

wiem przez chrzest ludzie „są wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa: z Nim współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali, otrzymują ducha przybrania za dzieci...” (I, 6). W szczególny sposób przejawia się ono w ofierze Mszy św. Od dnia Zesłania Ducha Św. „Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium”, czytając Pisma (Łk 24, 27), „sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci, i równocześnie składając dzięki Bogu za niewysłowiony dar (2 Kor 9, 15) w Chrystusie Jezusie...” (I, 6). Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus „ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której spożywamy Chrystusa, w której dusza napęlnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (II, 47).

Przemysł

KS. STANISŁAW POTOCKI

Ks. Antoni Tronina

PSALMY „EUCHARYSTYCZNE”: TODAH

Jak każde dzieło literackie, Psalterz podlega klasyfikacji nie tylko treściowej, lecz i formalnej. Nową metodę badań nad gatunkami literackimi psalmów wprowadził w początkach XX w. Herrmann Gunkel¹. Biorąc za punkt wyjścia literacką formę poszczególnych psalmów, wyróżnił on wśród nich następujące gatunki podstawowe: hymny, lamentacje jednostki i narodu, dziękczynienia jednostki oraz psalmy królewskie. Podział ten, z pewnymi modyfikacjami, przyjmują egzegeci do dzisiaj².

Ostatnio jednak szczegółowe badania C. Westermanna³ kazały mu sprowadzić hymny i dziękczynienia Psalterza do jednego gatunku, który nazwał pieśniami uwielbienia Boga. Na podstawie hebrajskiej terminologii tych psalmów Westermann podzielił je na oświadcza-
jące (lub opowiadające: *berichtende*) i opisujące (*beschreibende Lobpsalmen*).

Ta druga grupa to hymny właściwe, które mieszczą się w hebrajskim pojęciu *tehillāh* (uwielbienie)⁴. Natomiast grupę uwielbień „opo-

¹ *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1926.

² Por. S. Łach, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, 576nn.

³ *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, 41968.

⁴ Stąd hebrajska nazwa Psalterza: *tehillim*, „Księga Uwielbień”.

wiadających” określa hebrajski termin *tōdāh*, pochodny od czasownika *jdh* Hi. Tłumaczy się go zwykle przez „dziękczynienie”, ale Westermann zauważa słusznie, że w Starym Testamencie nigdy nie oznacza on ludzkiego podziękowania. Język hebrajski nie zna słowa „dziękować”, podobnie zresztą, jak inne języki starożytne. Dziękczynienie powstaje wraz z rozwojem kultury i ze wzrostem znaczenie jednostki w społeczeństwie⁵. Dlatego Westermann woli tłumaczyć *jdh* Hi. przez *preisen*: wielbić, sławić⁶. Takie tłumaczenie bowiem zawiera aspekt „podziwiania”, którego brak w „podziękowaniu”. Nadto uwielbienie jest spontaniczne i zewnętrzne, może się dokonywać tylko w radości dzielonej z innymi, podczas gdy podziękowanie jest sprawą bardziej prywatną. Wreszcie zdanie wyrażające wdzięczność czyni podmiotem dziękującego, natomiast podmiotem uwielbienia może być tylko Bóg. To wszystko sprawia, że *tōdāh*, choć może czasem znaczyć „dziękczynienie”, ma zakres znacznie szerszy uwielbienia, sławienia, wyznania wielkości Boga⁷.

O ile Westermann sprowadza hymny (*tehillim*) i „uwielbienia” (*tōdōt*) do jednego gatunku, to inni autorzy próbują ratować ich samoistny charakter. Fr. Mand⁸ wystąpił z poglądem, że istotne dla gatunku *tōdāh* jest „wyznanie” czyli relacja o wysłuchaniu prośb, złożona wobec współuczestników liturgii. Dlatego rozróżnił on między właściwymi „pieśniami wyznania” (*Bekenntnislieder*), jak tłumaczy on hebrajskie *tōdāh*, a elementami dziękczynnymi w lamentacjach. Te drugie określa on jako „obietnice wyznania” (*Bekenntnisgelübde*), które nigdy nie przekształciły się w samoistne pieśni wyznania. Gatunek *tōdāh* zaczerpnął te wtórne elementy nie tylko z lamentacji, ale także z hymnów i utworów mądrościowych. Pomimo tych słusznych uwag o rozwoju gatunku *tōdāh*, trudno przyjąć tezę Manda, że pieśń wyznania rozwinęła się wyłącznie z opowiadania cudownie ocalonego uczestnika liturgii.

Na innej drodze broni odrębności gatunku F. Crüsemann⁹. Krytykując zarówno tezę Manda jak i Westermanna, przyjął on dwie podstawowe formy psalmów dziękczynnych, nierozdzielnie ze sobą związane. Pierwsza z nich wyraża się w drugiej osobie l. poj. czasownika *jdh* Hi.: „dziękuję ci” (*’ōdēkā*, np. Ps 118, 21. 28), używanej podczas składania żertwy ofiarnej. Druga forma, wyrażana w 3. osobie, skierowana jest do uczestników uczyty ofiarnej, którym psalmista opowiada o doznanym ocaleniu. Według Crüsemanna, czasownik *jdh* Hi. należy

⁵ C. Westermann, dz. cyt., 1968, 20—24.

⁶ THAT I 674n (Westermann); por. TWAT III, 465n (G. Mayer).

⁷ Por. HAL 372: 1) sławić ludzi; 2) wielbić Boga; 3) wyznawać grzechy; 4) składać chwałę i dziękczynienie (dopiero Krn).

⁸ *Die Eigenständigkeit der Danklieder des Psalters als Bekenntnislieder*, ZAW 70 (1958) 185—199.

⁹ *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969 (WMANT 82).

tylko do formuły pierwszej, zwróconej do Jahwe, ale brak go w świadectwie wobec społeczności. Z tego względu nadaje on temu słowu znaczenie „dziękować”, a nie „sławić, wyznawać”. Badania Crüsemanna oparte na kryteriach formalnych, zbyt sztywno rozgraniczają w ramach gatunku *tōdāh* pomiędzy dziękczynieniem składanym Bogu a świadectwem wobec otoczenia¹⁰.

Można zatem podsumować tę dyskusję niemieckich egzegetów, która nie wnosi istotnych danych do badań nad gatunkiem. Ważne jest określenie go przez Westermanna nazwą nie narzuconą z zewnątrz, lecz wziętą z samej Biblii. Wystarczające są też jego racje przeciw tłumaczeniu *tōdāh* jako „psalm dziękczynny”. Znaczenie słowa *jdh* Hi. jest o wiele bogatsze.

Daje o nim pojęcie jedyne tekst poza psalmami, w których użyto trybu wolitywnego. Chodzi o popularną etymologię imienia Juda (*Jhūdāh*: Rdz 29, 35). Narodziny dziecka wypełniły radością jego matkę, toteż spontanicznie wyraża ona obietnicę: „Teraz będę sła-wiła (*ōdeh*) Jahwe”. Wypowiedź szczęśliwej matki zawiera coś więcej niż zwykłe „dziękuję”. Urodzenie dziecka było zwrotem w jej życiu i odtąd postanawia ona wielbić Boga. Radosne zwrócenie się ku Niemu będzie określać całą jej przyszłość¹¹. Podobne znaczenie ma to słowo w psalmach: „Doznałem pomocy, więc moje serce się cieszy, i pieśnią moją będę Go sła-wił” (*ahōdennū*, Ps 28, 7).

I tutaj czasownik *jdh* Hi. wyraża reakcję na otrzymaną łaskę; płynąca stąd radość rodzi obietnicę wielbienia Boga.

Septuaginta tłumaczy *jdh* Hi. przeważnie przez *exomologeîn* oraz *aineîn*, „wyznawać; opiewać”¹². Czasownik *eucharistein* pojawi się dopiero w księgach „deuterokanonicznych”¹³, ale właśnie on wydaje się najlepiej odpowiadać formie hebrajskiej. Dlatego Akwila w II w. po Chr. tłumaczy *tōdāh* w psalmach (i Kpł 7, 12) przez *eucharystia*, a wcześniej Filon z Aleksandrii objął tą nazwą ofiary Starego Testamentu¹⁴. Odpowiedzią na Bożą łaskę (*charis*) jest bowiem ludzka wdzięczność (*eucharistia*) wyrażająca się w pieśni uwielbienia i towarzyszącej jej ofierze¹⁵. Nazwanie psalmów *tōdāh* „eucharystycznymi”

¹⁰ Zob. J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, Stuttgart 1975, 52—58; S. E. Ach, *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, RBL 30 (1977) 163—172.

¹¹ Zob. THAT I, 675n.

¹² Por. D. Bach, *Rite et Parole dans l'Ancien Testament. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tōdāh*, VT 28 (1978) 10—19. Autor zauważa dwa znaczenia pojęcia *tōdāh* w psalmach: w tekstach sprzed niewoli chodzi zwykle o ofiarę za grzechy, a w tekstach późniejszych mowa o ofierze dziękczynnej. Pierwsze znaczenie występuje w kontekście *rib* *ā tōdāh* (Ps 50, 56, 107, 116; Septuaginta ma tu zawsze *ainesis*), a drugie w kontekście *hymne* *ā tōdāh* (Ps 95, 100, 147; *exomologesis*).

¹³ W odniesieniu do Boga: 2 Mch 1, 11; 10, 7; Jdt 8, 25; Mdr 16, 28; 18, 2.

¹⁴ Zob. H. Cazelles, *Anaphore et l'Ancien Testament*, w: *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Paris 1970, 16n (Lex Orandi 46, 1).

¹⁵ Por. polskie „wdzięk” i „wdzięczność”.

jest tym bardziej uzasadnione, że wyrażają one — jak zobaczymy — ideę wspólnoty (*communio*), jaką zgromadzenie liturgiczne nawiązuje z Bogiem poprzez ucztę ofiarną (por. Wj 24, 4—11)¹⁶.

STRUKTURA PSALMÓW „EUCHARYSTYCZNYCH”

Znaczna rozbieżność panuje wśród komentatorów, gdy chodzi o określenie, które psalmy zaliczyć do gatunku *tōdāh*. Zwykle wymienia się Ps 18. 22. 30. 32. 34. 40. 41. 66. 92. 103. 107. 116. 118 i 138, a spoza Psalterza Kantykt Ezechiasza (Iz 38, 10—20), Jonasza (2, 3—10) i Syracha (51, 1—12).

Schemat budowy tych psalmów jest dość jednolity. Wstęp zawiera wezwanie do uwielbienia Boga za Jego zbawczy czyn. To samo uwielbienie powraca w zakończeniu psalmu, czasem z nawiązaniem do ofiary dziękczynnej *tōdāh*, jak w Ps 116, 17: „Tobie złożę ofiarę (*tōdāh*) i będę wzywał imienia Jahwe” (por. Ps 107, 22).

Korpus utworu wypełnia motywacja tego uwielbienia skierowanego ku Bogu. Charakterystyczne jest przy tym używanie na przemian trzeciej osoby, gdy psalmista mówi o Jahwe do zgromadzonych ludzi, i drugiej osoby 1. poj., gdy zwraca się bezpośrednio do Boga. Wiąże się to ze specyficznym środowiskiem gatunku *tōdāh*. Składając Bogu żertwę ofiarną za pośrednictwem kapłanów w świątyni, zwracał się człowiek wybawiony z opresji najpierw bezpośrednio do Jahwe, wielbiąc Go za czyn zbawczy. Z ofiarą dziękczynną wiązała się biesiada, w której uczestniczyli krewni i znajomi, ale także inni czciciele Jahwe obecni w obrębie świątyni. Wówczas następowało drugie przemówienie dziękującego, skierowane do uczestników uczty ofiarnej. Podczas tej uczty opowiadał jej fundator jeszcze raz o doznanej łasce. Wyznanie wdzięczności Bogu wobec zgromadzonego ludu było tak samo ważne jak złożenie ofiary krwawej. Jedna i druga ofiara, słowna i pokarmowa, noszą tę samą nazwę *tōdāh*: wyznanie wdzięczności i uwielbienia. Jest to kolejna analogia z eucharystią chrześcijańską, która składa się z dwu elementów: Słowa i Pokarmu.

Niektóre psalmy wyraźnie nawiązują do towarzyszącej wyznaniu biesiady: „Podniosę kielich zbawienia i będę wzywał imienia Jahwe” (Ps 116, 13)¹⁷.

Jej okazją było spełnienie ślubu złożonego w obliczu wielkiego zagrożenia: „Wypełnię me śluby dla Jahwe wobec całego ludu Jego” (Ps 116, 14).

Podobne praktyki stosowano także w innych religiach. Człowiek, który doznał cudownego ocalenia, opowiadał otaczającym go słucha-

¹⁶ Podobnie liturgia syryjska oddaje *eucharistein* przez rdzeń *jdj* Af. odpowiednik hebrajskiego *jdh* Hl.

¹⁷ Por. Ps 22, 27: „Ubdzy jeść będą i nasycą się, będą chwalić Jahwe ci, co Go szukają: Niech serce wasze żyje na wieki!”.

czom, co Bóg uczynił dla niego, i zachęcał do udziału w radosnym wyrażaniu swej wdzięczności: „Wysławiajcie Jahwe wraz ze mną, wspólnie wywyższajmy Jego imię” (Ps 34, 4; por. 30, 5).

Taki mógł być początek imperatywnego wezwania do sławienia Boga¹⁸.

Z czasem wielbienie pieśnią oddzieliło się od żertwy ofiarnej. Jednak liturgia zawarta w Ps 107 ukazuje stałe znaczenie uwielbienia. W tej kompozycji cztery różne wyznania wdzięczności¹⁹ połączone w jeden hymn wspólnoty. Niektóre psalmy tej kategorii łączą motywy mądrościowe z uwielbieniem Boga. W utworach późnych, deuterokanonicznych, jak też w qumrańskich *Hodajōt*, rozdział modlitwy od ofiary prowadzi do przewagi pouczeń i refleksji mądrościowej.

Dotychczasowe rozważania na temat struktury psalmów „eucharystycznych” można streścić w trzech czasownikach, jakimi psalmista opisuje doznaną łaskę: „wołałem — wejrzałem — ocalił mnie”. Zagrożenie jest przy tym zwykle ujęte w kategoriach pogranicza śmierci, natomiast ocalenie przedstawia się jako wyrwanie z jej władzy²⁰.

W zakończeniu *tōdāh* przechodzi często w hymn; opowiadający jak gdyby rozszerza swój horyzont, ogarniając pieśnią uwielbienia całe dzieło Boże: „Będę Cię, Jahwe, wysławiał między narodami i będę śpiewał imieniu Twojemu” (Ps 18, 50)²¹.

Życie darowane mu przez Boga staje się odtąd ustawicznym hymnem uwielbienia²².

KONTEKST KULTYCYZNY OFIARY *tōdāh*

Środowiskiem życiowym tego gatunku psalmów jest liturgia sprawowana w świątyni jerozolimskiej: „Tam wstępują plemiona, plemiona Jah, według prawa Izraela, aby wielbić imię Jahwe” (Ps 122, 4). Człowiek znalazłszy się w śmiertelnym zagrożeniu składał ślubowanie, że gdy zostanie wysłuchany, złoży Bogu ofiarę dziękczynną. Ta ofiara (*tōdāh*) mogła być spełniona po wielu tygodniach czy nawet miesiącach, jeśli ocalony mieszkał zdala od Jerozolimy. Musiał on bowiem udać się do stolicy, gdyż jedynie tam wolno było składać wszelkie ofiary na ołtarzu świątyni. Czynił to zwykle przy okazji obowiązkowej pielgrzymki na jedno z trzech świąt nakazanych przez Prawo²³.

Psalmy pozwalają odtworzyć przebieg ceremonii takiej ofiary dziękczynnej. Była ona ściśle związana z ołtarzem całopaleń, przy

¹⁸ Szerzej o strukturze zob. S. Łach, *Psalmy dziękczynne*, w: *Zadanie kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, 85—97.

¹⁹ Ww. 4—9: wędrowcy; 10—16: więźniowie; 17—22: chorzy; 23—32: marynarze.

²⁰ Por. M. Mannati, *Pour prier avec les Psaumes*, Paris 1975, 23n (Cahiers Evangile 13).

²¹ Por. Ps 22, 29; 118, 5, 8; Jon 2, 10.

²² Por. Ps 40, 4—6; 92, 16; 118, 17.

²³ Paschy, Tygodni i Namiotów.

którym kapłani przyjmowali przeznaczone na zabicie zwierzęta. Ołtarz ten znajdował się przed wejściem do przybytku, na dziedzińcu kapłańskim²⁴. Wokół ołtarza, na dziedzińcu Izraela, gromadził się lud, aby złożeniem pokłonu wyprosić udział w Bożym błogosławieństwie: „Oddaję pokłon przed przybytkiem Twojej świętości i wystawiam imię Twoje za łaskę Twą i wierność” (Ps 38, 2).

Ołtarz bowiem, wraz z przybytkiem, stanowią miejsce, gdzie Jahwe objawia się Izraelowi, wchodząc z nim w ścisłą zażyłość. Symbolem tej łączności nieba z ziemią był dym spalanych ofiar unoszący się nad ołtarzem.

Przystępując do złożenia swej ofiary, wierny obmywał ręce na znak czystości wewnętrznej: „Obmywam w niewinności swe ręce i obchodzę Twój ołtarz, Jahwe, aby głośno śpiewać dziękczynienie (*tōdāh*) i opowiadać wszystkie cuda Twoje” (Ps 26, 6n; por. 43, 4). Inny psalm liturgiczny łączy wezwanie do składania ofiar z zachętą do wielbienia Boga: „Niechaj wielbią (*jōdū*) Jahwe za Jego łaskę, i za cuda Jego wobec synów ludzkich! Niechaj składają ofiary dziękczynne (*tōdāh*), niech z radością obwieszczają Jego czyny” (Ps 107, 21n). Dane zawarte w psalmach potwierdza Kantykt Jonasza, według którego składanie ślubowanych ofiar wiąże się ze śpiewem *tōdāh*: „Złóżę Ci ofiarę z głośnym dziękczynieniem, spełnię to, co ślubowałem” (Jo 2, 10)²⁵.

Ścisły związek ofiary uwielbienia z pieśnią dziękczynną²⁶ wyraża się też we wspólnej nazwie. Zamiast *zebaḥ tōdāh* (Ps 116, 17) można mówić po prostu *tōdāh*²⁷. Obie dotyczą ślubów (*neder*) i stanowią wspólny obrzęd.

Księga Kapłańska (7, 11—18) podaje przepisy dotyczące trzech rodzajów ofiary *šēlamin*, czyli „wspólnotowej” albo „biesiadnej”: uwielbienia (*tōdāh*: ww. 12—15), ślubowania (*neder*: w. 16) i dobrowolnej (*nēdābāh*). Przepis odnośnie do ofiary *tōdāh* postanawia, że razem z zertwą winno się złożyć chleby i podplomyki prażne, zacyzione oliwą. Paragraf kończy się przestrogą: „Mięso ofiary biesiadnej *tōdāh* winno być spożyte w dniu złożenia tej ofiary; nie wolno zostawić z niego nic aż do rana” (w. 15).

Ofiara *tōdāh* musiała być bardzo starożytna, skoro Amos (4, 5) wspomina ją już w VIII r. Prorok widział w niej reminiscencję kultu kananejskiego, gdyż wiązała się ona ze spalaniem chleba kwaszonego, czego zakazują rytuały izraelskie (Wj 23, 18; 34, 25).

²⁴ Zob. Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem I*, Leiden 1970, 322.

²⁵ Por. Ps 54, 8: „Złóżę Ci ofiarę dobrowolną (*bindābāh* 'ezbe^hhāh-lāk), będę słał (*ōdeh*) Twe imię, Jahwe, bo jest dobre”.

²⁶ Zob. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*, Neukirchen 1967, 136n.

²⁷ Jr 17, 26; 33, 11; Ps 56, 13 i in.

Synteza kapłańska Pięcioksiągu poświęca mniej miejsca ofiarom *tōdāh*, może właśnie ze względu na ich pogański rodowód. Kodeks świętości każe zakończyć ucztę biesiadną tego samego dnia, gdy złożono ofiarę (Kpł 22, 30). Wspomniany przepis Kpł 7 nowelizuje zwyczaj składania ofiar dziękczynnych; wraz z żertwą spożywa się obiatę mączną z ciasta kwaszonego. Skądinąd wiemy, że dołączano do niej libację z wina (Lb 15, 5—10)²⁸.

Prorocy czasu niewoli uważali, że ten rodzaj ofiar będzie cechą kultu po powrocie z wygnania²⁹. Faktycznie, po niewoli i odbudowie świątyni, ofiara *tōdāh* zyskuje znów popularność w Izraelu.

Późne teksty mówią o okolicznościach składania ofiar dziękczynnych. Według Kronikarza ofiary takie przynosił lud na wezwanie króla Ezechiasza z okazji oczyszczenia świątyni (2 Krn 29, 31). Analogiczne zarządzenie miał wydać po swym nawróceniu Manasses (2 Krl 33, 16). Poświęceniu murów Jerozolimy za Nehemiasza towarzyszy pieśń dziękczynna przy wtórze instrumentów (Ne 12, 27—43). Wreszcie oczyszczenie świątyni przez powstańców machabejskich kończy się odbudową ołtarza, na którym złożono *thysian sōtēriou kai aineseōs* (1 Mch 4, 56). Nazwą *thysia sōtēriou*, „ofiara ocalenia”, Septuaginta określa ofiary biesiadne, wyrażające łączność wspólnoty kultowej z Bogiem³⁰. Natomiast *ainesis* to odpowiednik hebrajskiej *tōdāh*, ofiary uwielbienia³¹. Grecka jej nazwa podkreśla rolę śpiewanych podczas uroczystości hymnów³².

Z czasem, przypuszczalnie w okresie niewoli babilońskiej, śpiew całkowicie zastąpi żertwę ofiarną: „Wysławiał będę pieśnią imię Jahwe i dziękczynieniem (*tōdāh*) będę je uwielbiał, a będzie to miłsze dla Jahwe od wołu, od cielca z rogami i racicami” (Ps 69, 31n)³³.

Aby podkreślić znaczenie lewitów, Kronikarz przypisuje Dawidowi ustalenie śpiewów dziękczynnych, które wykonywali oni z towarzyszeniem instrumentów podczas ofiary *tōdāh* (1 Krn 16, 7—42). Sam śpiew kultyczny mógł zastępować ofiarę krwawą; wówczas ceremonia dokonywała się u bram świątyni. Ps 100 jest przykładem takiej liturgii, podczas której lewici wzywali pielgrzymów: „Wejdźcie w bramy Jego z dziękczynieniem (*tōdāh*), w przedśionki Jego z pieśnią pochwalną! Wysławiajcie Go, błogosławcie Jego imieniu! Albowiem dobry jest Jahwe, na wieki trwa Jego łaska, a wierność Jego z pokolenia w pokolenie!” (ww. 4—5).

²⁸ Zob. H. Cazelles, art. cyt., 20.

²⁹ Jr 17, 26; 30, 19; 33, 11; Iz 51, 3.

³⁰ Zob. S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentowej*, Poznań 1970, 89.

³¹ W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, Berlin⁵ 1971, 45.

³² Por. Ps 22, 26n; 66, 13—15.

³³ Por. H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen 1965, 38 (WMANT 19).

Hymny te śpiewali również pielgrzymi (Ps 122), jak to „wspomina z rozrzewnieniem” wygnaniec (Ps 42, 5). Normalnie jednak, w czasach pomyślności Jerozolimy i Judy, pielgrzym przybywał do świątyni, by w uroczystej ceremonii wraz z pieśnią ofiarować Bogu żertwę krwawą na znak wdzięczności i uwielbienia.

PRZYKŁAD LITURGII *tōdāh*: Ps 118

Spróbujmy teraz odtworzyć przebieg takiej uroczystości, posługując się tekstem Ps 118, niewątpliwie związanym z liturgią *tōdāh*. W tradycji żydowskiej jest to ostatni psalm tzw. „małego Hallelu” (Ps 113—118), śpiewanego podczas uczyty paschalnej, ale również w pozostałe święta pielgrzymie. Liturgia synagogałna posługuje się nim zwłaszcza przy okazji święta Namiotów (*sūkkōt*). Uczestnicy procesji niosą wówczas w rękę bukiety gałązek palmowych (Wj 23, 40) na znak radości ocalenia. Taki jest kontekst liturgiczny psalmu³⁴.

Początkowe wersety (1—4) tworzą hymniczne inwitorium: lewicy zapraszają wszystkich zgromadzonych do wielbienia Jahwe. Liturgia świąteczna rozpoczyna się zwrotem stereotypowym, częstym w pieśniach *tōdāh*: „Wysławiajcie Jahwe, bo jest dobry...”³⁵. Poszczególne grupy wzywane do udziału w dziękczynieniu to społeczność Izraela, następnie „dom Aarona”, czyli kapłani, wreszcie „bojący się Jahwe”, tzn. ci wszyscy, którzy uznali władzę Boga nad sobą i zobowiązali się do wierności Jego nakazom. W późnym judaizmie tak nazywano prozelitów. Każdy zatem, kto zawierzył Jahwe, jest zaproszony do udziału w uroczystej liturgii ku Jego czci. Są oni świadomi ustawicznej wierności Boga Izraela i wyrażają to przekonanie w aklamacji: „Jego łaska trwa na wieki!” Łaska (*hesed*) oznacza pełną miłości lojalność Boga wobec wszystkich, z którymi związał się przymierzem. To stwierdzenie będzie przewodnią myślą całej pieśni. Można ją podzielić na dwie części. Ww. 5—18 zawierają wyznanie doświadczonej od Boga łaski. Opowiadający, może król, jest reprezentantem całego Izraela, uciśnionego a jednak cudownie ocalonego. Druga część psalmu (ww. 19—29) była śpiewana podczas procesji do świątyni; jej treść stanowi dialog pomiędzy pielgrzymami a kapłanami.

Na razie pielgrzymi stoją u bram świątyni. W imieniu całej wspólnoty Izraela psalmista rozpoczyna śpiew uwielbienia Boga za wybawienie doznane w przeszłości. Jeśli, jak tłumaczy tradycja żydowska, mówiącym jest król judzki, wówczas jego opowiadanie dotyczy świętej wojny prowadzonej w imieniu Boga: „W ucisku wołałem do Jahwe, a On mnie wysłuchał i uwolnił” (w. 5).

³⁴ Zob. P. Vanbergen, *Le Ps 117/118. Une Eucharistie qui éclaire l'Eucharistie de Jésus*, QLP 45 (1964) 65—81.

³⁵ Np. Ps 106, 1; 107, 1; 136, 1.

W osobie swego pomazańca Bóg wywiódł z opresji Izraela, którego zewsząd otoczyli wrogowie: „Otoczyły mnie wszystkie narody, lecz mocą imienia Jahwe je pokonałem” (w. 10).

Tu już wyraźnie przemawia ustami swego władcy społeczność Izraela. Jak niegdyś Dawid idący do walki z Goliatem (1 Sm 17, 45), tak obecnie jego następca na judzkim tronie wyznaje, że najskuteczniejszą bronią jest wszechmocne imię Jahwe. Na dźwięk tego imienia rozpada się koalicja wrogów, gaśnie „jak ogień z cierni” (w. 12b) palonych na polach.

Trzykrotnie powracający refren podkreśla zbawcą obecność Jahwe w walce z wrogami Izraela Bóg sam objawił swą wierność przymierzu, jak niegdyś przy wyjściu z Egiptu. Cytat z Pieśni Mojżesza nad Morzem Czerwonym (Wj 15, 2a) przypomina cuda dokonane przy narodzinach Izraela. Jahwe sprawił i tym razem ocalenie; On jest Zbawcą (*j^ešū'āh*) swych wybranych.

To zbawcze dzieło Boga, widoczne w historii i w teraźniejszości, stanowi przedmiot pieśni uwielbienia „w namiotach sprawiedliwych” (w. 15), tj. wszystkich pielgrzymów przybyłych na święta do Jerozolimy. Cała wspólnota wierzących wyznaje, że zwycięstwo w walce zawdzięcza nie własnej sile, lecz tylko „prawicy Jahwe” (w. 16). „Prawica” symbolizuje zbawczą moc Boga, podobnie jak w Kantyku Mojżesza (Wj 15, 6. 12). Przepuszczalnie wykorzystano tutaj tę dawną pieśń zwycięstwa, którą śpiewano zwykle po zwycięskim boju, a teraz włączono ją w nowy kontekst historyczny³⁶.

Władca, a wraz z nim cały Izrael, zawdzięcza swe ocalenie mocy Bożej, toteż obowiązkiem wspólnoty wierzących jest głoszenie światu zbawczych dzieł Jahwe: „Nie umrę ale żyć będę i opowiadać dzieła Jahwe! Ciężko mnie Jahwe doświadczył, ale nie wydał mnie śmierci” (w. 17n).

Śmiertelne zagrożenie króla było więc tylko próbą jego wiary. To bolesne doświadczenie kończy się jednak Bożą amnestią. Odtąd życie jego nabiera nowego sensu. Czuje się on zmuszony świadczyć o zbawczej mocy Jahwe. Prosi więc w imieniu własnym i całego zgromadzenia o wpuszczenie na teren świątyni „Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości, a wejść w nie i uwielbię Jahwe!” (w. 19).

Uwolniony z bram śmierci, pragnie Izrael przekroczyć „bramy sprawiedliwości” prowadzące ku Jahwe. Tak zaczyna się właściwa literatura *tōdāh* i dialog kapłanów z wiernymi. Odpowiedź strażników bramy zawiera przestrożę, że tylko „sprawiedliwi” mogą zbliżyć się do domu Boga, który jest Panem sprawiedliwości³⁷.

Kapłani otwierają bramę a następnie rozstępują się, by przepuścić króla i lud idący za nim. Znalazszy się na dziedzińcu świątyni, władca rozpoczyna swą pieśń dziękczynną, nawiązując znowu

³⁶ Por. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen⁵ 1978, 982 (BK XV).

³⁷ Por. Ps 15; 24, 3—6.

do Kantyku Mojżesza (Wj 15, 2): „Uwielbiam Cię (*'ōdēkā*) boś mnie wysłuchał i stałeś się dla mnie Zbawieniem (*jēšū'āh*, w. 21).

Przysłowie, które teraz następuje, oznacza całkowitą zmianę położenia³⁸: ten, który był przeznaczony na śmierć, cieszy się życiem i sławą³⁹. „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” (w. 22). Przez swe grzechy stał się Izrael odrzuconym kamieniem. Obecnie Boże przebaczenie nie tylko włącza go w plan budowy, ale czyni zeń kamień fundamentu, na którym opiera się cała konstrukcja, czy raczej zwieńczenie sklepienia⁴⁰.

Świętująca wspólnota potwierdza ten cudowny akt zbawczy radosną aklamacją: „Stało się to od Jahwe, na naszych oczach dokonał On cudu!” (w. 23).

Bóg Izraela, który wywiódł go niegdyś z Egiptu, teraz dokonał czynu porównywalnego z Wyjściem (Wj 15, 11).

Następny wiersz (24) ponownie świadczy o liturgicznym charakterze psalmu. Lewicy kierujący ceremonią wzywają całą wspólnotę do udziału w radości tego wielkiego dnia, który stanowi zapowiedź ostatecznego dnia Jahwe.

Odpowiedź świątecznej wspólnoty zawiera starożytne wezwanie wzięte z języka dworskiego: *hoši'a-nnah*, „racz ocalić”. W czasach królewskich tak zwracano się o zmiłowanie do władcy⁴¹ Psalmiści często proszą tymi słowami Boga o wybawienie⁴². Uwielbienie Jahwe składane podczas ofiary *tōdāh* zawiera również prośbę o dalszą opiekę nad władcą i narodem, aż do ostatecznego zwycięstwa i spełnienia obietnic. Oba znaczenia są tak bliskie sobie, że w Ewangelii okrzyk *hosanna* stanie się wyrazem radości i triumfu⁴³.

Prośba władcy o Bożą pomoc stanowi również troskę ludu. Aby władca mógł dobrze spełniać swe zadania, musi on działać w imieniu Jahwe (ww. 10—12), a w tym celu winien być błogosławiony przez kapłanów jako Boży pomazaniec (w. 26a). Kapłani odpowiadają na tę prośbę ludu gestem błogosławieństwa, które obejmuje wraz z królem całe zgromadzenie liturgiczne (w. 26b). Teraz wspólnota kultowa daje upust swej radości. Otrzymane błogosławieństwo odnowiło więź z Jahwe, Bogiem Izraela. „On nas oświeca” (w. 27a), tzn. napełnia swym światłem, szczęściem i zbawieniem.

Lewicy czuwają nad tym, by spontaniczna radość ludu nie przerodziła się w zamieszanie. Toteż wzywają do przestrzegania świątecznego rytuału. Tekst hebrajski nie jest tu jasny; *ḥag* może oznaczać

³⁸ Zob. H. J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, w: *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen 1972, 258—277.

³⁹ Por. Iz 28, 16 i Za 3, 9.

⁴⁰ Zob. H. Muszyński, *Chrystus — kamień węgielny w tradycji synoptycznej*, StPelpł 1979, 65—74.

⁴¹ 2 Sm 14, 4; 2 Krl 6, 26.

⁴² Ps 12, 2; 20, 10; 28, 9; 60, 7; 108, 7.

⁴³ Mt 21, 9; Mk 11, 9.

święto, ale i świąteczną ofiarę, zertwę⁴⁴. Tak właśnie tłumaczy targum: „zwiążcie powrozami baranka (*tal'ejā'*) na świąteczną ofiarę”. Natomiast Septuaginta sugeruje sens zupełnie inny: „zawiążcie korowód świąteczny z gęstymi gałązkami” — co odzwierciedla zwyczaj późnego judaizmu. Tak czy inaczej, chodzi o pewien ryt, w którym centralną rolę odgrywa król reprezentujący naród wybrany. Najważniejszym punktem ceremonii jest wyznanie wiary, jakie obiecał złożyć władca wchodząc do świątyni (w. 19). Tutaj słowo *jdh* Hi. najlepiej przełożyć jako „wyznanie” czy „uznanie” Jahwe za jedynego Boga: „Tyś Bogiem moim, chcę Cię wyznawać Bogiem moim, chcę Cię wywyższać” (w. 28).

W tym wyznaniu jeszcze raz można usłyszeć echo Kantyku Mojżesza (Wj 15, 2b). Wspólnota liturgiczna potwierdza wyznanie króla okrzykiem podjętym z inwitorium psalmu (w. 29).

Cała ta kompozycja w formie dialogowanej tworzy zwartą i żywą akcję. Jednak władca wracający zwycięsko z pola walki, by złożyć w świątyni uroczyste dziękczynienie musi być postacią symboliczną. Komentatorzy uznają dość zgodnie⁴⁵, że utwór powstał po niewoli babilońskiej, a więc w czasie gdy nie było już króla w Jerozolimie. Bohaterem psalm ujęt zatem cała wspólnota Izraela, zgromadzona na liturgii dziękczynnej. Późna tradycja żydowska umieszcza akcję psalmu podczas święta Namiotów: Izrael składa dzięki Bogu za dar przymierza. Stąd akcent spoczywa od początku na wiernej miłości Jahwe (*hesed*: ww. 1—4. 29). Stąd też liczne aluzje do Wyjścia i do Synaju⁴⁶, do podboju Ziemi Obiecanej i do zwycięstw Dawida⁴⁷. Można też dostrzec w psalmie wspomnienie powrotu z wygnania: Izrael był już uznany za pokonanego, lecz Jahwe sprawił, że uniknął on śmierci (w. 13 i 17n).

A jednak nie są to słowa Izraela triumfującego, zwycięskiego. Wręcz przeciwnie, pozostaje on nadal otoczony nieprzyjaciółmi, znośząc upokarzającą dominację pogan. Czyżby zatem psalm zawierał fikcję literacką? Byłoby tak, gdyby odczytywać go w wymiarze czysto historycznym. Jednak zwycięstwo, za jakie wielbi naród Boga nie dotyczy przeszłości: jest to zwycięstwo eschatologiczne, będące przedmiotem nadziei opartej na przymierzu. Jeśli w ten sposób odczytać orędzie psalmu, wówczas wersety 10—12 przestaną być czystą przesadnią. Żaden władca historyczny nie był otoczony przez „wszystkie narody” (w. 10), a jednak Izrael jest ze wszystkich stron zagrożony

⁴⁴ Zob. TWAT II, 735.

⁴⁵ Przegląd opinii podaje G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi III*, Bologna 1984, 411—413.

⁴⁶ Siedmiokrotnie użyta forma poetycka imienia Bożego Jah oraz cytaty z Kantyku Mojżesza. Zob. też A. Goodman, *hesed and tōdāh in the Linguistic Tradition of the Psalter*, w: Fs D. W. Thomas (wyd. P. R. Acroyd — B. Lindars), Cambridge 1968, 105—115.

⁴⁷ Ww. 10—12 i 26: „w imieniu Jahwe”.

zalewem pogaństwa. Mimo to (jak świadczy w. 25) właśnie Izrael jest wirtualnie zwycięzca: jego prośba o ocalenie zawiera zarazem pewność wysłuchania i zbawienia. Jest to pewność tak niezłomna, że cały Ps 118 stanowi jedną pieśń dziękczynną za dar przymierza i za jego ostateczne spełnienie w czasach mesjańskich. Myśl psalmu kieruje się wyraźnie ku tym czasom i ku Królowi-Mesjaszowi, który będzie nowym Dawidem⁴⁸.

Ps 118 jako zakończenie Hallelu odmawiano w świątecznej liturgii Izraela. Jego słowami modlił się również Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy⁴⁹. Radosne okrzyki tłumu podczas Jego wjazdu do Jerozolimy są echem tej liturgicznej pieśni⁵⁰. Atmosferę świąteczną Niedzieli Palmowej ilustruje też rzucanie Mu pod stopy zielonych gałęzi (Ps 118, 27n). Sam zresztą Jezus odniósł do siebie słowa tego psalmu (w. 26a) w swej mowie eschatologicznej: „Odtąd już Mnie nie ujrzycie aż powiecie: Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie” (Mt 23, 39 par.). A nieco wcześniej, w dyskusji z faryzeuszami (Mt 21, 42n par.) powołał się na prorocтво o kamieniu węgielnym.

W czasach Nowego Testamentu judaizm uznawał w Ps 118 prorocтво mesjańskie. Tak samo rozumieli go Apostołowie, i tak do dziś tłumaczy go Kościół⁵¹.

Czy jako chrześcijanie modlimy się słowami tej pieśni odczytujemy ją w świetle zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. To On składa wyznanie wobec swych odkupionych „braci” (por. Hbr 2, 10n): „Ciężko mnie Pan doświadczył, ale nie wydał mnie śmierci”. A Kościół wraz z Nim wyznaje w liturgii paschalnej, że moc Boga okazała się potężniejsza od mocy śmierci, „bo Jego łaska trwa na wieki”. Zmartwychwstanie Chrystusa, którego Ojciec wywyższył swą prawicą (Ps 118, 16) i uczynił kamieniem węgielnym (w. 22), zawiera w sobie wszystkie zbawcze dzieła Jahwe okazane wobec swych „ubogich”.

EUCHARYSTIA: *tōdāh* NOWEGO TESTAMENTU

Zburzenie świątyni jerozolimskiej położyło kres ofiarom *tōdāh* w liturgii żydowskiej. Ale przetrwały one w chrześcijaństwie, gdzie prawdziwą świątynią jest Ciało Chrystusa. Wspólnota Kościoła przejęła zwyczaj śpiewania podczas braterskich uczt liturgicznych, pieśni sławiających zwycięstwo Boga w Chrystusie. Eucharystia chrześcijańska jest więc nie tyle dziękczynieniem, co proklamacją misterium zbawienia, które dokonało się przez Mękę i Zmartwychwstanie Pańskie⁵².

⁴⁸ Zob. M. Mannati, dz. cyt., 29.

⁴⁹ Mk 14, 26; Mt 26, 30.

⁵⁰ Mk 11, 9 i par.

⁵¹ Zob. M. Giesler, *A Study of Ps 118, 22—23. Biblical and ecclesiological implications*, Pamplona 1974.

⁵² Zob. H. Cazelles, art. cyt., 21.

List do Hebrajczyków, mówiąc o kapłaństwie Chrystusa, porównuje Jego krzyżową Ofiarę ze starotestamentalną ofiarą uwielbienia (*thysia aineseōs*), łącząca uczestników z Bogiem i wzajemnie ze sobą. Oto końcowa pareneza listu, wzywająca do naśladowania Chrystusowej ofiary przez dobroczynność i solidarność⁵³:

„Mamy ołtarz ofiarny, z którego nie mają prawa spożywać słudzy Przybytku. Ciała bowiem tych zwierząt, których krew arcykapłan wnosi do świątyni jako ofiarę za grzech, pali się poza obozem. Dlatego i Jezus, aby krwią własną uświęcić lud, poniósł mękę poza miastem. Wyjdźmy więc do Niego poza obóz, dzieląc z Nim Jego pohańbienie. Nie mamy tutaj trwałego miasta, lecz szukamy tego, które ma przyjść. Przez Niego więc składajmy Bogu ustawicznie ofiarę uwielbienia, to jest owoc ust wyznających Jego imię. Nie zapominajcie o czynieniu dobra i o solidarności (*koinonia*), takie bowiem ofiary podobają się Bogu” (13, 10—16).

Jeszcze wyraźniej ten aspekt wspólnoty z Bogiem i z braćmi w Eucharystii chrześcijańskiej podkreślił św. Paweł w 1. Liście do Koryntian:

„Czyż kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, nie jest udziałem (*koinōnia*) we Krwi Chrystusa? Czyż chleb który łamiemy, nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, więc będąc liczni tworzymy jedno Ciało, gdyż uczestniczymy w jednym chlebie. Patrzcie na Izraela według ciała: czyż ci, którzy spożywają z ofiar, nie są uczestnikami ołtarza ofiarnego?” (1 Kor 10, 16—18).

Thysia stērion to odpowiednik hebrajskiego *mizbe'ah*, ołtarz, na którym składano żertwę ofiarną. Biesiada rytualna związana z ofiarą *tōdāh* dawała uczestnikom łączność z Bogiem. Chodziło przy tym nie o fizyczne zjednoczenie, lecz o udział w tych samych dobrach. „Jahwe otrzymywał część ofiary na ołtarzu, a ofiarujący spożywali podczas uczy resztę, uczestnicząc w ten sposób w ofierze”⁵⁴.

Dla chrześcijan ołtarzem ofiarnym stał się krzyż Chrystusa (Hbr 13, 10), który pojednał nas z Ojcem i zburzył „mur wrogości” (Ef 2, 14) dzielący ludzkość. Ołtarz, na którym jest składana ofiara eucharystyczna, stanowi znak tej podwójnej łączności „cum Christo et inter nos”.

Psalmy *tōdāh* natomiast stały się wzorem dla hymnów chrześcijańskich, jakie od początku towarzyszyły ofierze Eucharystii. Mamy ich przykłady już w Nowym Testamencie⁵⁵, jednak najważniejszym świadkiem ich genezy starotestamentalnej jest sławny hymn eucharystyczny z końca I w., zaczynający się od słów: „Dziękujemy Ci (*euchari-*

⁵³ Zob. J. Scharbert, art. *Solidarität*, w: BL 1612—1615.

⁵⁴ S. Łach, dz. cyt., 89.

⁵⁵ Zob. np. F. Gryglewicz, *Teologai hymnów Łukaszewej ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975 i H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1976 (Attende lectioni 3).

stoumen soi), Ojczy nasz, za święty winny szcep Dawida..."⁵⁶. Starożytny ten dokument liturgii chrześcijańskiej zawiera również ważną wzmiankę o łączeniu ofiary eucharystycznej z wyznaniem grzechów, podobnie jak to było w dawnej ofierze *tōdāh*⁵⁷:

„W dzień Pański gromadźcie się, łamcie chleb i czyńcie dzięki (eucharistesate), wypowiedawszy się pierwej (proexologesamenoi) z grzechów swoich, aby czystą była ofiara wasza” (*Didache* 14).

Lublin—Częstochowa

KS. ANTONI TRONINA

Ks. Tadeusz Brzegowy

TEOFANIA ESCHATOLOGICZNA NA SYJONIE

Wizja Chwały Jahwe opuszczającej Jerozolimę nie była ostatnim słowem Ezechiela o Jerozolimie i jej świątyni (Ez 10, 18—19; 11, 22—23). Na wygnaniu uświadomiono sobie dość szybko, że zburzenie Jerozolimy było karą za jej grzechy (Lam 1, 8. 14. 15 etc.). Tu też wnet narodziła się nadzieja, że Bóg jeszcze okaże Jerozolimie łaskę (Lam 4, 22). Ezechiel, który przedtem z niebywałą siłą piętnował występki mieszkańców Jerozolimy (Ez 16), teraz rozwija jeszcze bardziej imponujący obraz nowej Jerozolimy i jej świątyni (Ez 40—48). Mimo pozornej dokładności architektonicznej widać jasno, że Ezechiel nie kreślił planu dla materialnej odbudowy świątyni; tu jest wizja góry Bożej eschatologicznej, która przekracza każdą ludzką realizację¹. Teraz świątynia zostaje oddzielona od wszelkich instytucji świeckich, nawet od pałacu królewskiego. Nie ma tu również starożytnej Arki Przymierza, gdyż sama świątynia staje się tronem i podnożkiem nóg Bożych (Ez 43, 7)².

Centralnym elementem i kulminacyjnym akcentem tej wielkiej wizji jest powrót Chwały Jahwe do świątyni: „Oto Chwała Boga Izraela przysłała (*bā'*) od wschodu, a głos Jego jakby szum wielu wód i ziemia jaśniała od Jego Chwały” (Ez 43, 2). Prorok podkreśla, że było to widzenie równe temu, jakie oglądał nad rzeką Kebar. I teraz Ezechiel upadł również na twarz w geście adoracji. „I Chwała Jahwe weszła (*bā'*) do świątyni przez bramę, która była skierowana ku wschodowi”. Następnie prorok zaprowadzony na wewnętrzny dzie-

⁵⁶ *Didache* 9—10. Zob. I. Bieda, *Eucharystia*, w: SWP 480n.

⁵⁷ Por. D. Bach, art. cyt., 10n.

¹ E. Cortese, *Ezechiele*, Roma 1973, 289; C. Tresmontant, *Le Prophétisme hébreu*, Paris 1982, 137—140.

² O Arce Przymierza milczą też Lamentacje, a nieco wcześniej Jeremiasz (3, 16—17) powiedział, że ona będzie już niepotrzebna, gdyż „Jerozolima stanie się tronem Jahwe”.