

S. Emilia Ehrlich, OSU

OKREŚLENIA BOGA W I KSIĘDZE PSALMÓW

Psalmy pierwszego zbioru zawierają szereg starych utworów, z których kilka pochodzi z czasów Dawida, a niektóre fragmenty są nawet przedizraelskie. Metafory, które tu znalazły zastosowanie, powracają nie tylko w dalszych zbiorach psalmów kanonicznych oraz w innych utworach biblijnych, ale także np. w liryce qumrańskiej. Wyodrębniając z I księgi Psalmów określenia Boga, które występują w psalmach 1—41 w formie rzeczowników i kilku imiesłowów, które można interpretować w sensie nominalnym¹, traktuję ten zabieg jako rodzaj sondy, która wydobywając próbki w określonych odstępach, pozwala z dozą prawdopodobieństwa wnioskować o całości. W naszym wypadku chodzi o stwierdzenie, jaki obraz Boga wyłania się ze zbadanych poniżej określeń.

I. UWAGI METODOLOGICZNE

Nasuwa się tu trudność, którą R. Lack zasygnalizował w związku z Księgą Izajasza². Czy w Księdze Psalmów można ustalić istnienie sieci symboli? Egzegeci wysuwają bowiem trudność stwierdzając, że Psalmy są zbiorem różnorodnych utworów: czy zatem wolno zintegrować je w system? Krytyka literacka z kolei twierdzi, że jej metody analityczne odnoszą się do utworów o jednolitym stylu i punkcie widzenia. Czy można uważać za jedno dzieło literackie księgę, której odrębne elementy stosunkowo późno zostały połączone w jeden zbiór? Jeśli uda się udowodnić, że jest wspólny punkt odniesienia, który stanowi „pieczęć jednolitej koncepcji”, wolno nam będzie sprowadzić do wspólnego mianownika metafory psalmów, różnorodnych pod względem pochodzenia, treści i formy.

Wyróżniamy wprawdzie wśród psalmów różne gatunki, ale jest to klasyfikacja pod względem formy. Same psalmy nazywają siebie modlitwą i modlitwa do Jahwe jest ich istotną treścią. Punktem odniesienia, który pozwala nam pod pewnym względem traktować te różnorodne utwory jako jedno dzieło literackie, jako całość, jest więc ich modlitewna treść i adresat tej modlitwy — Jahwe oraz fakt włączenia całego psalterza w kult Izraela.

Metafory, odnoszące się do Jahwe w psalmach, są oczywiście uwarunkowane historycznie i należy w miarę możliwości ustalić ich *Sitz im Leben*. Ale tylko w miarę naszych możliwości, nader w tej dziedzinie ograniczonych. Metafory psalmów odznaczają się bowiem

¹ por. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947, 113 § 50.

² por. R. Lack, *La symbolique du Livre d'Isaïe*, Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration, Rome 1973, 233.

redukcją tego, co szczegółowe i partykularne — do minimum, a za to wprowadzają bogactwo wyrażeń archetypicznych (które często mylnie się nazywa stereotypowymi). Na skutek tego trudno zrekonstruować jedną konsekwentą sytuację w której psalmista miałby się znajdować (np. w Ps 22). W rezultacie treść psalmów można zastosować do aktualnych sytuacji ludzkich na całym świecie i we wszystkich epokach. Ta „zostosowalność”³ do potrzeb człowieka doprowadza nas do stwierdzenia, że szczególną cechą psalmów, a w konsekwencji i metafor, jakie stosują, jest to, co nazwano *Sitz im Mensch*⁴. Obrazy metafor tkwią swymi korzeniami w gruncie antropologicznym, który jest wspólny wszystkim poetom świata i ich odbiorcom. Stąd następny wniosek, że metafory odnoszące się do Boga w psalmach, mówią nam jednocześnie wiele o samym człowieku.

Dalszą cechą tych określeń jest to, że przeważnie czerpią swą treść ze zjawisk fizycznych, z przedmiotów postrzeganych zmysłami. Jak stwierdza Muilenburg, „to, co fizyczne, kojarzyło się Hebrajczykom z tym co wewnętrzne i psychiczne. Ich język był nader bogaty w kontakcie. Jest błędem więc oddzielać” — w naszym wypadku w psalmach — „to co literalne i materialne, od tego co symboliczne i duchowe.”⁵ Wolno nam więc symbolicznie tłumaczyć to, co jest obrazem czysto zmysłowym, jak np. „skała”, „tarcza” czy „światło”. Symbol nie jest, ja kategoria, przekładem każdego elementu na inny, ale rodzajem „epifanii” tego, co oznacza⁶, a co byłoby zupełnie niedostępnym dla umysłu, gdyby nie pośrednictwo zmysłowego symbolu. Abstrakcyjne pojęcie nie jest tu adekwatne, choć z drugiej strony symbol daje obraz nieostry, przybliżony, a jednocześnie nadmierny, zależny od możliwości recepcyjnych odbiorcy. Symbolika czerpie z całego wszechświata stworzonego, by przedstawić to, co się ściśle wyrazić nie da. Próbuje określić sacrum przez metafory zaczerpnięte ze świata mineralnego, wegetatywnego, astralnego, kosmicznego, z dziedziny snów czy poezji. Ta wieloznaczność i nadmierność, właściwa symbolom, wymaga odpowiedniej hermeneutyki, gdyż użycie symbolu nie jest wyrazem umysłowości „pre-logicznej” czy „para-logicznej”: jest to „instytucja tego, co niewyraźalne lub niewidzialne w tym, co zmysłowe.”⁷

Na płaszczyźnie egzystencjonalnej uważa się często za stereotypy to, co w istocie stanowi archetyp. Von Rad nazywał je „wyrażeniami typowymi”.⁸ Archetyp, według Junga, powstaje ze sposobu myślenia,

³ por. J. F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research*. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, London 1972, 15—16.

⁴ R. Lack, dz. cyt., 252.

⁵ J. Muilenburg, *Interpreter's Bible* vol. 12, Nashville 1957, 704n, cyt. przez R. Lack dz. cyt., 206.

⁶ por. R. Lack, dz. cyt., 232—233.

⁷ tamże, 223.

⁸ G. von Rad, *Old Testament Theology*, Edinburgh 1968, 382.

odczuwania i pojmowania, stwierdzanego wszędzie i zawsze niezależnie od tradycji; to rodzaj gotowości do tworzenia ciągle tych samych i podobnych mitycznych idei, to formy i kanały, poprzez które zawsze przebiega prąd życia psychicznego.⁹ A więc to, co jest głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze i wypływa z niej w żadnym pokoleniu na nowo, nie jest stereotypowe, a tym bardziej banalne, choć może forma, wyrażająca to przeżycie, może być tak odebrana. W wypadku określeń Jahwe w psalmach należy zauważyć, że większość wyrażeń tu użytych występowała już w kultach politeistycznych starożytnego Bliskiego Wschodu; jednakże nie samo wyrażenie, ale przeżycie, które kryje się za nim i odniesienie do jego transcendentnego przedmiotu, stanowi o prawdzie i głębi danej metafory.

Ostatnie zastrzeżenie metodologiczne dotyczy diachronii i synchronii. Jak stwierdza np. Sawyer,¹⁰ takie ponadczasowe kompozycje jak psalmy, były kontekstualizowane w wielu sytuacjach od czasu, gdy zostały skomponowane; może nawet zanim jeszcze zostały przystosowane do kultu Izraela, aż po dzień dzisiejszy. Gdzie więc jest linia podziału pomiędzy tym, co psalm oznacza a tym, czego nie oznacza? Krytycy form koncentrują się na sytuacji wyjściowej (o ile da się ją w ogóle zrekonstruować) i odrzucają późniejszą kontekstualizację jako nieautentyczną; historycy tradycji przekazują różne sposoby, w jaki psalm był rozumiany twierdząc, że żadne stadium długiego narastania tekstu nie jest bez znaczenia; do tego dochodzą stwierdzenia semantyczne, które dotyczą nie tylko tego, co autor miał na myśli, ale także tego, kim byli jego słuchacze, co sami myśleli i co sądzili o intencji autora.

Dla ścisłości naukowej zamiast pytać, co dany tekst oznacza, trzeba więc pytać, co oznaczał w oryginalnym kontekście, czy też w Babilonii w VI w., względnie w Aleksandrii w III w. Każde z tych pytań może dostarczyć innych odpowiedzi, ale każde jest precyzyjne i należy do przedmiotu badań semantycznych.

Jeżeli zajdzie potrzeba, napomknę więc krótko o pozabiblijnym kontekście danego wyrażenia lub jego dziejach w Izraelu, ale przede wszystkim zatrzymam się na tekście przyjętym w kulcie izraelskim, jako podstawie do sprecyzowania teologicznej treści określeń Boga w I Księdze Psalmów takiej, jaką prawdopodobnie można przyjąć za aktualną pod koniec epoki starotestamentalnej.

⁹ A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973, 10—11.

¹⁰ por. J. F. A. Sawyer, dz. cyt., 7.

II. PRZEGLĄD METAFOR DOTYCZĄCYCH JAHWE

1. Określenia zaczerpnięte z dziedziny militarnej.

Wojna w Biblii była różnie traktowana: jako zjawisko czysto naturalne, powracające cyklicznie (w tradycji mądrościowej: *Jest czas zabijania i czas leczenia, czas miłowania i nienawiści, czas wojny i czas pokoju* (Koh 3, 2), *gdy królowie zwykli ciągnąc na wojnę* (2 Sm 11, 1), jako zjawisko historyczne, nieodwracalne i znaczące etapy historii; wreszcie jako wydarzenie sakralne, które miało miejsce wówczas, gdy *Jahwe wychodził z naszymi wojskami*, jak wspomina nostalgicznie Ps 44, 10. W świętej wojnie Jahwe walczył jako wojownik i wódz u boku Izraela; wojna taka była do Izraelity czynnością uświęcającą, a jej zakończeniem był *herem*, przyznający łupy zwycięskiemu Jahwe. Na tym tle zarysowuje się obraz Boga Izraela, już nie tyle Niszczyciela, jak to miało miejsce przy Wyjściu z Egiptu, ale Bohatera wojny. Starożytni widzieli w wojnie specyficznie boską moc; już bardzo wcześnie uważa się Jahwe za Boga, walczącego za swój lud. Przypisuje Mu się niektóre, starannie wyselekcjonowane cechy północno-semickiego boga Reszef, który reprezentował ciemniejsze strony historycznej wojny, a w psalmie Habakuka występuje jako dworzanin w orszaku Jahwe, który nadciąga na ratunek swoim (Ha 3, 5). W Ps 24, 8 Jahwe, zwycięski wojownik, nadciąga do świątyni jako *gibbôr milhāmāh, mocarz wojny*; w Ps 35, 1—3 walczy w obronie uciśnionego jako Bóg wojny. Choć księgi historyczne często mówią o tym, że Jahwe walczy, rdzeń GBR występuje wyłącznie w psalmach i prorocत्वach. W liturgii Bram (Ps 24) Jahwe jest *izzûz w^ogibbôr — Mocny i Bohater*; paralelne wyrażenie *gibbôr milhāmāh* występuje również u Deutero-Izajasza w opisie Boga Wieczności (Iz 40, 28—31); cechy siły i mocy Jahwe akcentuje również Pwt 33, 27.

Dość niespodziewana jest prośba Ps 35, 2, by Jahwe przyjął na siebie rolę *trzymającego tarczę*. Relief z Nimrud¹¹ przedstawia asyryjskiego wodza, którego strzeże dwóch tarczowników: jeden trzyma rodzaj ruchomej ściany, opartej o ziemię (*sōhērāh* z Ps 91, 4), używanej w czasie oblężeń, drugi kryje dostojnika okrągłą tarczą przeciwko pociskom z góry, *māgēn*. Wezwanie pomocy Jahwe jako tarczownika: *Pochwyć tarczę i puklerz i powstań mi na pomoc* (Ps 35, 2) jest wyrazem wielkiej ufności, z jaką można prosić o niską usługę tylko bliskiego przyjaciela, który nie będzie czuł się tym dotknięty.¹²

Dalsze metafory, zaczerpnięte z terminologii wojennej, dotyczą miejsc, w których zagrożony przez wroga psalmista może znaleźć bezpieczne schronienie. Trzeba te metafory umieścić w krajobrazie

¹¹ O. Keel, *Die Welt der Altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Neukirchen 1972, 201.

¹² tamże, 201.

judzkim i w okresie inwazji nieprzyjacielskiej: mury miasta-fortecy dają wtedy szansę ocalenia. Świątynia jerozolimska wznosiła się na najwyższym punkcie akropolu, co czyniło ją prawie nie do zdobycia; ale i mniejsze świątynie były fortyfikacjami (w Sychem mury miały 5 m grubości, a dwa bastiony broniły boków świątyni). Z reguły budowano je tak potężnie, by mogły służyć za miejsce ucieczki (por. Sdz 9, 46—49). „Miasto” należy do archetypu macierzyńskiego:¹³ daje opiekę i poczucie bezpieczeństwa, choć ogranicza przez swoje mury. Trito-Izajasz uwydatnia te cechy, czyniąc ze świętego miasta promienne centrum o cechach macierzyńskich, które przenosi na Jahwe (por. Iz 66, 7—14).

Ps 18, 3 i 31, 4 nazywają Jahwe *moją Twierdzą*, Ps 9, 10 — *nie-dostępną Cytadelą*, a wreszcie Ps 27, 1 *szanłem mego życia*. W Ps 28, 8 Jahwe, to *szaniec wybawienia* dla króla; wreszcie w Ps 31, 22 samo niebo jest *ufortyfikowanym miastem*.

O ile „miasto” jest wyrazem zabezpieczenia w społeczności świątynnej, o tyle metafora „tarczy” wskazuje na ufność w bezpośrednią opiekę Jahwe, osobiście chroniącego psalmistę. Porównanie to zostało przejęte z kultu mezopotamskiego: w świątyni Arbela bogini Ishtar nazywa siebie „łaskawą tarczą” dla Asarhaddona. W wielu psalmach wyrażenie „tarcza” może już stanowić ideogram „opieki” i „bezpieczeństwa”, jak np. w Ps 5, 13 *Otoczysz go łaską jak tarczą*.¹⁴ Gunkel zauważa, że „zwykła tarcza kryje z jednej strony, Jahwe zaś ze wszystkich”.¹⁵ Może jednak psalmista ma na myśli ową assyryjską tarczę-mur ochronny *sinnāh*, choć wyszła ona z użycia w VII w.,¹⁶ a może nie trzeba już tu traktować metafory zbyt dosłownie. W Ps 3, 4; 5, 13; 35, 2) a także 91, 4; 115, 9; 119, 114) „tarcza” wyraża po prostu silne poczucie bezpieczeństwa. Ufność w Jahwe podkreślają także sufiksy: Ps 7, 11; 18, 3 i 28, 7 nazywają Jahwe *moją tarczą*, Ps 33, 20 (oraz 59, 12) — *naszą tarczą*, 115, 9 nn — *ich tarczą*.¹⁷

Powyższe określenia, choć wszystkie są wyrazem ufności psalmisty w pomoc i opiekę Jahwe, różnią się między sobą zarówno koncepcją działania Boga, jak i postępowania człowieka. O ile w metaforach, przedstawiających Jahwe jako twierdzą obronną (Ps 18, 3; 31, 4; 9, 10; 28, 8) czy szaniec, Bóg zdaje się czekać, aż człowiek sam się do Niego ucieknie, o tyle przenośnia „Wojownika” przyznaje inicjatywę Bogu, którego dynamiczne działanie zapewnia zwycięstwo Izraelowi, wyma-

¹³ por. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Introduction à l'archétypologie générale, Paris 1970³, 51.

¹⁴ O. Keel, dz. cyt., 201.

¹⁵ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, 14.

¹⁶ O. Keel, dz. cyt., 201.

¹⁷ M. Dahood, *Psalms I*, Garden City 1966, 16. Autor wyraża tu przekonanie, że w niektórych wypadkach „tarcza” — *māgen* oznacza zupełnie inny stosunek do Jahwe. W języku punickim np. *magan* to „Suweryn”, „władca”.

gając jednak współpracy i współ-walki ze strony człowieka. Natomiast metafora tarczy (5, 13) zdaje się podkreślać otaczającą człowieka zewsząd opiekę Jahwe; nie jest to tylko chwilowa pomoc, okazana słabnącemu na polu walki, ale wyraz miłości, wypływającej z upodobania — *rāson*; tu już występuje tylko Boża inicjatywa.

2. Określenie teokratyczne.

Na Jahwe, jako jedyne go prawdziwego Władcę Izraela, psalmista przenosi właściwości ziemskich królów; ale ściśle biorąc, proces był w starożytnym Bliskim Wschodzie odwrotny: królowie, jak wierząco uczestniczyli w naturze bogów (jak utrzymywano w Egipcie) lub też byli namiestnikami, względnie przybranymi synami bogów (w Mezopotamii).

Tytuł pasterza, tak bliski koczownikom i semi-nomadom, przyznawano bogom już w Egipcie. Hymn do Amana-Ra (z czasów XVIII dynastii, czyli sprzed 1365 r. przed Chr.) nazywa tego boga „Dobrym pasterzem”;¹⁸ podobnie zwraca się do boga słońca, Szemesza, akadyjski hymn z biblioteki Assurbanipala.¹⁹ Król mezopotamski uczestniczy także w funkcjach i tytułach pasterskiego boga Dummuzi.²⁰ Nie należy jednak traktować motywu „pasterza” jako literackiego szablonu; jest to archetyp, wyrażający głębokie potrzeby natury ludzkiej, powracający stale tam, gdzie występuje społeczność, przynajmniej w ustroju rolniczym.

Ps 23 doskonale odzwierciedla te *głębokie pragnienia* człowieka. Jahwe w pierwszej części psalmu jest pasterzem, który zaspokaja wszystkie materialne pragnienia trzody na poziomie wegetatywnym. Można to przenośnie rozumieć jako „*šālōm*” — ogólne powodzenie i zaspokojenie potrzeb. Ale w drugiej części psalmu (ww. 5—6) Jahwe z pasterza przemienia się w pana domu, który zastawia dla swego gościa obfity stół. Nie jest to już zwykłe zaspokojenie głodu zdrowego przybysza, ale uhonorowanie gościa *w obliczu nieprzyjaciół*, a więc — zgodnie z psychiką semicką — największe wyróżnienie i uszczęśliwiająca nagroda, skoro Pan domu jest kimś tak dostojnym. Z drugiej strony przyjęcie odbywa się w atmosferze największej bliskości i intymnej przyjaźni, której symbolem jest *opływający kielich*. Można go pojmować jako dzielenie losu z gospodarzem uczyty.

W każdym z tych obrazów psalmista, zagrożony przez wrogów, znajduje u Jahwe bezpieczeństwo, opiekę i szczęście; naprzód *w lasce pasterskiej*, a więc w społeczności, nad którą czuwa i którą rządzi Jahwe, czyli w ludzie wybranym, potem *w opływającym kielichu*, wyrażającym intymną bliskość i dzielenie losu z Jahwe, co jest nie

¹⁸ W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Götting, 1975, 40, 66.

¹⁹ tamże, 127.

²⁰ tamże, 131.

tylko największym szczęściem osobistym, ale i wyróżnieniem. W sumie — Jahwe zaspokaja i sasyca pragnienie szczęścia na wszystkich poziomach natury ludzkiej. Inną metaforą, przeniesioną z ludzkich stosunków na Boga, jest określenie *Sędzia* = *šōfet*. Tytuł ten ma szersze znaczenie, niż to wyraża jego polski odpowiednik. W językach semickich oznaczał sprawującego rządu w danej społeczności, a władza sędownicza była tylko jedną z dziedzin, w których był kompetentny.²¹ W Ps 9, 5 Jahwe zasiada na tronie jako *Sędzia sprawiedliwy* — *šōfet sedeq*. Choć dla współczesnej umysłowości to wyrażenie oznacza raczej podkreślenie nieprzekupności i ferowania słusznych wyroków, a zwłaszcza właściwej kary, w ujęciu biblijnym szczególnie w psalmach, konotacje wydają się inne. Dla v. Rada np.²² *sēdāqāh* jest centralnym pojęciem biblijnym, regulującym stosunek do tego, co istnieje, w sposób najbardziej pozytywny. „Sprawiedliwość” Jahwe objawia się w tym, że stoi On po stronie Izraela, i udowadnia to Swoim działaniem, przede wszystkim przez wierność Przymierzu. Ps 9 wysławia „sprawiedliwość” Jahwe jako Tego, który ujmie się za psalmistą, przedłożonym przez wroga. Sprawiedliwość ta jest wybawieniem dla ubogiego i uciskanego, ponieważ Sędzia mający rozstrzygać jego spór z wrogami, jest jednocześnie Stwórcą i Panem świata; tak Go przedstawia jerozolimska tradycja kultyczna.²³

Tytuł „Króla” w odniesieniu do Jahwe występuje w psalterzu 67 razy, ale w I Księdze Psalmów jest stosunkowo rzadki. Ps 5, 3 zzywa Jahwe jako *swego Króla* — *malki*, prosząc Go o wymierzenie sprawiedliwości wobec niecných wrogów. Można by na tę petycję odpowiedzieć Ps 72, który wylicza wszystkie akty, jakimi król troszczy się o uciskanych i opiekuje się słabymi, wysłuchując podwładnych i wymierzając sprawiedliwość społeczną. Ps 5 ujmuje panowanie Jahwe w tej właśnie perspektywie Ludu wybranego, którego Królem jest sam Bóg.

Inny aspekt królowania Jahwe ukazuje Ps 24, w którym Król chwały — *melek hakkabōd* nadciąga do swej świątyni w całym blasku swego majestatu, a zwłaszcza Ps 29 przedstawiający Jahwe jako *Króla na wieki* — *melek l'ōlām*. Jest to już transcendentny Dawca życia, Zwycięzca żywiołów, Pan Kosmosu, jak wskazuje kontekst całego psalmu.

Wszystkie te metafory wyrażają przekonanie, że Jahwe jest nie tylko suwerennym władcą społeczności Izraela, ale że sprawuje swe rządy wyłącznie dla dobra i szczęścia swego ludu. Metafora pasterza, choć zasadniczo odnosi się do społeczności, w Ps 23 akcentuje troskę Jahwe o jednostkę. Harmonizuje to z obrazem Dobrego Pasterza,

²¹ por. R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, II, Paris 1973, 70.

²² G. von Rad, dz. cyt., 372.

²³ J. Liedke, *Richen*, w: E. Jenni-C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II München-Zürich 1976, 1008—1009.

otaczającego indywidualną opieką każdą z owiec, u proroka Ezechiela (34, 15).

Choć tytuły te wyrażają gradację godności, zarówno pasterz jak sędzia i król spełniają tę samą funkcję: troszczą się o dobro tych, co są powierzeni ich pieczy. Troska ta jest obowiązkiem, wypływającym z ich urzędu. Psalmista, zwracając się w ten sposób do Jahwe, zdaje się powoływać na teokratyczny ustrój Izraela i w ten sposób opiera swą petycję na zasadzie prawnej, wpisanej niejako w funkcję władcy: jako Pasterz Izraela, jako jego Sędzia i Król, Jahwe powinien wysłuchać i skłonić się do prośby uciskanego i ubogiego podwładnego, czy jest nim jednostka, czy gnębiony przez nieprzyjaciół Lud wybrany. Ma moc go wysłuchać, gdyż jest *królem chwały, królem na wieki*, a więc transcendentnym.

3. Określenia Jahwe zaczerpnięte z obserwacji przyrody.

Większość miejsc, które w psalmach nazywają Jahwe skałą ucieczki, niedostępną opoką, czy „ukryciem”, odnosi się do krajobrazu palestyńskiego, względnie okolic położonych na wschód od Morza Martwego, w którym łożyska potoków wyizolowały w skałach naturalne rozpadliny, występy i groty. W razie niebezpieczeństwa mieszkańcy nizin i zagrożonych miast uciekali się do tych względnie niedostępnych miejsc, jak Dawid przed Saulem i Filistynami (1 Sm 5, 14; 24; 23; 2 Sm 5, 14; 23, 14). Zachodzi pytanie, czy metafora *góry* względnie *skały* (*sûr*) i *opoki* (*selâ*) jest naturalnym w tych warunkach wyrazem ufności, czy też wywodzi się z kultu politeistycznego. Związek bóstwa ze skałami zachodzi już w pierwotnej religijności, w której pojmowano go na sposób zamieszkania bóstwa w kamieniu, którego trwałość i niezmiennność symbolizowała w jakiś sposób odwieczność bogów.²⁴ Ale jeżeli istniał tu jakiś wpływ, należy raczej szukać go w przeciwstawieniu Jahwe, jako niedostępnej, skalistej opoki burzliwym, na kształt morza, mocom chaosu (por. Ps 18, 3. 5; 40, 3; 61, 3. 5). Modelem mogła tu być też skała Syjonu, jako miejsce ucieczki z pustyni judzkiej. Jest charakterystyczne, że nigdzie psalmista nie nazywa Jahwe „moją grota” czy „rozpadliną skalną”, choć idealnie nadają się do ukrycia przed wrogiem. Jednakże w starożytniej „geografii kosmicznej” jaskinie i rozpadliny należały do świata podziemnego i nie nadawały się do określenia Pana Niebios.

W psalmach powracają na ogół dwa wyrażenia: *sûr* i *selâ*. *Sûr*, pierwotnie *góra* względnie niedostępny nawis skalny (por. ang. „cliff”), oddajemy zwykle przez *skała* (Ps 18, 3. 47; 19, 15; 28, 1 i inn). Zdaje się on akcentować niedostępność miejsca, w które psalmista chroni się przed wrogiem, a więc zabezpieczenie w sytuacji zagrożenia. *Selâ* — *opoka*, akcentuje raczej solidność podłoża, które nie usunie

²⁴ por. O. Keel, dz. cyt., 159—160.

się spod nóg, jak to czyni piasek pustynny czy nagle zapełnione przez deszcz łożysko *wadi*. Ta metafora uwydatnia nie tyle doraźne zabezpieczenie, jak *sela'*, ile nieprzemijające oparcie, na które można liczyć bez względu na okoliczności. Temu znaczeniu odpowiada czasownik *mn*, podkreślający pewność i bezpieczeństwo. *Sela'* wyraża nieprzemijalność Boga i zabezpieczeniu, jakie daje człowiekowi przed wrogiem życiu chosom. Można na tej opoce bezpiecznie budować (jak podkreśla Mt 7, 25; Ps 18, 3; 31, 4; 42, 10; 71, 3). J. Begrich nazywa „rdzennością izraelskiej pobożności” ten ciekawy wybór metafor.²⁵ Aby uniknąć podejrzenia o kult kamienia, LXX tłumaczy często *sūr* i *sela'* jako *Theós*, rabini zaś zastępują je przez *jāser* — Budowniczy lub Stwórca.²⁶

Podobny wydzwięk ma *setēr* — „ukrycie”, które nasze przekłady oddają przez *ucieczkę* wzgl. nawet, jak w Ps 91, 1 przez *obronę*. Pojęcie to jednak wywodzi się z obserwacji przyrody: ptak kryje swe pisklęta pod skrzydłami przed groźbą drapieżnika. Wprawdzie Ps 32, 7 stwierdza po prostu; *Tyś mi ukryciem*, ale naświetlają to wyrażenie inne zwroty, w których występuje rdzeń *str*: *W cieniu Twoich skrzydeł mnie ukryj* (Ps 17, 8). Obok oczywistego znaczenia przyrodniczego, można widzieć w tym tekście nawiązanie do kraju szat, również określanych jako *kānāf* — *skrzydła*, ewentualnie do skrzydeł cherubów, osłaniających arkę przymierza, a więc miejsce obecności Jahwe w świątyni. Stąd też jest możliwe rozumienie „ukrycia” jako skorzystania z prawa azylu w świątyni. Wyraźniej do takiego tłumaczenia nawiązuje Ps 27, 5, który mówi o ukryciu w namiocie Jahwe w dniu nieszczęścia, a Ps 31, 21 stosuje dwukrotnie *str*, stwierdzając: *Ukryjesz ich w ukryciu twego oblicza* — czyli Obecności.

Tę podstawę ufności streszcza wyrażenie Ps 40, 5; *Szczęśliwy człowiek, którego nadzieją jest Jahwe. Mibtāh*,²⁷ w odróżnieniu od innych rzeczowników hebrajskich, nie jest *nomen actionis*, a oznacza przedmiot ufności, jej podstawę i cel. Według Księgi Joba, takim przedmiotem ufności człowieka może być złoto (31, 24) a nawet — „pajęczyna” (8, 14). Ale rdzeń *bth* ma w ST zastosowanie wybitnie teologiczne: tylko ufność w Jahwe jest rzeczywiście uzasadniona i wytrzyma próbę; żadna inna wielkość nie może być naprawdę przedmiotem ufności. I dlatego, pomimo zagrożenia, powraca w psalmach wyznanie: *Nie boję się* (Ps 21, 8; 25, 2; 56, 5. 12). Jahwe jest dla psalmisty gwarantem tej ufności.

²⁵ J. Begrich, *Vertrauensäußerungen in Israelitischen Klagelied der Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstück*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 210.

²⁶ C. Wiegand, *Der Gottesname sūr und seine Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Literatur*, ZAW 10 (1885) 97, cyt. przez O. Keel, dz. cyt., 161.

²⁷ Por. E. Gerstenberger, *Vertrauen*, w: E. Jenni — C. Westermann, dz. cyt., 303—304.

4. Określenia Jahwe jako Wybawiciela.

Język hebrajski ma własny termin, wywodzący się z prawa rodzinnego i oznaczający odzyskanie utraconej własności, przynależnej do rodu. *G'l* w odniesieniu do osób oznacza więc wyzwolenie i ratunek oraz przywrócenie zakłóconego porządku społeczności rodzinnej przez odzyskanie tego, co całość utraciła. Semantycznie najbliższej *g'l* stoi *pāh* — „wykupić, wyzwolić”, ale był to pierwotnie termin czysto handlowy; *g'l* natomiast występuje w paraleli do *jš'* — ratować. Rzeczownik *gô'el* ma trzy znaczenia: Ks. Rut stosuje go do wypadku, w którym powinno nastąpić małżeństwo lewirackie (Rt 4, 5. 10); *gô'el haddam* oznacza „mściciela krwi”, rozlanej w jego rodzie, a więc własności rodzinnej, którą należy „sprowadzić” z powrotem do wspólnoty, do której należy. Trzecie znaczenie, najczęstsze w księgach prawnych, a jednocześnie najbardziej teologiczne, odnosi się do krewnego, który winien wykupić Izraelitę, sprzedanego cudzoziemcowi (por. Kpł 25).

W psalmach czasownik *g'l* występuje 11 razy, ale rzeczownik *gô'el* jedynie dwa i to w odniesieniu do Jahwe. W Ps 19, 15 psalmista wzywa Jahwe jako *sûri w'gô'alî* — *moja skała i mój Wybawicielu!* Jest to więc wezwanie odnoszące się do wybawienia jednostki w terażniejszości. W dalszych księgach Psalmów pojawia się wezwanie do ratowania ludu oraz wspomnienie historycznej przeszłości, gdy to wybawienie już nastąpiło. Szczytowe ujęcie występuje u Trita-Izajasza, który wykazuje, że Jahwe jako *gô'el* nie wykupuje obcej własności, ale siłą wybawia to, do czego ma tytuł prawny, skoro stworzył ten lud, wybrał go sobie od czasów Abrahama i jest jego Królem. Wyrażenie *gô'el* występuje tu obok *ab* — ojciec (Iz 63, 16),²⁸ co potwierdza powiązania rodzinne tego terminu. Trudno na pewno stwierdzić, czy Ps 19 zawiera wszystkie te konotacje, skoro odnosi się do jednostki, ale nie można ich na pewno wykluczyć.

W Ps 7, 12 znajduje się określenie Jahwe jako *'el zô'em*, dosłownie *Bóg zagniewany*. Należy to wyrażenie interpretować jako „pałający oburzeniem wobec niesprawiedliwości i zła”, skoro cały stych opiewa: Bóg jest sędzią sprawiedliwym i Bogiem gniewnym; gniew ten oznacza postawę Boga — jest to więc Bóg Mściciel, ten, który ujmuje się za skrzywdzonym i uciskanym. w tym sensie *'el zô'em* jest dopełnieniem pojęcia *gô'el*, zwłaszcza w zestawieniu z *sôfêť sadiq*.

Jeszcze silniejszym określeniem jest czasownik *jš'*, o pierwotnym znaczeniu „pomóc” ratować”. Na 354 miejsc, w których występuje on w Biblii, aż 136 przypada w psalmach, jednakże formę nominalną stosują nieliczne psalmy, jak Ps 38, 23: *Pan, moje wybawienie!* oraz Ps 35, 3: *Powiedz mojej duszy: Ja jestem twoim wybawieniem*. W związku ze zwrotem Ps 42, 6. 12: *Wybawienie mego oblicza!* — M. Dahood

²⁸ J. Stamm, *G'l*, w: E. Jenni—C. Westermann, dz. cyt., 384—387.

zauważa, że można zapewne abstrakcyjnemu pojęciu „wybawienie” nadać charakter osobowy, wprowadzając przekład „Wybawiciel”, choć przyzwyczailiśmy się do hebraizmu „wybawienie”.²⁹

Przechodzenie nocy w dzień stało się podstawą do metaforycznego przedstawienia wybawienia dzięki symbolowi światła, oznaczającego zwycięstwo, w pierwszym rzędzie nad mocami ciemności, następnie nad nieprzyjacielem (por. Wj 14, 24; 2 Krl 19, 35; Iz 17, 14). W tym sensie Ps 46, 6 zapowiada: *Bóg mu pomoże o brzasku poranka*. Światło — *’ōr* — występuje najczęściej w tekstach mądrościowych. W Ps 37, 6 użyto tej metafory, aby przedstawić orzeczenie o sprawiedliwości podsądnego w sensie prawnym: *Twoja sprawiedliwość rozbrzyśnie jak światło, a twoja słuszność jak południe*; w Ps 56, 14 oznacza uzdrowienie: *Ocaliłeś moje życie od śmierci, abym chodził w światłości życia*. W wypowiedziach dotyczących Boga światło, dzieło Jego rąk towarzyszy Jego objawianiu się³⁰, jak to ma miejsce w Ps 36, 10: *W twojej światłości oglądamy światłość*. Światłość, towarzysząca teofanii sprawia, że Opatrzność Boża staje się dostrzegalna, a więc jest tu synonimem tej obecności. Oglądanie światłości — to życie, jak zresztą dowodzi paralelny stych: *U Ciebie jest źródło życia*. Można więc rozumieć ten tekst następująco: Obecność Boża sprawia, że żyjemy. W zestawieniu z w. 9, gdzie psalmista wołał: *Wybawisz człowieka i zwierzęta*, ukazuje się wyraźniej skojarzenie światła z wybawieniem. Jest to wybawienie od śmierci jako ciemność. Ps 18, 29 mówi o Bogu, który swoim blaskiem rozprasza ciemności.

Podobne znaczenie ma metafora nieco skromniejsza, ale bardziej osobista — pochodni (*ner*). Zakłada ona też większe niebezpieczeństwo, bo kto potrzebuje lampy, jest otoczony ciemnością, która ma groźne konotacje w Starym Testamencie. Tekst paralelny do Ps 18, 29 w 2 Sm 22, 29 opiewa: *Ty jesteś moją lampą, Jahwe (neri JHWH)*, choć sam psalm osłabia tę wypowiedź, stwierdzając: *Ty każesz świecić mojej pochodni*.

Obie te metafory, światła i pochodni, ukazują nie tylko zbawcze „zajaśnienie” Boga, ale i dynamiczny proces zwyciężania ciemności, symbolizującej moce wrogie życiu. Ciemnościom odpowiada w psychice człowieka lęk, gdyż mogą one kryć w sobie niebezpieczeństwo tym groźniejsze, że niewiadome. Światło nie tylko rozprasza ciemność i przywraca rzeczywistości właściwe wymiary, ale uwalniając człowieka od zagrożenia, wyzwala go z lęku.

5. Określenia Jahwe zaczerpnięte z terminologii podziału ziemi.

W Ps 16 występują określenia, charakterystyczne dla sytuacji obejmowania dziedzictwa. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że

²⁹ Por. M. Dahood, dz. cyt., 173.

³⁰ M. Saebø, *Licht*, w: E. Jenni — C. Westermann, dz. cyt., I, 83—90.

chodzi tu o lewite, względnie kapłana³¹, który czyni aluzję do czasów podziału zdobytej za Jozuego ziemi Kanaan. Lewici nie otrzymali wtedy roli, gdyż *dziedzictwem ich jest Jahwe* (Pwt 10, 9) — *JHWH hū' nāhalātō*; mieli utrzymywać się z części ofiar i darów kultycznych. Tradycja kapłańska wyraża to w Ks. Liczb (18, 20) następująco: *Ja, Jahwe, jestem twoją częścią i posiadłością*. W Ps 16 modlący się widzi w tych tekstach nie tylko regułę postępowania i materialne przepisy, ale ofertę szczególnej wspólnoty życia z Jahwe, której zewnętrzne warunki nie mogą naruszyć. Ale nie jest wykluczone, że modlącym się jest nowonawrócony, wyrzekający się kultu politeistycznego, który z żarliwością neofity odkrywa głębie jahwizmu i szczęście posiadania Boga. „Cześć” (*heleq*) przypadająca mu w udziale, obszar wymierzony sznurami (Ps 16, 6: *hābālim*) — to sam Jahwe, którego psalmista nazywa *miłą własnością* (*nāhalāh šāfrāh*). Jest uderzające, że następuje tu odwrócenie sytuacji, gdyż przecież to właśnie Izrael był *własnością* czy też *skarbem* Jahwe (Pwt 32, 9: *heleq i nahālāh*). A więc Jahwe i Izrael wzajemnie należą do siebie. V. Rad zauważa, że dowodem jak głębokie było zrozumienie tej komunii z Jahwe, jest nadanie dziecku imienia *Hilkijah* — „Jahwe jest moim dziedzictwem.”³² (por. 2 Krl 18, 37; 22, 4).

Następnym znamienym określeniem Jahwe w Ps 16 jest *gōrāl* — los, wywodzący się od kamyka, który rzucono dla rozstrzygnięcia kultycznych wyborów (np. kozła dla Jahwe i Azazela). W szerszym znaczeniu *goral* oznacza to, co przypada człowiekowi w udziale. *Gōrāl* występuje jako paralela *kōsi* — „mego kielicha”; udział w wypiciu go oznaczał w Biblii uczestniczenie we wspólnym losie. Przenośnia ta raz jeszcze podkreśla bliskość, chciałyby się nawet powiedzieć tu „komunię” z Bogiem, będącą udziałem tego, kto uznaje Boga za swe największe dobro.

6. Określenia Jahwe jako Stwórcy.

Dzięki jahwistycznemu opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 2, 7. 19) rdzeń *jsr* występuje często już przed niewolą babilońską (np. Am 7, 1), później zaś u Deutero-Izajasza (20 razy), ale brak go w literaturze mądrościowej, w tradycji deuteronomistycznej i kapłańskiej. *Jsr* wskazuje na pracę garncarza (Jr 18, 2nn), na odlewanie i kucie w metalu (Iz 44, 12), a nawet na wyrób broni (Iz 54, 17), ale w szerszym znaczeniu wskazuje na formowanie i tworzenie.³³ Dzięki tekstowi jahwistycznemu termin ten zastosowano do teologii stworzenia.

Ale w Ps 33, 15, jedynym w I Księdze Psalmów, gdzie ten termin występuje, sławiącym Stwórcę i Pana wszechświata, bezpośredni kon-

³¹ Por. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1972⁴ I, 122.

³² Por. G. von Rad, dz. cyt., 404.

³³ W. H. Schmidt, *Formen*, w. E. Jenni, C. Westermann, dz. cyt., I, 761—5.

tekst nie wskazuje na jednorazowe dzieło stworzenia świata, o którym jest mowa w ww. 6—7, ile na ustawiczne stwarzanie:

*Ten, który kształtuje ich serca,
rozpatruje wszystkie ich czyny.*

Dzieło stwarzania łączy się tu z pełną troski uwagą (według Simone Weil — najwyższym dowodem miłości). Nie jest to tylko, jak zdaje się sugerować Kraus³⁴, jedynie czynność najwyższego Sędziego, który nabył sobie prawo sądenia świata dzięki temu, że jest jego Stwórcą i przenika serca po to, by wydać prawomocny wyrok. Owe *oczy Jahwe nad tymi, którzy się Go boją i ufają Jego łasce* z w. 18 wyjaśniają treść i cel owego „rozważania” czynów ludzkich: Jahwe pragnie, jak stwierdza w. 19, *ocalić ich życie od śmierci i żywić ich w cztsie głodu*. Choć ludzkie środki, jak liczne wojsko, siła wojownika i koni, zawodzą, Jahwe wyszukuje jakby sposoby, by dzięki przenikaniu prawdziwych intencji serc, ratować i okazać *hesed* (w. 18. 20).

Stwarzanie łączy się z dawaniem, jak wynika np. z tekstu Jeremiasza (27, 5). *Ntn* ma dwa zasadnicze znaczenia: obdarowywać, dawać oraz wprawiać w ruch, sprawiać, że coś się staje. Jahwe jest podmiotem tych czynności.

W I Księdze Psalmów Jahwe jest Dawcą życia (Ps 21, 5), dni życia (Ps 39, 6), radości (Ps 4, 8), siły (Ps 29, 11). Psalmista, w Ps 18 może rzeczywiście Dawid, cieszy się, że Bóg obdarza go mocą, daje siłę fizyczną, ocalenie i zwycięstwo w bitwie.

A więc stwarzanie ma, w powyższych psalmach, o wiele szerszy zasięg, niż tylko powołanie do istnienia: ponieważ stale działają zło-wieszcze siły chaosu, Jahwe musi stale zważać na swoje dzieło. Stwarzanie łączy się z trwałą uwagą, obdarowującą stworzenie tym, co prowadzi do pełnego uszczęśliwienia, gdyż *hesed* jest źródłem tego Bożego działania.

Z uwagą tą kojarzy się specyficzne określenie, wyrażające bliskość Boga. Jest to owo tak częste w psalmach *Oblicze Boga panim*. Ps 24, 6 i 27, 8 mówią o szukaniu „oblicza Boga”. Opinie uczonych nieco różnią się między sobą w interpretacji tego wyrażenia. Gunkel i Podéchar d sądzą, że psalmista pragnie uczestniczyć w ceremonii kultycznej³⁵; van der Woude, że chodzi tu o zasięganie wyrocni kultycznej, a *oblicze Jahwe* — to synonim Osoby Jahwe³⁶, Albright i Dahood mówią tu o Obecności Bożej³⁷. Metafora oblicza zakłada

³⁴ H. J. Kraus, dz. cyt., I, 264.

³⁵ L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. Etude textuelle, littéraire et doctrinale (m. m. w.) 1971, 615.

³⁶ A. van der Woude, *Panim — Angesicht*, w: E. Jenni — C. Westermann, dz. cyt., II, 455.

³⁷ W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, 241.

zwrócenie się ku przedmiotowi uwagi; musi to być obecność na tyle bliska, że w ogóle można mówić o rozróżnieniu oblicza — inaczej byłaby to tylko np. „postać”. Dalej, „oblicze” pozwala wniknąć w nastawienie i uczucia danej osoby, uwidocznione przez wyraz twarzy. „Dopuszczenie przed oblicze” jest łaską ze strony dostojnika, zakłada więc przychyłność. W ten sposób metafora „Oblicza” wyraża jednocześnie bliskość Jahwe, Jego życzliwą uwagę, Jego *hesed*, której Izrael doświadczał nieustannie od Wyjścia z Egiptu, gdy obecność Jahwe wiodła go przez pustynię. (por. Wj 33).

7. Określenia transcendencji Boga.

W psalmach określenia transcendencji Jahwe przyjmują formę, zaczerpniętą z konkretów życia; tym nie mniej wyrażają one to, co filozofia odda pojęciami abstrakcyjnymi.

Na wyrażenie odległości i niedostępności Boga psalmy stosują kilka wyrażeń. Są to: *gābōah*, określający wysokość drzew, wież, gór, chmur — może odda ją przymiotnik „niebotyczny”; w odniesieniu do Boga występuje w Ps 113, 5, określając mieszkanie Jahwe na wysokościach, a w Ps 103, 11 wielkość Jego łaskawości, porównaną do odległości nieba od ziemi. (*eliôn*, „Najwyższy” można oddać bardziej opisowo przez *Ten, który mieszka na wysokościach, Ten, który jest w górze*, (Ps 7, 18; 9, 3; 21, 8). M. Dahood dodaje do tych określeń *mārôm* — wysokości — w Ps 7, 8, czytając: *Niech otoczy Cię zebranie narodów, a Ty, o Najwyższy, przewódź mu!*³⁸

Wszystkie te określenia mają swe korzenie w pierwotnych religiach, wyrażając w pierwszym rzędzie przekonanie o przebywaniu bóstwa w regionach niebieskich, w przeciwstawieniu do świata podziemnego, a dalej w kulcie „wzżyn”, w związku bóstwa z górami. (*eliôn* było już arcybutem kananejskiego El (por. Rdz 14, 18).

Wszystkie te określenia miały za cel wyrażenie nie tyle odległości Boga od człowieka i Jego niedostępności, ile przede wszystkim „inności”. Oddaje to tekst Deutero-Izajasza: *Myśli moje nie są myślami waszymi... Jak górują niebiosa nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi* (Iz 55, 9). Podobnie można interpretować Ps 10, 5: *Chytre knowania niebożnych nie dosięgają Jahwe; Jego plany są zbyt wzniosłe*.

Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że w I Księdze Psalmów powyższe określenia spełniają rolę *qādōš*, które w psalmach występuje raczej jako określenie ludzi, niż Boga. „Wyniosły” w sensie „oddzielony odległością”, inny od tego, co bliskie i powszednie, może pod pewnym względem zastąpić *qādōš*.

Wyrażenie to, tak zasadnicze w teologii, okazuje się nader rzadkie w I Księdze Psalmów, gdyż występuje tylko w dwóch miejscach. W Ps 22, 4 należałoby zmienić tłumaczenie Psalterium Pianum: „Tu

³⁸ M. Dahood, dz. cyt., 44.

autem in sanctuario habitas, laus Israel”, na analogiczne do Bible de Jérusalem: „Ale Ty zamieszkujesz, o Święty, w chwale Izraela” (Touray)³⁹, lepsze, niż Krausa: „Ale Ty zasiadasz na tronie jako Święty, Chwała Izraela.”⁴⁰ W każdym razie *qādōš* należy w tym miejscu oddać jako „Święty” w odniesieniu do Jahwe. Ps 33, 21 wyznaje ufność w święte Imię Jahwe i ta postawa zdaje się w obu psalmach przeważać nad poczuciem niegodności czy oddalenia od Świętego.

Inny aspekt transcendencji wyraża *’ōlām* — Odwieczny. Już w Kanaanie istniał kult El Olam, którego imię De Vaux oddaje przez El Wieczności⁴¹, ale nie jest pewne, czy do tego kultu nawiązują wzmianki psalmów. Według E. Jenni’ego należy raczej przyjąć, że zaważył tu wpływ stylu dworskiego, przejętego z mezopotamskiego ceremoniału królewskiego, czego przykładem może być np. Ps 72, 17. Starsze teksty biblijne używają wyrażenia *’ōlām* raczej w sensie prawnym (np. *Ziemię dam ci na zawsze* — Rdz 13, 15), a w prorocत्वach przed niewolą *’ōlām* nie ma jeszcze technicznego znaczenia eschatologicznego. Dopiero w czasie niewoli babilońskiej *’ōlām* zaczyna ten sens przyjmować, a w pełni stosuje go dopiero Deutero-Izajasz. Psalmi natomiast zachowują dawniejszy aspekt *’ōlām*, czcząc Jahwe jako Króla, który panuje odwiecznie i na zawsze niweczy swych wrogów⁴² (Ps 9, 6. 8; 10, 16; 29, 10). Do ogólnie przyjętych miejsc, w których *olam* odnosi się do Jahwe, M. Dahood dodaje dwa z wokatywnym *lamed*: Ps 31, 2 i Ps 11, 8.

Dyskusja nad kolejnym pojęciem, *kābōd*, wykracza poza możliwości tego opracowania. Tytułem przykładu zacytuję kilka ważniejszych interpretacji tego tak zasadniczego dla teologii terminu. Według Zorrella, *kābōd* to „ipsa Dei essentia”; H. Urs von Balthasar aprobuje następującą definicję: „Bóg sam, lub też objawienie arcybutów Bożych”⁴³. P. Grech nazywa *kābōd* „czynną obecnością” Boga⁴⁴. Ale wśród wielu odcieni, jakie przybiera ono w Biblii, w psalmach na pierwsze miejsce wysuwa się „majestat Boży”. Ps 24, 7—10 czterokrotnie nazywa Jahwe *melek hakkābōd*, a głównym arcybutem królewskim jest właśnie ów blask dostojęstwa, który Ps 29 oddaje przez nagromadzenie takich określeń, jak *hadar*, *koah*, *’ōz*, które *kābōd* streszcza w sobie, a Ps 24 wyraża przez opis uroczystego naciągania orszaku Króla *chwały* — *melek hakkābōd*. Ps 29 wreszcie określa Jahwe jako *’el hakkābōd* (w. 3) podkreślając w w. 1—2, że ze strony człowieka jedyną odpowiedzią może być kult adoracji.

³⁹ *Bible de Jérusalem*, Paris 1955, 819.

⁴⁰ H. J. Kraus, dz. cyt., I 174.

⁴¹ R. de Vaux, dz. cyt., 263.

⁴² E. Jenni, *Ewigkeit*, w: E. Jenni, C. Westermann, dz. cyt., II 232.

⁴³ M. Dahood, dz. cyt., 75.

⁴⁴ P. Grech, *The Language of Scripture and its Interpretation*, *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976) 168.

III. PROFIL TEOLOGICZNY OKREŚLEŃ BOGA W I KSIĘDZE PSALMÓW

Choć psalmista nie nazywa Boga swoim Ojcem, ani nawet Ojcem swego ludu⁴⁵, bliski a nawet chciałoby się powiedzieć „ciepły” stosunek do Boga wyraża się w bogactwie metafor i wezwań o natężeniu uczuciowym, przewyższającym wszelkie bliskowschodnie paralele pozabiblijne.

Nie znaczy to, by stracił z oczu majestat transcendentnego Boga. Jahwe I Księgi Psalmów, to Bóg chwały (Ps 29, 3), Święty (Ps 24, 4), Odwieczny (Ps 9, 6. 8 i inn.), Najwyższy (Ps 7, 18 i inn.); Jego potęgą wyraża się w stworzeniu, które wszystko zawdzięcza swemu Stwórcy (Ps 8), a jednak pozostaje On nieosiągalny, gdyż jest „całkiem inny”.

Ale ilościowo wypowiedzi I Księgi Psalmów wskazują na silne przeżycie ze strony psalmisty nie tyle transcendencji Boga, ile Jego bliskości. Bliskość Jahwe nie napenia psalmisty przerażeniem, które wydaje się zwykłą reakcją człowieka przed Mysterium Tremendum w tradycji elohistycznej i kapłańskiej, ale budzi w nim ufność i jest źródłem szczęścia (por. np. Ps 16).

Czy można, przynajmniej w przybliżeniu, sprowadzić omówione wyżej określenia Jahwe do jakiegoś wspólnego mianownika? Tylko w takim wypadku można by mówić o bliżej sprecyzowanym profilu teologicznym Boga w I Księdze Psalmów.

W szukaniu odpowiedzi na to pytanie może być pomocne zbadanie pola semantycznego takiego pojęcia, do którego zbliżałyby się swą treścią i konotacjami zebrane określenia.

Wydaje się, że takiego pola dostarcza *hōšijaʿ* — „uratować, wybawić, wyzwolić”. Według A. Sawyera, pole semantyczne *hōšijaʿ* obejmuje nie tylko „podtrzymywanie, prowadzenie, podnoszenie”, ale również „światło”; wśród wyrażań prawnych zarówno *gaʿal*, jak *šafat* oraz szereg wyrażań z dziedziny militarnej, łączących się z odsieczą, obroną i zwycięstwem.⁴⁶

Istotnie, wybawienia dotyczą takie wyżej omówione wyrażenia, jak *gibbōr miḥāmāh*: Jahwe toczy świętą wojnę, wspomagając Izraela; jest Tym, który osłania go tarczą, a jednocześnie jest samą tą tarczą: jest fortecą i miejscem obronnym, wybawiającym ściganego przez wroga.

Jahwe jest prawdziwym i jedynym Władcą Izraela: jest dobrym Pasterzem, który prowadzi i karmi swą trzodę, jest sprawiedliwym Sędzią i Królem, który wysłuchuje uciskanego, zapewnia mu dobrobyt, czuwa nad bezpieczeństwem i pokojem swego ludu (Ps 29, 11).

⁴⁵ W powyższym przeglądzie określeń, jakie psalmista stosuje do Jahwe, brak wyrażenia „Ojciec”. Rzadkie w psalterzu (występuje tylko w Ps 89, 27 i jako porównanie w Ps 103, 13), zostało tylko napomknięte w I Księdze Psalmów w Ps 2, gdzie Jahwe nazywa króla swym synem.

⁴⁶ por. A. F. J. Sawyer, dz. cyt., 37.

W chwili zagrożenia Jahwe jest przedmiotem całkowitej ufności, niedostępną dla wroga skałą, miejscem ukrycia i ucieczką przed nieprzyjacielem. Jest również nieporuszoną opoką, stanowiącą pewne oparcie w czasie niebezpieczeństwa.

Jeszcze wyraźniej ideę wybawienia sugeruje *gô'el* — Wybawca, oraz *ʾel zō'êm* — Bóg Mściciel, ujmujący się za krzywdą swego ludu. Psalmista nazywa Jahwe wprost *swoim wybawieniem* (Ps 38, 23; Ps 35, 3). Choć wydaje się to mniej oczywiste, uważna analiza wykazuje, że metafora „światła” i „pochodni” wyraża również wybawienie: wyzwolenie z mocy ciemności, złowrogich w symbolice biblijnej oraz z lęku, towarzyszącego niewidzialnym niebezpieczeństwom.

Nawet fakt stworzenia w I Księdze Psalmów jest źródłem zbawczego działania Jahwe, który nieustannie darzy życiem, mocą, radością i wszelkimi dobrami tego człowieka, którego wywyższył ponad inne stworzenia (Ps 8).

Największym darem jest jednak Obecność Jahwe (*panîm*), to Oblicze, którego psalmista szuka jako najwyższego dobra (Ps 24, 6; 27, 8). Dlatego też Jahwe jest dla niego umiłowanym dziedzictwem i skarbem; szczęściem dla psalmisty jest powierzyć Mu swój los (Ps 16).

W obrębie pola semantycznego *hôšija'* nie znalazły się określenia, dotyczące transcendencji Boga, Jego inności, wieczności, świętości, majestatu. A jednak wydaje się, że można je włączyć do obrazu Jahwe-Wybawiciela na zasadzie tożsamości podmiotu działania: Ten sam Bóg jest jednocześnie Wybawieniem i Obecnością oraz Bogiem Majestatu, Wiecznym i Świętym. Dlatego też wybawienie z Jego ręki jest absolutnie skuteczne.

Omówione wyżej określenia Jahwe ukazują, od strony antropologicznej, nieustanne zagrożenie człowieka. Nawet tak pobodny i optymistyczny utwór, jak Ps 16, wspomina „nieprzyjaciół” psalmisty; a wiele psalmów, to lamentacje, błagające o ratunek. To zjawisko zagrożenia człowieka biblijnego jest platformą która zbliża psalmy do dzisiejszego człowieka i potwierdza wieczną aktualność natchnionych modlitw.

Zagrożenie domaga się wybawienia. Czy jest to wybawienie czyisto naturalne, czy też „zbawienie” nadprzyrodzone? W wielu wypadkach kontekst zdaje się wskazywać na sprawy czysto doczesne, jak wybawienie z mocy nieprzyjaciela, prześladowanie ze strony wroga lub choroba. Ale, podobnie jak w wypadku symbolicznych określeń Boga, można i te sytuacje uznać za symbolizujące rzeczywistość nadprzyrodzoną, dla której psalmista szuka określeń w dziedzinie konkretnego. Wolno więc dopatrywać się sensu pełniejszego w tych miejscach, które wprost lub za pośrednictwem symboli mówią o Bogu wybawiającym i Jego zbawczej działalności, czy to w odniesieniu do jednostki, czy do Izraela jako Ludu Bożego.⁴⁷

⁴⁷ por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, 454.

Wydawałoby się, że rozważane powyżej określenia, wyjęte z jednego tylko zbioru psalmów z zastosowaniem kryterium jednej tylko formy gramatycznej, zostały wybrane arbitralnie. Jednakże powyższa analiza wykazała, że wyłonił się z nich obraz teologiczny Boga stosunkowo pełny, odzwierciedlający ujęcie, zgodne z tradycją jahwistyczną, Boga bliskiego człowiekowi, zbawiającego go i przybliżającego go ku Sobie, dzięki odpowiedzi wiary i ufności, jaka cechuje I Księgę Psalmów.

Kraków

S. EMILIA EHRlich, OSU

O. Augustyn Jankowski OSB

OD DUCHA JAHWE DO DUCHA PARAKLETA

Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej NT

Przedmiotem niniejszego szkicu z zakresu teologii biblijnej jest pewien wycinek samej właśnie Teologii, mianowicie nauki o Bogu Trójjedynym. W niej Duch Święty jest wyraźnie inaczej potraktowany, jeśli się Go porówna z Ojcem i Synem Bożym, biorąc pod uwagę całokształt objawienia na kartach Pisma świętego. Transcendentny i niewypowiedziany, jedyny JAHWE ADONAI ELOHIM, otrzymuje z ST z rzadka i nieśmiało miano OJCA, i to głównie z myślą o całym Izraelu.¹ U kresu zaś objawienia NT jest to już *Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa i nasz*. Przy tym tę pierwszą Osobę,² równie dobrze oznacza samo słowo BÓG, zawsze w tym znaczeniu z rodzajnikami (*ho Theós*), lub samo słowo OJCIEC z odpowiednimi przydawkami („mój”, „nasz”, „wasz”) lub bez nich. Faktem więc jest pewna elastyczność określeń. W chrystologii NT jesteśmy świadkami stosowania wielu tytułów, na czele z „Synem Bożym” i „słowem”, a oba te tytuły mają znaczenie zgoła nieznane autorom ST. Liczne tytuły Chrystusa świadczą o wysiłku myślowym autorów, którzy chcieli jakoś określić Jego tajemnicę bez naruszenia prawdy o Bogu jedynym z zachowaniem nieskończonego waloru Jego zbawczego dzie-

¹ Jeśli Mdr 2, 13 określa sprawiedliwego jako „dziecko Pańskie”, czyni to na zasadzie tego faktu, jakim jest pełna i konsekwentna jego przynależność do Ludu Bożego. Por. K. Romanuk, *Księga Mądrości*, Poznań—Warszawa 1969, 109.

² Osobę oczywiście *avant la lettre*, gdyż termin ten należy już do teologii soborów trynitarnych. Posługujemy się nim tu dla wygody, rozumiejąc — zgodnie z kateoriami teologii biblijnej — podmiot działań w Bogu odróżniony od dwóch pozostałych.