mesjański król, ogłaszając ją w sposób uroczysty za pośrednictwem dekretu Jahwe, wskazuje tym samym na siebie jako na monarchę wybranego przez Boga i osadzonego na tronie z boskim mandatem uniwersalnego panowania. W ten sposób zostaje podkreślony – podobnie zresztą

<sup>47</sup> Por. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, I, s. 91–92.

<sup>48</sup> Por. G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, ZAW 58 (1940–1941), s. 216–222.

jak na całym starożytnym biblijnym Wschodzie – ścisły związek pomiędzy Bogiem a ludzkim władcą. Tylko bowiem ta szczególna więź może stać się fundamentem owocnego i pełnego sukcesów królewskiego panowania<sup>49</sup>.

### Riassunto

Uno dei temi emergenti nei salmi regali è l'idea di filiazione divina del re messianico. Essa si riflette tra l'altro nel Salmo 2. Difficoltà nel comprendere la natura della questione sulla base della fede monoteistica d'Israele ha dato luogo a molte discussioni tra gli esegeti. La questione chiave da risolvere è soprattutto la risposta alla domanda: come capire il contenuto del decreto di Dio nel Salmo 2, 7: „Tu sei mio Figlio, io oggi t'ho generato”. Presentazione questo problema e tentare di rispondere a qualche domanda saranno oggetto di quest'articolo.

Tomasz Sadowski, redemptorysta, ur. 1963 w Lubrańcu, święcenia kapłańskie przyjął w 1990 roku. W latach 1992–1997 pracował jako duszpasterz w PMK w Monachium. W latach 1997–2000 odbył studia licencjackie z teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obecnie wykłada teologię biblijną Starego i Nowego Testamentu w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Doktorant na UPJP2 w Krakowie.

<sup>49</sup> Por. M. Saur, *Die Königpsalmen*, dz. cyt., s. 34.