

**Ks. Tadeusz Brzegowy**

## WYBRANIE JEROZOLIMY W ŚWIETLE PSALMÓW

Mieszkanie Boga na Syjonie, na świętej górze Bożej, nie jest wynikiem ani jakichś zabiegów ludzkich, ani jakiegoś wewnętrznego przymusu. Jest to owoc wolnej decyzji Boga, jest to rezultat Bożego wybrania. Dla wypowiedzenia prawdy o bożym mieszkaniu wśród narodu Izrael spożytkował kananejsko-jerozolimskie wyobrażenia i terminy o mieszkaniu i bożej górze. Ujmując „mieszkanie Boga” w kategoriach „wybrania”, Izrael wprowadził Jerozolimę do samego serca swej religii i teologii. Albowiem wybranie leży u najgłębszych podstaw historii i religii Izraela<sup>1</sup>.

### I. FORMUŁY WYBRANIA

W Psalmach można znaleźć trzy miejsca, mówiące wyraźnie o wybraniu Jerozolimy:

- Ps 47, 4 On nam poddaje narody  
i ludy — pod nasze stopy;
- 5 On wybiera (*bāhar*) dla siebie<sup>2</sup> nasze dziedzictwo,  
chlubę Jakuba, którą miłuje (*’āšer ’āhēb*).
- Ps 132, 13 Zaprawdę Jahwe wybrał (*bāhar*) Syjon,  
zapragnął (*’iwwāh*) go na swoją siedzibę:  
„To jest miejsce mojego odpoczynku na zawsze,  
tu będę zasiadać, bo tego zapragnąłem”.
- Ps 78, 67 (Jahwe) odrzucił (*mā’as*) namiot Józefa  
i nie wybrał (*lō’ bāhar*) pokolenia Efraima.
- 68 Lecz wybrał (*bāhar*) pokolenie Judy,  
Górę Syjon, którą umiłował (*’āšer ’āhēb*).
- 69 I zbudował swoją świątynię jak wysokie niebo,  
jak ziemię, którą ugruntował na wieki.

We wszystkich tych tekstach decyzja Jahwe w odniesieniu do Jerozolimy i zaistniała stąd relacja zostają oddane terminem „wybierać” (hebr. *bāhar*), który zdaje się tutaj być już pojęciem teologicznym o dobrze ustalonym znaczeniu. Trzeba więc sięgnąć do owej teologii wybrania, jaka jest obecna na kartach ST.

<sup>1</sup> Por. J. Guillet, *Wybranie*, w: STB, 1078.

<sup>2</sup> M. Dahood, *Psalms* (Anchor Bible, 16—18), Garden City—New York 1982, vol. 1, 285, tłumaczy termin *lānū* w zwrocie *jibhar lānū* jako propozycję *lē* i sufiks 3 os. męskiej, gdyż zwyczajna składnia domaga się zaimka zwrotnego po czasowniku *bāhar* z *lē*. W Ps 47, 5 taka lektura wydaje się najodpowiedniejsza.

Pomijając użycie świeckie terminu *bāhar* i religijne, gdy naród czy jednostka opowiadają się przy Jahwe, przy Prawie czy sanktuarium<sup>3</sup>, zatrzymujemy się przy tych tekstach, w których podmiotem aktu „wybierania” jest Jahwe<sup>4</sup>. Słowo *bāhar* występuje najczęściej, bo 32 razy, w księdze Powtórzonego Prawa, a w całej historii deuteronomistycznej (Pwt — 2 Krl) aż 78 razy, 15 razy u Drugiego Izajasza i 13 razy w Psalmach<sup>5</sup>. W innych księgach słowo *bāhar* występuje rzadko, przy czym uderza jego zaledwie kilkakrotne użycie w księgach Tetrateuchu (tylko 7 razy). Największe nasilenie używania tego terminu występuje w kontekście ustanowienia monarchii, o „wybraniu” Saula i Dawida. Deuteronomium mówi o wybraniu przez Jahwe — króla (17, 14-15), kapłanów (18, 5), ale jego specyfika leży w tym, iż uczy ustawicznie o wybraniu narodu izraelskiego. Miejscem klasycznym o wybraniu Izraela jest tekst Pwt 7, 6-8:

„Ty bowiem jesteś narodem świętym dla Jahwe, twego Boga. Ciebie wybrał Jahwe, twój Bóg, abyś był dla niego ludem, szczególną własnością, ze wszystkich narodów, jakie są na powierzchni ziemi. Nie dlatego, że jesteście najliczniejsi ze wszystkich narodów, upodobał sobie Jahwe w was i wybrał was — bo byliście najmniejszym ze wszystkich narodów — ale ponieważ umiłował was Jahwe i chce dochować przysięgi, którą przysiągł ojcom waszym. Wyprowadził was Jahwe mocną ręką i wybawił was z domu niewoli, z ręki faraona, króla Egiptu”.

To niezwykle zagęszczenie wypowiedzi o bożym wybraniu Izraela w Deuteronomium sprawiło, że księga ta jest uważana za prawdziwą sumę doktryny o wybraniu Bożym, a zdaniem niektórych egzegetów, autor deuteronomiczny byłby twórcą tej doktryny<sup>6</sup>. Nauka o wybraniu narodu miałaby być produktem demokratyzacji wybrania króla, a ta ostatnia idea zostałaby przyswojona przez Izraelitów od Asyryjczyków<sup>7</sup>. Jednakże idea wybrania narodu, obecna we wszystkich warstwach, również w tych najstarszych, Deuteronomium, jest starsza niż samo Deuteronomium<sup>8</sup> i starsza nawet niż wybawienie z Egiptu<sup>9</sup>. Jak widać choćby z przytoczonego tekstu Pwt 7, 6-8, wybranie Izraela jest zakorzenione w przysiędze danej ojcom, a więc patriarchom. I rzeczywiście, zarówno w tradycji J jak i E Pentateuchu w historiach patriarchów obecna jest idea wybrania, choć brak tam jeszcze samego terminu technicznego<sup>10</sup>. Sam zaś czasownik *bāhar* jawi się jako termin dogmatyczny, ani nie wymagający jakiegoś objaśnienia ani też nie dający się zastąpić w hebrajskim jakimś innym ter-

<sup>3</sup> Joz 24, 22; Ps 84, 11; 25, 12; 119, 30. 173.

<sup>4</sup> Zob. statystykę H. Wildberger, *bhr — erwählen*, THAT I, 277.

<sup>5</sup> Ps 25, 12; 33, 12; 47, 5; 65, 5; 78, 67. 68. 70; 84, 11; 105, 26; 119, 30. 173; 132, 13; 135, 4. Por. G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, 208 n.

<sup>6</sup> G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929, 28.

<sup>7</sup> Por. J. Bergman — H. Ringgren, *bāhar*. I. Umwelt, TWAT I, 592 n.

<sup>8</sup> E. Byron Shafer, *The Root bhr and Pre-exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZAW 89 (1977) 20—42.

<sup>9</sup> Genezy idei wybrania w związku z wyjściem Izraela z Egiptu dopatrywał się K. Galting (*Die Erwählungstraditionen Israels*, ZAWBeih 48 (1928) 1—96).

<sup>10</sup> S. Łach, *Idea wybraństwa Bożego w Piśmie Św.*, TarnStTeol 5 (1972) 125 n.

minem równoważnym<sup>11</sup>. Zawiera on bowiem bogatą i zmasowaną treść, jak ideę decyzji, powołania, oddzielenia, wzięcia w posiadanie. Boże wybranie niesie obowiązek szczególnej służby Bożej. Wybrana jednostka ma specjalne obowiązki względem społeczności Izraela, a wybrany naród ma specjalną misję wobec innych narodów. W wybraniu narodu można i trzeba się dopatrywać przejawu i owocu uniwersalizmu hebrajskiego<sup>12</sup>.

Po tych ustaleniach znaczenia bożego wybrania w odniesieniu do osób i narodu można zapytać o sens formuły wybrania w odniesieniu do miejsca. Znowu Deuteronomium przynosi w tym względzie sformułowania klasyczne, bądź w formie krótkiej: „miejsce, które sobie Jahwe wybrał”<sup>13</sup>, bądź rozszerzonej: „miejsce, które wybrał sobie Jahwe, aby tam osadzić (*ʿešakkēn*) swoje imię”<sup>15</sup>. Formuła ta czasem może być wzbogacona jeszcze o uzupełnienie „w jednym z twoich pokoleń” (12, 14) albo „ze wszystkich twoich pokoleń” (12, 5). Zdaniem H. Seebasa<sup>16</sup> jako podstawowa forma może być brana pod uwagę ta ze zdaniem celowym w infinitiwie i ze wzmianką o pokoleniu. Według tej formuły Izrael nie będzie sprawować kultu jak inne narody, „które służyły swoim bogom na wysokich górach, na wzgórzach i pod każdym drzewem zielonym” (Pwt 12, 2), lecz w miejscu, które Jahwe „wybierze sobie ze wszystkich waszych pokoleń, aby tam położyć swoje imię”. Regułę tę można sparafrazować następująco: nie można czcić Jahwe w każdym miejscu, które się wam wydaje odpowiednie, ale Jahwe sam wybierze miejsce, które uzna za stosowne<sup>17</sup>. Zasadniczą kwalifikacją miejsca jest „osadzenie” lub „położenie” tam imienia Jahwe. Jaki jest sens tej formuły?

Formuła *šum šemo* zdaje się być dokładnym przeniesieniem na grunt hebrajski formuły akkadyjskiej *šakānu šumšu*, poświadczonej również dla przedizraelskiej Jerozolimy w dwóch listach z Tell el-Amarna<sup>18</sup>. Formuła ta, zdaniem R. de Vaux<sup>19</sup>, ma sens jurydyczny: miejsce, na którym Jahwe umieścił swoje imię, oznacza po prostu wzięcie tego miejsca w posiadanie, miejsce to staje się Jego własnością. Nowość Deuteronomium polegałaby jedynie na tym, że stara formuła o „umieszczeniu imienia” została połączona z hebrajską ideą wybrania. Obecność imienia podkreśla aktywność obecności Jahwe, jako że w mentalności hebrajskiej imię jest przedłużeniem osobowości<sup>20</sup>. Większość jednak egzegetów widzi w tej formule pewien teologumenon, pewną po-

<sup>11</sup> LXX oddaje najczęściej hebr. *bāhar* przez *eklegesthai*. Por. G. Quell, *eklegomai*, TWNT IV, 148 n.

<sup>12</sup> „*bāhar* als Terminus der Volkserwählung stehet unter dem Zeichen des Universalismus” — H. Seebas, *bāhar*, TWAT I, 603.

<sup>13</sup> Pwt 12, 18, 26; 14, 25; 15, 20; 16, 7, 10; 17, 8, 10; 18, 6; 31, 4; (Joz 9, 27).

<sup>14</sup> Pwt 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2.

<sup>15</sup> Pwt 12, 21; 14, 24.

<sup>16</sup> H. Seebas, TWAT I, 600.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1907/15, nr 282, 60—63; nr 288, 5—7.

<sup>19</sup> R. de Vaux, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Das ferne und nahe Wort*, Festschrift für L. Rost, Berlin 1967, 219—228.

<sup>20</sup> Tamże, 226.

prawkę teologiczną na pytanie włożone w mowę dedykacyjną króla Salomona: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi. Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ten oto dom, który zbudowałem” (1 Krl 8, 27).

Wybrane sanktuarium nie jest w Deuteronomium nazwane po imieniu, lecz zawarte w ogólnym terminie *māqôm* (miejsce). Jest rzeczą dyskutowaną, czy formuła wybrania od samego początku miała na myśli Jerozolimę czy też jakieś inne sanktuarium, np. Betel<sup>21</sup>. Ale jest jasne, że w momencie promulgacji Deuteronomium za króla Jozjasza rzeczowa formuła mogła wskazywać tylko w Jerozolimę<sup>22</sup>.

Jak wcześnie zadomowiła się w Izraelu idea wybrania miejsca zamieszkania Jahwe, może zaświadczyć Ps 47, którego powstanie trzeba umieścić, na podstawie danych treściowych i językowych, w czasach przedwygnańczych, wczesnomonarchistycznych czy nawet w okresie zjednoczonej monarchii<sup>23</sup>. W środku tego hymnu o królowaniu Jahwe pojawia się stwierdzenie: „On wybiera dla siebie nasze dziedzictwo, chlubę Jakuba, którą miłuje” (w. 5). Wyraz „dziedzictwo” (hebr. *nahālāh*) w tym zdaniu oznacza lud Izraela, gdyż pojęcia lud (dziedzictwo są identyczne w pónomadycznych społecznościach staro-wschodnich<sup>24</sup>. Zaś postawione w paralelizmie wyrażenie „chluba Jakuba”. A. Caquot<sup>25</sup> rozumie w odniesieniu do miasta. Podobne wyrażenia w Am 6, 8; Iz 13, 19; Jr 48, 29; Za 9, 6 jednoznacznie odnoszą się do miasta. Ponieważ w Am 6, 8 określenie *g'e'ôn Ja'āqôb* oznacza Samarię, to samo wyrażenie w Ps 47 odnosi się do Jerozolimy i wypowiada ideę wybranego miejsca, paralelną do wybranego ludu. Miejsce to Jahwe szczególnie „miłuje”.

Jeśli w Deuteronomium wybrane sanktuarium oznaczono ogólnym terminem *māqôm*, jeśli w Ps 47 ukryto je w poetyckiej przenośni „chluba Jakuba”, to w Ps 132 wybranie związane explicite z Syjonem: „Zaprawdę, Jahwe wybrał Syjon, zapragnął go na swoją siedzibę” (w. 13). Zdanie to stanowi prawdziwą oś całego poematu. Jest to przeddeuteronomiczne sformułowanie idei wybrania Jerozolimy. Nie ma tu jeszcze owej teologicznej prawdy o zamieszkaniu imienia, lecz bardzo ogólnie myśl o bożej obecności (w. 14b *'ēšēb*) w bożej siedzibie (w. 13b *môšāb*), gdzie Jahwe znajduje odpoczynek (w. 14a *m'e'nūhāh*) i gdzie udziela zbawienia swojemu ludowi (ww. 14-18).

Wybranie oznacza praktyczne odrzucenie innych możliwości, osób, rzeczy. Psalm 78 ukazuje wybranie Syjonu właśnie na ciemnym tle odrzucenia innego sanktuarium. Psalmista, jerozolimski teolog z wczesnego okresu monarchii, wygłasza do Judy (ww. 68-72) jako spadkobiercy ludu dwunastu pokoleń —

<sup>21</sup> F. Dummermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW 70 (1958) 79, 91 n.

<sup>22</sup> A. C. Welch, *When Was the Worship of Israel Centralised at the Temple?*, ZAW 43 (1925) 250—255.

<sup>23</sup> Por. L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974, 197.

<sup>24</sup> E. B. Shafer, art. cyt., 29.

<sup>25</sup> A. Caquot, *Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé*, RHPH 39 (1959) 319.

pouczenie (w. 1), które jest zarazem upomnieniem i przestrożą<sup>26</sup>. Poeta stawia swoim słuchaczom przed oczy przykład północnego Izraela, który nie opowiedział swoim życiem na zbawcze dzieła Boże. W pewnym nieokreślonym dniu bitwy Izraelici nie dotrzymali Bożego przymierza (*b'erit*) i zapomnieli o Jego łaskawym działaniu wobec ojców (*'ābôt*) w wydarzeniu wyjścia z Egiptu i na pustyni (ww. 9-16). Ale ta niewierność była tylko częścią wielkiego łańcucha niewierności: tak już ich ojcowie na pustyni kusili Boga i wątpili w potęgę Najwyższego (ww. 1-20). Jahwe rozgniewał się na Jakuba, ale dał mu pokarm, zgodnie ze zobowiązaniem płynącym z przymierza (ww. 21-29). Wtedy, gdy lud jadł cudownie zesłany pokarm, gniew Boży wybuchł na nowo i pozabijał ich wojowników (ww. 30-31). Mimo wszystko lud trwał w swoim buntowniczym szemraniu przeciw El Eljon (Bogu Najwyższemu) i w niewierności względem przymierza (ww. 32-37). Bóg powstrzymywał swój gniew i przebaczał (ww. 38-39). I jeszcze lud nie pamiętał o potędze Boga i Jego przeszłych czynach łaskawości, a więc jak ich wyprowadził z Egiptu, wiódł przez pustynię aż do swej świętej góry, jak wyrzucił pogan, a ich ziemię dał w dziedzictwo pokoleniom Izraela (ww. 40-55). Mieszkając w swoim kraju Izrael nadal pobudzał gniew Najwyższego, tak jak jego ojcowie, swoimi bożkami i wyżynami (ww. 56-58). Ostatecznie Bóg, pełen gniewu, w odpowiedzi na nieustanne niewierności, całkowicie odrzucił Izraela (aby nie był narodem wybranym i ludem przymierza) i porzucił mieszkanie w Szilo, swój namiot zamieszkania wśród ludzi (ww. 59-61). Wydał też swój lud, swoje dziedzictwo, jego wojowników i kapłanów na miecz (ww. 62-64), pobudził nieprzyjaciół, aby niszczyli Jego lud (65-66). I chociaż „odrzucił i nie wybrał (znowu)” ligę Efraima z jej sanktuarium w Szilo, to jedna zadziałała na nowo dla swojego ludu. Teraz „wybrał pokolenie Judy, górę Syjon, którą umiłował. I zbudował swoją świątynię jak wysokie niebo, jak ziemię, którą ugruntował na wieki” (ww. 68-69).

Odrzucenie Szilo stanowi więc tło dla wybrania Syjonu. Jahwe wydał Szilo na splądrowanie (w. 60) i po ustaniu nawałnicy filistyńskiej nie przywrócił tego miejsca do dawnej rangi, lecz je porzucił całkowicie i ostatecznie. Jeżeli były wyraźne powody do odrzucenia „Namiotu Józefa”, to o wybraniu Judy i Syjonu zadecydowała wyłącznie wolna decyzja Jahwe, Jego miłość. Termin *'āhab*<sup>27</sup> w ST występuje raczej niezbyt wiele razy z Jahwe jako podmiotem. I tak jest powiedziane, że Bóg miłuje sprawiedliwych<sup>28</sup>, prawo i sprawiedliwość<sup>29</sup>. Dwaj królowie byli przedmiotem Jego miłości: Salomon (2 Sm 12, 24) i Cyrus (Iz 48, 14). Deuteronomium uczy o miłości Jahwe do Izraela<sup>30</sup> jako motywie wybrania. Ta sama teologia jest teraz odniesiona do Syjonu: Jahwe więc „miłuje chlubę Jakuba” (Ps 47, 5), „miłuje bramy Syjonu bardziej niż wszystkie mieszkania Jakuba” (Ps 87, 2), a w Ps 78, 68 „miłość do Jeruzolimy

<sup>26</sup> H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen<sup>5</sup> 1968, 340—432; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz*, München<sup>2</sup> 1963, 54.

<sup>27</sup> E. Jenni, *'hb — lieben*, THAT I, 59—73.

<sup>28</sup> Ps 146, 8; Prz 15, 9; por. 3, 12.

<sup>29</sup> Ps 11, 7; 33, 5; 37, 28; Iz 61, 8.

<sup>30</sup> Pwt 4, 37; 7, 13; 23, 6.

jest postawiona w paralelizmie do „wybrania”. Znamienne jest tutaj postawienie tych słów *bāhar* i *āhēb* na początku i na końcu wersetu, a więc w pozycji obramowującej teologiczną wypowiedź o wybraniu Syjonu. To zaś wszystko dokonało się jedynie dlatego, gdyż Jahwe tego „zapraǵnął” (Ps 132, 13). Podmiotem słowa *’wh* (praǵnąć) w Hitpael jest lud, Izrael i poszczególne osoby, ale w Piel — poza Ps 132, 13n — tylko dusza (*nefes*)<sup>31</sup>. To oznacza, że u podstaw wybrania Syjonu nie znajdują się żadne właściwości tego miejsca, żadna konieczność zewnętrzna, lecz jedynie wewnętrzna, osobowa skłonność, decyzyja Jahwe. Tę osobową decyzję Jahwe podkreśla również Ps 68, 17, mówiąc o górze, na której „Bogu spodobało się (*hāmad*) zamieszkać”.

To wybranie Jerozolimy na mieszkanie Jahwe jest całkiem wyjątkowe, gdyż o żadnym innym mieście, o żadnym miejscu pobytu Arki, nie zostało powiedziane, że Jahwe je wybiera, że je miłuje.

## II . FAKT WYBRANIA

W świetle tej teologii wybrania musimy ostrożniej patrzeć na rolę Dawida w ufundowaniu sanktuarium Syjonu<sup>32</sup>. Normalnie jesteśmy skłonni sądzić, że to Dawid dla względów politycznych wybrał Jerozolimę na stolicę monarchii, a więc wybrał ją też na sanktuarium królestwa. Ale żaden z tekstów ST nie odnosi się do Dawida i jego zachodów wokół Jerozolimy słowa „wybierać”. W Ps 132 cały trud, czy cała pobożność Dawida, wzmocniona przysięgą i ślubem, dotyczy „znalezienia” miejsca dla Jahwe, jakby to miejsce było już uprzednio przez kogoś wybrane. W tej sytuacji konieczne się staje spojrzenie na wcześniejsze dzieje Jerozolimy, w szczególności dzieje religijne i kontakty z Izraelem.

Z Jerozolimą zetknął się Izrael po raz pierwszy w osobie patriarchy Abrahama, o czym tradycja pieczętowała wspomnienie. Jest to sławne opowiadanie Księgi Rodzaju, rozdział 14, o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem. Po pościgu za królami Wschodu aż do okolic Damaszku Abraham, wracając do Hebronu, zatrzymał się w dolinie Szawe na południe od Jerozolimy<sup>33</sup>. Wtedy to wyszedł naprzeciwko patriarchy Melchizedek, król Szalem, aby go pobłogosławić. Po tym błogosławieństwie następuje ryt przymierza przez posiłek, ryt spotykany na kartach ST<sup>34</sup>. Abraham otrzymał błogosławieństwo w imię boga El Eljon i kapłanowi tegoż boga dał dziesięcinę. Jest to jedyny przypadek w ST, gdzie Izrael okazuje tyle szacunku względem niezraelskiego boga<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> G. Lisowsky, *Konkordanz zum A.T.*, 33; E. Gerstenberger, *’wh pi — wünschen*, THAT I, 74—76.

<sup>32</sup> Zob. T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) 7—19.

<sup>33</sup> Por. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris<sup>3</sup> 1967, t. 1, 402; J. Flawiusz, *Ant. Jud.*, VII, 10, 3.

<sup>34</sup> Joz 9, 14; Rdz 31, 46; por. 1 Krl 13.

<sup>35</sup> Inne stanowisko zajął w tej sprawie M. Peter (*Rzeczywistość historyczna w Rdz 14*, RBL 29 (1967) 10—19).

Jeszcze donioślejsza w tym względzie jest historia ofiary Abrahama na górze Moria. Bardzo stare opowiadanie o tym wydarzeniu w Rdz 22 należy do najpiękniejszych na przestrzeni całej Biblii. Krytyka literacka zaliczała je generalnie do tradycji E<sup>36</sup>, albo później widziała w nim kombinację tradycji J i E<sup>37</sup>, z których jedna (E) miałaby za temat fundację sanktuarium, a druga (J) ofiarę fundacyjną<sup>38</sup>. Ale to rozdzieranie opowiadania na dwa pierwotne wątki, przy ciągłym wahanii w ich identyfikacji, nie wydaje się uzasadnione, bo przecież założenie sanktuarium dokonywało się zawsze przez ryt ofiary.

Z rozkazu Bożego Abraham ma udać się do „ziemi Moria” i złożyć tam „na jednej z gór wskazanych przez Boga” jedyne go syna na ofiarę (w. 2). Dokonawszy odpowiednich przygotowań, Abraham przybył „na to miejsce, które Bóg wskazał”, zbudował tam ołtarz i przygotował ofiarę (w. 9). Wtedy Anioł Jahwe przemówił z nieba, zatrzymując rękę Abrahama, wyciągniętą nad Izaakiem (w. 11-12). Abraham spostrzegł uwikłanego w krzakach barana i złożył go na ofiarę. I nadał Abraham temu miejscu nową nazwę (w. 14). Nie ulega wątpliwości, że pierwotne opowiadanie kończyło się na wierszu 14. Jest to więc typowe opowiadanie o fundacji sanktuarium, zawierające objawienie Boże, zbudowanie ołtarza, złożenie ofiary, nadanie nazwy miejscu świętemu.

Pytanie zasadnicze dotyczy właśnie miejsca tych wydarzeń. Niejasność bierze się stąd, że nazwa „Moria” jest wymieniona w ST — poza naszym opowiadaniem — tylko w 2 Krn 3, 1, gdzie została zidentyfikowana ze wzgórzem, na którym Salomon zbudował świątynię<sup>39</sup>. Kronikarz dodaje, że było to klepisko Ornana, o czym nie informuje 1 Krl 6, choć tam na pewno myśli się o tym miejscu (por. 2 Sm 24)<sup>40</sup>. Identyfikacja ta przyjęta się szeroko w judaizmie, czego wyrazem może być Józef Flawiusz<sup>41</sup>, jak i u Ojców Kościoła<sup>42</sup>. Jednak nowoczesni krytycy dość powszechnie podważają tę identyfikację, mówiąc jak Claus Schedl, że nie ma ona żadnego „solidnego punktu oparcia”<sup>43</sup>. Lekcja masorecka Rdz 22 zdaniem tych krytyków miałaby być zapożyczeniem z 2 Księgi Kronik<sup>44</sup>, a pierwotne opowiadanie miało na myśli albo sanktuarium

<sup>36</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju* (PSST 1, 1), Poznań 1962, 392; L. Ruppert, *Prospetto sinottico delle tre grandi fonti dell'Esateuco: J, E, P* (Gn 1 — Gdc 1, eccetto Dt 1—30), w: *Parola e Messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, 588.

<sup>37</sup> O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen<sup>3</sup> 1964, 265 n; Bible de Jérusalem, in loco.

<sup>38</sup> E. Testa, *Genesi* (La Bibbia di Salvatore Garofalo), Torino—Roma 1974, vol. 2, 388.

<sup>39</sup> W Księdze Kronik nazwa ma nieco inną ortografię: ha-Môrijjäh.

<sup>40</sup> L. Randellini, *Il Libro delle Cronache* (La Bibbia di S. Garofalo), Torino—Roma 1966, 306; R. J. Coggins, *The First and Second Books of Chronicles*. Commentary, London — N.Y. — Melbourne 1976, 155.

<sup>41</sup> Ant. Jud., I, 13, 1.

<sup>42</sup> Św. Hieronim, *Quaest. hebr. in Gen. XXII, 2. In Jerem. XXVI, 4*; por. Abel, *Géographie I*, 374.

<sup>43</sup> C. Schedl, *Storia del Vecchio Testamento*, Roma 1959, vol. 1, 288.

<sup>44</sup> S. Łach, *Księga Rodzaju*, 394.

dębę Moreh koło Sychem<sup>45</sup>, albo jeszcze ogólniej sanktuarium w kraju Amorejczyków<sup>46</sup>. – O ewentualnej przedhebrajskiej wersji Rdz 22 nic pewnego nie możemy powiedzieć. Natomiast biblijna wersja Rdz 22 ma niewątpliwie na oku Górę Świątyni. Symboliczna nazwa, nadana miejscu przez Abrahama, jest grą wyrazową wokół słowa podstawowego „widzieć” (*rā'āh*) w jego aktywnej i pasywnej formie<sup>47</sup>. Pierwszy jej człon „Jahwe *jir'eh*” (w. 14a) jest nawiązaniem do odpowiedzi udzielonej Izaakowi przez Abrahama: „Jahwe upatrzy (sobie jagnię)”, w. 8, i wyraża myśl: „Jahwe widzi, Jahwe zaradzi, On jest blisko”. W drugim członie narrator podaje sens tej nazwy za jego dni (*hajjôm*): „Na górze Jahwe się ukazuje (*jēr'eh*)”, w. 14b. Zwrot „Góra Jahwe” jest w ST normalnym określeniem Góry Świątyni<sup>48</sup>. Czasownik *rā'āh* w Nifal oznacza w historiach Abrahama prawdziwe objawienie Boga (Rdz 12, 7; 18, 1) i definiuje to miejsce jako górę objawienia się Jahwe<sup>49</sup>.

Te zaś symboliczne nazwy harmonizują z imieniem „Moria” z w. 2. Wbrew opiniom wielu krytyków trzeba się opowiedzieć za jego autentycznością i starożytnością. Już bowiem od starożytności tłumacze mieli problemy z tą nazwą<sup>50</sup>, co świadczy o tym, że nie jest ona późnym tworem, lecz raczej dziedzictwem z zamierzłej przeszłości. Ostatnio M. Dahood<sup>51</sup> wskazał na starożytną paralelę tej nazwy z tekstów eblaickich świeżo odkrytych: *mu-ri-gú-Kl/mü-rî-ga*, co można zinterpretować: „Moim nauczycielem jest Głos”. W świetle tej paraleli możemy odczytać omawianą nazwę w Rdz 22 jako *mōri-jāh* w znaczeniu: „Moim nauczycielem jest Jahwe”. W tej interpretacji symboliczna nazwa *Mori-jah* znakomicie koresponduje z nazwą z w. 14: „Na górze Jahwe się ukazuje”. To na tej górze Jahwe ma swój wyniosły tron (*mārôm Jahwe*) jak chce Jeremiasz (Jr 17, 12; por. Mi 6, 6). Ta góra ma nazwę związaną zarówno z fundacją (*Jeru-šālem*) jak i ze spalaniem: *'Ari 'El* od *'ārāh* — spalać (Iz 19, 1). Starożytna nazwa *Morijah* znajduje wreszcie znakomite spełnienie w eschatologicznej zapowiedzi: „Bo ze Syjonu wyjdzie Torah” (Iz 2, 3), skoro tu jest „Jahwe Nauczyciel”.

Nazwa „Jahwe mym nauczycielem” dobrze też reasumuje całe opowiadanie Rdz 22. Albowiem tutaj sam Jahwe nauczył Izraela — w osobie Abrahama — nie tylko gdzie ma być czczony ofiarami, ale również jakimi ofiarami. Przebywający jako przybysz w ziemi Abimeleka, czciciela okrutnego boga kanańskiego Melek-Kronosa, Abraham mógł błędnie uważać, że Jahwe powinien być czczony przez ofiary z pierwotnych. Pokusie tej Izraelici ulegali

<sup>45</sup> E. Testa, *Genesi*, vol. 2, 388.

<sup>46</sup> C. Schedl, dz. cyt., vol. 1, 288.

<sup>47</sup> G. von Rad, *Genesi. Capitoli 12, 10-25, 18*, Brescia 1971, 330.

<sup>48</sup> Iz 2, 3; 33, 20; Ps 24, 3.

<sup>49</sup> W. Zimmerli, *l. Mose 12—25*. Abraham (Zürcher Bibelkommentare A.T., 1, 2), Zurich 1976, 112.

<sup>50</sup> Targum Sam. i Wulgata tłumaczyły „do kraju wizji”; Septuaginta „do ziemi wzniezionej”; Symmach „do ziemi objawienia”; Peszitta „do ziemi Amorejczyków”; Targumy Onkelosa i Jonatana „do ziemi służby świątyni”; por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 474.

<sup>51</sup> M. Dahood, *Eblaite and Biblical Hebrew*, CBQ 44 (1982) 16.



wiele razy w ciągu wieków<sup>52</sup>. Był to zwyczaj dość powszechny w starożytnym Kanaanie. Filon z Byblos<sup>53</sup> opowiada, że praktyka ta była podzielana przez archaiczne szczepy Izraela. Głos Boży na górze *Morijah* nauczył Abrahama ofiary zastępczej: w miejsce pierwotnego należy Jahwe złożyć w ofierze baranka. Kiedy więc Abraham fundował sanktuarium dla swego szczepu, kiedy inaugurował kult Imienia Jahwe El Ołam (Rdz 21, 33), Bóg pouczył go o godności i wystarczalności ofiar zwierzęcych. Zaś miejsce tego kultu jest w zupełności owocem bożej decyzji. W całej historii Rdz 22 Jahwe jest absolutnie pierwszorzędnie działającym, jak to narrator wyraził już w pierwszych słowach opowiadania: „I Bóg wystawił na próbę Abrahama i rzekł do niego...” (w. 1)<sup>54</sup>. Abraham wyrusza do ziemi *Morijah*, ale góra ofiary ma mu dopiero zostać wskazana (w. 2). Teraz Abraham idzie i w końcu dociera do „miejsca, o którym powiedział mu Bóg (ww. 3. 9). Trzeba przyznać, że zdanie to bardzo przypomina ustaloną formułę wybrania: *hammāqôm 'āšer jibhar Jahwe 'Elōhekem* (Pwt 12, 11). I jak prawdą jest, że jedynym miejscem, z którym związane formułę wybrania, jest Syjon, tak równie jest prawdą, że Rdz 22 jest jedyną w ST historią o wybraniu przez Boga miejsca kultu, choć słowo techniczne *bāhar* tam nie występuje. I tylko ta historia z Rdz 22, jako odniesiona do Jeruzolimy, usprawiedliwia stosowanie przez Stary Testament formuły wybrania do Jeruzolimy. Późniejsze objawienia na tym miejscu w czasach Dawida i Salomona będą raczej tylko Bożym potwierdzeniem religijnych posunięć Jego pomazańców na Syjonie. Wybór miejsca dokonał się za Abrahama.

### III. IDENTYFIKACJA MIEJSCA WYBRANEGO

Kananejska „góra bogów” była na pół rzeczywistością ziemską na pół pozaziemską, mityczną. W Izraelu jest inaczej. Wybrane przez Jahwe miejsce Jego obecności i Jego kultu jest miejscem na tej ziemi, jest miejscem na ziemi danej Izraelowi w dziedzictwo. Jest rzeczą interesującą zapytać czy możemy dziś topograficznie zidentyfikować to wyjątkowe miejsce, niegdyś, ale przecież w historii, wybrane i wskazane ludziom przez samego Boga.

Jak już zauważyliśmy, opowiadanie Rdz 22 jest bardzo ubogie, gdy chodzi o toponimy. Jest tu jednak powiedziane, że Abraham maszerował do wskazanego miejsca trzy dni (w. 4). L. H. Vincent<sup>55</sup> uważa tę informację za poprawną: wyruszając z Beer-Szeby, po dwóch dniach Abraham mógł dotrzeć do Betlejem albo na jakiś grzbiet u wejścia do doliny Beqaa. Rankiem trzeciego dnia zostawił zwierzę na krawędzi wąwozu er-Rabbai i ruszył sam z Izaakiem w górę i doszedł do leżącego na północ od miasta Jeruzolimy akropolu. Z krytyką tej opinii wystąpił J. Simons<sup>56</sup>, uznając wskazówkę o trzech dniach za bez-

<sup>52</sup> Por. Mi 6, 6; Sdz. 2, 30-40; Jr 7, 31 n; 19, 5n; 32, 35.

<sup>53</sup> Euzebiusz Cez., *Praeparatio evangelica*, I, 10; PG 21, 85.

<sup>54</sup> G. von Rad, *Genesi*, 325.

<sup>55</sup> L. H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) 366—371.

<sup>56</sup> J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of Old Testament*, Leiden 1959, 218.

wartościową z tego powodu, iż nieznaną jest miejsce wyruszenia Abrahama. Jednak ten zarzut jest bezpodstawny. Albowiem opowiadanie kończy się uwagą o powrocie Abrahama do Beer-Szeby (w. 19). A to świadczy zdecydowanie, że Abraham wyszedł z Beer-Szeby, stąd wyruszył do góry Moria w towarzystwie dwóch sług i syna, aby po spełnieniu ofiary powrócić do miejsca swego czasowego osiedlenia<sup>57</sup>.

To wybrane miejsce znajduje się dziś w obrębie Placu Świątyni, Al-Haram asz-Szarif. W jego centrum znajduje się oktogonalny meczet Qubbet as-Sachra, „Kopuła Skały”, obejmujący swoimi murami świętą Skałę. O. Vincent<sup>58</sup> akceptował informację 1 Krn 21, 20n, mówiącą że Arauna wraz ze synami ukrył się w grocie wobec objawienia Anioła, i przez otwór zobaczył nadchodzącego Dawida. Święta Skała ma taką właśnie grootę. O. Vincent uważał, że klepisko Arauny znajdowało się na powierzchni owej Skały. Jest jednak jasne, że ta nierówna, wypukła, chropowata powierzchnia nie nadawała się na klepisko, i że klepiska należy szukać w jej pobliżu<sup>59</sup>. Święta Skała w czasach Dawida stanowiła najwyższy punkt w pobliżu miasta, nadający się znakomicie na sanktuarium<sup>60</sup>. Ta sama Skała w czasach przedizraelskich stanowiła prawdopodobnie naturalny, kamienny ołtarz<sup>61</sup>. W czasach Abrahama kapłanem i stróżem tego sanktuarium był Melchizedek, który błogosławił Abrahama imieniem Boga Najwyższego. Na tym miejscu Abraham wznosił ołtarz, aby dać Bogu dowód najgłębszej czci, wiary i zaufania. Miejsce, gdzie Przyjaciel Boga, Abraham, nie zawahał się złożyć w ofierze syna jedyne, „którego miłował” (Rdz 22, 2), jest górą, „którą Jahwe miłuje” (Ps 78, 68) i gdzie „spodobało Mu się mieszkać” (Ps 68, 17).

Tę identyczność miejsca ofiary Abrahama, ołtarza Dawida i Świątyni Salomona potwierdza stałość nazwy miejsca. Psalmi 78, 68 i 132, 13 mówią wyraźnie o wybraniu Syjonu. Nazwa Syjon jest normalnie w tekstach poetyckich ST synonimem Jerozolimy (Iz 37, 32; Ps 147, 12 etc). Abraham odebrał błogosławieństwo Boga Najwyższego od Melchizedeka, króla Salem (Rdz 14, 18; por. Hbr 7, 1-2). Jest rzeczą ogólnie przyjmowaną, że nazwa Salem jest skróconą formą nazwy pełnej „Jeru-salem”. Ta pełna nazwa wywodzi się od rdzenia *jrh* (fundować) i imienia własnego boga „Salem”<sup>62</sup>. Ta przedizraelska nazwa Jerozolimy, poświęcona w licznych dokumentach z III i II tysiąclecia prz. Chr., bardzo wyraźnie nawiązywała do niehebrajskiego boga, i to tłumaczy, dlaczego w hebrajskiej tradycji opuszczano pierwszy element owej nazwy (fundacja). Pozostała bowiem część nazwy kojarzyła się bardzo łatwo z ogólnym i bardzo pozytywnym znaczeniem wyrazu *šālēm*: „cały, nietknięty, ocalony, po-

<sup>57</sup> Por. Abel, *Géographie I*, 374.

<sup>58</sup> L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, Paris 1954/56, vol. 2, 587 n.

<sup>59</sup> M. Noth, *Könige I. I Kön 1—16* (BKAT 9, 1), Neukirchen—Vluyn 1968, 109.

<sup>60</sup> E. Vogt, *Vom Tempel zum Felsendom*, Bib 55 (1974) 39; por. Ant. Jud., VIII, 3, 9, i komentarz do Flawiusza w: Ch. Warren — C.R. Conder, *The Survey of Western Palestine: Jerusalem*, London 1884, 99.

<sup>61</sup> R. Clements, *God and Temple*. The Idea of Divine Presence, Oxford 1965, 61.

<sup>62</sup> G. Fohrer, *Siōn*, TWNT VII, 296. Rdzeń *jrh* w znaczeniu „położyć kamień węgielny” występuje w Hi 38, 6. Por. F. Zorell, *Lexicon V. T.*, 329.

kój”<sup>63</sup>. Prawdopodobnie ta sama dążność sprawiła, że w czasach Dawidowych tradycyjną nazwę próbowano zastąpić nazwą „Miasto Dawidowe” (2 Sm 5, 9). I może na tej drodze należy tłumaczyć pojawienie się nazwy „Jebus” w Sdz 19, 10n i 1 Krn 11, 4n, gdyż w rzeczywistości Jerozolima nigdy nie miała takiej nazwy. I możliwe też jest, że odwrócenie uwagi od bóstwa Šalem miała służyć późniejsza wokalizacja masorecka Jeru-šalaim<sup>64</sup>.

Znana z Rdz 14 nazwa Šalem przechowała się w Ps 76, 3:

„I powstał w Szalem (*b<sup>e</sup>šālēm*) Jego szatas  
i na Syjonie Jego warownia”.

Werset ten można uznać za wyraźne nawiązanie do tradycji Abrahamowej<sup>65</sup>. W tym świetle można się pokusić o nowe objaśnienie trudnego wersetu 12 tegoż psalmu:

„Sklądajcie i wypełniajcie ślub (*šallēmū*) dla Jahwe,  
Boga waszego,  
niech całe otoczenie niesie dary (*la-môrā*)”

Ostatni wyraz użyty jest synonimicznie z wyrażeniem „Jahwe — Bóg wasz” i jest określeniem Boga (*dativus commodi*). Ale znaczenie wyrazu *môrā*: „strach, bojaźń” nie daje dobrego sensu. Siedemdziesięciu i św. Hieronim tłumaczyli wyrażenie przez *tō phoberō /terribili*, tzn. „straszliwemu, budzącemu lęk” i przez analogię do wierszy 8 i 13, czytali wyrażenie jako *la-nôrā*<sup>66</sup>. Gdyby jednak tu chodziło o to samo słowo co w sąsiednim wersecie 13, to jak wytłumaczyć błąd pisarski? Ale oto Symmach przynosi bardzo ciekawą wersję *tō nomodotē*, która zakłada hebrajską lekcję *la-môreh*<sup>67</sup>. Wyraz *môreh* (nauczyciel, prawodawca) jest elementem składowym nazwy Abrahamowej góry Mori-jah (Rdz 22). A wobec tego wiersz 12 stanowi doskonałą inkluzję z w. 3: dwie nazwy Jerozolimy z tradycji Abrahama „Szalem” i „Mori-jah” obramowują hymn na cześć Miasta Bożego. Na takie znaczenie wyrażenia *la-môreh* zdaje się wskazywać chyba umyślnie użyty w pierwszym złoŹnie w. 12 czasownik *šallēmū*, który najwyraźniej przywołuje na pamięć nazwę, dźwięk „Szalem”, i każe myśleć czytelnikowi-słuchaczowi o Jerozolimie.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

<sup>63</sup> G. Gerleman, *šlm — genuh haben*, THAT II, 926 n.

<sup>64</sup> O braku jednomyślności w wokalizacji świadczą różne formy tego imienia w Starym Testamencie. Zob. F. Zorell, *Lexicon V.T.*, 330; W. Gesenius — E. Kautzsch — A. E. Cowley, *Hebrew Grammar*, Oxford 1970, § 88 c.

<sup>65</sup> H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15, 1-2), Neukirchen—Vluyn 1972, 526; M. Dahood, *Psalms*, vol. 2, 218.

<sup>66</sup> Tak F. Zorell, S. Łach, BJ, BT i in.

<sup>67</sup> Por. BHS in loco.