

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXX

1977

TEOLOGIA NAUKĄ O BOGU

Pod tym hasłem odbywał się w dniach 14—16 września 1976 roku w opactwie mogińskim w Krakowie Kongres Teologów Polskich. Sekcja Bibliistów w programie swych posiedzeń włączyła się w cykl tematyczny Kongresu przedstawiając referaty i komunikaty, które miały za zadanie dać pewną syntezę nauki biblijnej o Bogu. Nie jest łatwą taka synteza, niemniej jednak jest ona potrzebna dla rozwoju teologii i stałego pogłębiania zmysłu wiary Ludu Bożego. Dlatego też prezentując w niniejszym zeszycie naszego czasopisma wygłoszone wystąpienia na posiedzeniach sekcyjnych bibliistów polskich w czasie Kongresu, czynimy to nie tylko z chęci publikacji materiałów kongresowych (co jest też i pewnym obowiązkiem), ale z głębokiej potrzeby, istniejącej dzisiaj w teologii, ażeby ustalić dane Objawienia mówiące o Bogu. To dopiero będzie punktem wyjścia dla badań teologicznych. Teologia bowiem — jak mówi *Vaticanum II* — „opiera się jako na trwałym fundamencie, na pisanim słowie Bożym łącznie z tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. (...) Niech przeto studium Pisma świętego będzie jakby duszą teologii świętej” (KO 24). Tak pojęta teologia nie będzie „sztukę dla sztuki”, lecz stanie się życiodajnym impulsem dla poczynañ duszpasterskich.

Z numerem bieżącym *Ruch Biblijny i Liturgiczny* wchodzi w trzydziestolecie swego istnienia. Powstałe przed Soborem Watykańskim II czasopismo, zajmujące się sprawami biblijnymi i liturgicznymi, w nauce Soboru znalazło rację swojego dalszego istnienia.

„Pismo święte — uczy *Vaticanum II* — ma doniosłe znaczenie w odprawianiu liturgii. (...) Stąd w trosce o odnowienie świętej liturgii, jej rozwój i dostosowanie należy rozbudzić to serdeczne i żywe

umiłowanie Pisma świętego, o którym świadczy czcigodna tradycja obrządków wschodnich i zachodnich” (KL 24). I chociaż trudno jest w szczupłych ramach wydawniczych sprostać wszystkim — jakże dzisiaj rozbudowanym i żywotnym — problemom Biblii i liturgii, to przecież potrzeba czerpania ze źródeł Pisma świętego i liturgii, „jako zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym” (KL 35), jest ideą przewodnią czasopisma, które nie rezygnując z podawania rzetelnej nauki chce służyć przede wszystkim duszpasterzom.

Redakcja *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* ufa w stałość swoich dawnych czytelników, w życzliwość nowych, a ze swej strony — w miarę swoich możliwości — będzie się starała nie zawieść ich wszystkich zaufania.

REDAKCJA

Ks. Stanisław Grzybek

OBRAZ BOGA W STARYM TESTAMENCIE

Nie ulega wątpliwości, że Stary Testament jest księgą, która próbuje udzielić nam odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg? Odpowiedź ta z wielu względów jest bardzo trudna. Źródło wszelkich trudności leży w tym, że chociaż księgę tę pisali ludzie pod natchnieniem Bożym, to jednak ono nie zmieniło ich naturalnych danych. Obraz Boga namalowany przez nich na kartach Biblii nosi na sobie zarówno piętno czasów, w których oni żyli, jak również poziomu intelektualnego i duchowego, jaki reprezentowali. Inny zatem będzie obraz Boga, przedstawiony np. przez Jahwistę i Elohistę, inny namalowany przez deuteronomistów, czy autorów Kodeksu Kapłańskiego. Gdy Jahwista będzie na każdym kroku przypisywał Bogu cechy ludzkie,¹ Elohista przeciwnie będzie próbował Boga odantropomorfizować. Gdy Bóg u deuteronomistów będzie bardzo związany z historią narodu wybranego,² będzie to w pewnym sensie Bóg Izraela, to Bóg Kodeksu

¹ Chodzi tu o wyrażenia tego typu jak: Bóg uformował człowieka, tchnął w jego nozdrza dech życia (Rdz 2, 7), Bóg przechadzał się po raju (Rdz 3, 8), założył raj, umieścił tam człowieka (Rdz 2, 8), Bóg zstąpił z nieba, aby zobaczyć wieżę Babel (Rdz 11, 5), zstąpił z gór Seiru i szedł przez pola Edomu (Sdz 5, 4) itp. Cały szereg tych wypowiedzi antropomorficznych możemy znaleźć w różnych Teologiach Biblijnych Starego Testamentu. Por. P. v. Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai 1954, t. I, 28; E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel 1968², 30.

² Tę stronę zagadnienia akcentuje mocno W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Mainz 1975², 12—57. Wychodzi on z założenia, że Jahwe jest Bogiem Izraela od Egiptu (Wj 20, 2n i Pwt 5, 6n) i dlatego jest związany z historią Izraela. Na tle tej historii objawia narodowi wybranemu swoją wielką troskę o jego zbawienie i szczęście.

Kapłańskiego będzie ujęty już w bardzo jednoznaczne kategorie teologicznego czy filozoficznego myślenia. Każdy zatem z wyżej wspomnianych autorów inaczej wyobrażał sobie i inaczej przedstawiał tego samego Boga.

Ta różnorodność określeń Boga da się po części wytłumaczyć i tym, że sam Pan Bóg nie chciał w pełni przed ludźmi odkryć swojego oblicza. On się im ukazywał i znikał. Oni Go widzieli, a właściwie nie widzieli.³ On z nimi rozmawiał i udzielał im rad i wskazówek, a gdy przyszło do czegoś konkretnego, nie potrafili określić Jego istoty i podać Jego definicji. Potwierdzeniem tej tezy mogą być choćby słowa Pwt 4, 12: *I przemówił do was Bóg wasz Jahwe, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzegliście postaci.*⁴ Izraelici nie dostrzegli postaci Boga, nie oglądali Go własnymi oczami, bo jak słusznie twierdzi R. Kilian,⁵ Boga można słyszeć, można Go doświadczyć, ale nigdy nie można Go widzieć. Spotkanie z Bogiem, ciągnie dalej wspomniany wyżej autor, jeszcze nie daje zasadniczej podstawy do tworzenia sobie o Nim jakichś wyobrażeń.

Może właśnie w oparciu o to, że za mało wiemy konkretnie o Bogu, zrodził się w Biblii zakaz sporządzania obrazów Boga. Pan Bóg jest taką rzeczywistością, która żadną miarą nie da się zamknąć w ciasne ramy obrazu, rzeźby czy posagu uczynionego ręką ludzką. Stąd w dekalogu czytamy słowa: *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby, ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego co jest na ziemi nisko, ani tego co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz im oddawał pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ ja Jahwe twój Bóg jestem Bogiem zazdrosnym* (Wj 20, 4n). Pozostawiając na boku długą i wnikliwą dyskusję na temat znaczenia tych słów,⁶ twierdzimy za wielu współczesnymi egzegetami,⁷ że w nich mieści się zakaz robienia jakiegokolwiek podobizny prawdziwego Boga, ponieważ na całym stworzonym przez Boga świecie (na ziemi, w niebie, pod ziemią) nie ma takiej istoty, która by mogła równać się z Bogiem. Bóg jest nieporównywalny, a więc tym samym nie można Go sobie przedstawić za pomocą obrazu, posagu czy rzeźby. W tym za-

³ Można się tu powołać choćby na objawienia się Boga Abrahamowi (Rdz 18, 1—33), Mojżeszowi (Wj 3, 1—15), czy Izajaszowi (Iz 6, 1—9). W przytoczonych wyżej tekstach wspomniani ludzie niby Boga widzieli, ale nie mogli określić dokładnie jak On wyglądał.

⁴ Por. R. Kilian, *Gott und Gottesbilder im Alten Testament*, 98.

⁵ Tamże, 98. R. Kilian tak na ten temat pisze: *Jahwe ist erfahrbar und hörbar aber nicht sichtbar. Gottesbegegnung soll offenbar nicht zu einer festgelegten Gottesvorstellung führen*.

⁶ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia*, Wstęp — Przekład z oryginału komentarz, Poznań 1964, 185.

⁷ Por. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1968, 82.

kazie, pochodzącym niewątpliwie od Elohisty,⁸ już można się dopatrzeć pewnych dowodów na transcendencję i duchowość Boga.

W niniejszym referacie nie będziemy się zajmować materialnymi obrazami Boga, choć Biblia bardzo często do nich powraca, choćby z okazji zwalczania u Izraelitów skłonności do bałwochwalstwa.⁹ Nas interesują obecnie te wypowiedzi autorów biblijnych o Bogu, które rzucają pewne światło na Jego osobę i mogą stanowić realną podstawę do lepszego poznania zarówno Jego istoty jak i natury Boga.

Jest jasne, że Pismo św., a tym mniej Stary Testament¹⁰ nie przekazały nam obrazu Boga w kategoriach filozofii spekulatywnej, w terminach abstrakcyjnych, ale w wypowiedziach swoich rozwijają przed nami głównie obraz Boga żywego, interesującego się na co dzień człowiekiem, Boga ingerującego „na gorąco” w aktualne problemy ludzkie, chciałoby się powiedzieć Boga zakochanego w człowieku. Taki Bóg jest bardzo bliski człowieka i stworzonego przez siebie świata, ale to Mu nie przeszkadza, że mieszka ponad tym światem i jest Jego suwerennym Panem.

Biblia mówiąc o Bogu, nie porusza właściwego problemu Jego istnienia. Uwaga ten fakt za oczywisty i przechodzi nad nim do porządku dziennego. Niektórzy egzegeci stoją jednak na stanowisku, że można w Biblii znaleźć dowody na istnienie Boga. Np. E. König¹¹ w niektórych wypowiedziach autorów natchnionych widzi dowody kosmologiczne, teologiczne i moralne za istnieniem Boga. Jednakże przytoczone przez niego teksty głębiej rozważone w kontekście księgi lub wydarzenia, z którego zostały wyjęte, przemawiają raczej za potęgą i majestatem Boga. Jego suwerenną władzą nad światem, aniżeli za Jego istnieniem. Można powiedzieć, że akcentują one pewne aspekty istnienia Boga, a nie samo Jego istnienie.¹² Izraelita nie dowodził faktu istnienia Boga na zasadzie rozumowania czy wnio-

⁸ W interesującym nas tekście Wj 20, 4n, który należy do dekalogu są niewątpliwie późniejsze przeróbki, pochodzące z D i P. Por. na ten temat S. Łach, *dz. cyt.* 181.

⁹ Por. Wj 32, 1—33, 11; Także S. Łach, *dz. cyt.*, 272. Bardzo ciekawe wywody na temat bałwochwalstwa i idololatrii oraz zwalczania jej w Izraelu, zob. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Wstęp — Przekład z oryginału Komentarz, Poznań-Warszawa 1969, 74—79.

¹⁰ Nie bierzemy tu w rachubę wypowiedzi autora księgi Mdr, który pozostając pod wpływem filozofii greckiej dość często malując obraz Boga Starego Testamentu, opierał go na zaczerpniętych stamtąd poglądach i terminach. Por. K. Romaniuk, *dz. cyt.*, 78. 80. 86. 168. 200n.

¹¹ Por. E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1922, 113.
¹² Chodzi tutaj o takie teksty jak np. Ps 19, 2: *Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego ogłasza nieboskłon*; Ps 29, 1: *Przyznajcie Jahwe synowie Boży, przyznajcie Jahwe chwałę i potęgę*; Jer 14, 22: *Czy są wśród bożków pogańskich tacy, którzy by zostali deszcz? Czy może niebo zsyła krople deszczu, czy raczej Ty Jahwe nasz Boże?*; Albo inne teksty: Ps 94, 10; 104, 21; Ps 148, 9—13.

skowania, ale był o nim przekonany na podstawie objawienia. Bóg jest, ponieważ Bóg się objawił: rozmawiał z Abrahamem (Rdz 18, 1nn), powołał Mojżesza (Wj 3, 14), wyprowadził naród z niewoli egipskiej (Wj 15, 1—18), stale dawał dowody swojego istnienia i działania. Dlatego też człowiek nie powinien mieć trudności z poznaniem Boga.

W Biblii istnieje przekonanie, że „poznać Boga”, to nie tyle widzieć, że On jest, ile uznać Jego potęgę, majestat i dobroć oraz poddać się pod Jego panowanie i żyć zgodnie z Jego przykazaniami.¹³ Do takiego wniosku nakłania nas Pwt 11, 2—8, gdzie między innymi czytamy takie słowa: *Wy poznaliście dzisiaj... i oczy wasze widziały to całe wielkie dzieło Jahwe, które On uczynił. Strzeżcie przeto wszystkich nakazów, które wam dziś daję, abyście byli dość mocni wejść i posiąść tę ziemię, do której dziś idziecie.* W tym tekście i w wielu innych podobnych do niego, widzimy jak akcent został tu przesunięty z poznania Boga na Jego uznanie, tj. na konsekwencje, jakie wynikają z Jego istnienia, które nie jest i nie może być nigdy przedmiotem dyskusji.

Powolywanie się na słynne teksty Ps 14, 1 i Ps 53, 2, gdzie czytamy: *Rzekł głupi w sercu swoim: nie ma Boga*, nie jest żadnym dowodem ani za, ani przeciw istnieniu Boga.¹⁴ P. v. Imschoot¹⁵ jest zdania, że teksty te nie przeczą istnieniu Boga, co najwyżej kwestionują Jego działanie w świecie. Na taką interpretację tych tekstów, wydaje się, wskazuje wypowiedź proroka Jeremiasza: *Zaparli się Jahwe i powiedzieli: On nie jest (to hu), nie spotyka nas żadne nieszczęście, nie znamy miecza ani głodu* (5, 12). Rozumowanie grzeszników wydaje się pozornie bardzo logiczne. Pan Bóg nie wkrocza w ich życie, nie karze ich występków, więc zachowuje się tak jakby Go wcale nie było. Na tej zasadzie, mówi wyżej wspomniany autor, uprawiają oni ateizm praktyczny a nie teoretyczny. Ten ostatni zdaniem wielu biblistów¹⁶ był całkiem obcy duchowi Starego Testamentu i w ogóle całemu starożytnemu światu semickiemu.

Israelita nie zastanawiał się nad tym, czy Bóg jest. Jego stokroć więcej interesowało, jaki On jest. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy w słynnym pytaniu postawionym Bogu przez Mojżesza w momencie powołania go na wodza narodu wybranego. *Oto pójdę do synów Izraela, mówi Mojżesz do Boga, i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz, gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię. to cóż im odpowiem?* (Wj 3, 13). Jest powszechnie przyjęte,

¹³ Bardzo szeroki wachlarz znaczeniowy słowa: „jadać = poznać”, z zaakcentowaniem przyjętego tu przez nas znaczenia, podaje Jenni-Westermann. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München-Zürich 1971, t. I, 682—701.

¹⁴ Por. E. Jacob, *dz. cyt.*, 28.

¹⁵ Por. *dz. cyt.*, 6n.

¹⁶ Por. Tamże, 7; Także E. Jacob, *dz. cyt.*, 28; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956, 151n.

że pytanie o imię jest pytaniem o istotę. I o to właściwie w tym tekście chodzi.

Dziś dysponujemy już bardzo bogatą literaturą, próbującą udzielić odpowiedzi na to pytanie i rozwiązać ten niezwykle ciekawy i ważny problem.¹⁷ Co znaczy odpowiedź Boga dana Mojżeszowi, zawarta w znanym powiedzeniu: *ehjeh aszer ahjeh* = *jestem który jestem*. Zdaniem niektórych egzegetów¹⁸ Pan Bóg nie chce udzielić Mojżeszowi odpowiedzi na postawione mu pytanie. Odpowiedź Boga można by wyinterpretować tak: „Nie pytaj mnie kim jestem. To jest moja sprawa. Ja jestem tym, kim jestem. Do ciebie należy tylko spełnić moje życzenie. Nie objawię ci mojego imienia”. Inni egzegeci¹⁹ tłumaczą odpowiedź Boga statycznie twierdząc, że Bóg objawia nam w niej swoją istotę, do której należy „esse = być, istnieć”. Ci zaś, którzy stoją na stanowisku, że użyty tu czasownik hebrajski „hajah” występuje w formie (= stronie) przyczynowej, odpowiedź Boga tłumaczą następująco: „Jestem tym, który sprawia, że wszystko istnieje”.²⁰ Wszystkie te trzy wyżej podane interpretacje mają dziś już niewielu zwolenników. Większość egzegetów²¹ tłumaczy dziś odpowiedź Boga dynamicznie. Wychodząc z założenia, że autorem jej jest Elohistą,²² który ją ułożył ok. 800 r. przed Chr., a więc co najmniej 4 wieki po Mojżeszu, musiał on znać już dobrze historię swojego narodu i to co Pan Bóg dla nich uczynił. W oparciu o tę historię odpowiedź Boga przetłumaczył tak: „Jestem (albo ściślej: będę) tym, kim się okaże że jestem”. Jeśli ja was wyprowadzę z niewoli egipskiej, jeśli was przeprowadzę przez Morze Czerwone, jeśli będę prowadził za was wojny i dam wam w końcu Ziemię Obiecana, to się pokaże kim ja jestem”. Można powiedzieć, że będę Bogiem waszej przyszłości, tak jak jestem Bogiem teraźniejszości i przeszłości.

Taka interpretacja Wj 3, 14 wydaje się najślusniejsza i dlatego w oparciu o nią można sobie odtworzyć właściwy obraz Boga Starego Testamentu. A więc będzie to Bóg żywy, żyjący, działający i interesujący się człowiekiem. Chociaż niektórzy egzegeci²³ w objawieniu

¹⁷ Obszerną literaturę na ten temat zestawia S. Łach, *dz. cyt.*, 105n.

¹⁸ Por. A. Dubarle, *La signification du nom de Jahwe*, w: *RevScPhTh* 34 (1951) 20; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH*, w: *NouvRTh*, 74 (1952) 897—915; M. Allard, *Note sur la formule „ehyeh aser ehjeh”*, w: *RechScRel*, 45 (1957), 85n.

¹⁹ Por. P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, t. I De Deo Uno, Romae 1948, 25; Podobnie twierdzą: E. Dhorme, *Le nom de Dieu d'Israel*, w: *RHR* 72 (1952) 11—18; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953, 25.

²⁰ Por. A. Barois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, Paris 1953, 404.

²¹ Por. M. Reisel, *The mysterious name of YHWH*, Groningen 1957, 4; Także: R. Kilian, *art. cyt.*, 98—100.

²² Por. R. Kilian, *art. cyt.*, 99.

²³ Tego zdania był u nas Ks. prof. A. Klawek, powołując się na symbolikę objawienia. Ogień znaczył u Semitów zawsze to, co jest najmniej ma-

się Boga Mojżeszowi, chcą widzieć Boga duchowego, to jednak wszystkie okoliczności, zarówno historyczne, literackie jak i filologiczne przemawiają za tym, że mamy tu do czynienia z Bogiem żywym. Nie można się tutaj zgodzić z twierdzeniem W. Baudissina,²⁴ że koncepcja Boga żywego jest bardzo późna i że zrodziła się ona jako owoc polemiki jahwizmu z kultem bóstw pogańskich, względnie ze zdaniem L. Köhlera,²⁵ że jest ona odpowiedzią na krytykę Boga — Jahwe, o którym mówiono, że nie ma w sobie ani mocy, ani życia. Pojęcie Boga żywego w Izraelu jest bardzo stare i sięga początkami swoimi samej tradycji jahwistycznej. Formułka „El-Hai”, względnie „Hai Jahwe” (także „elohim hajim”) znana była już najstarszym prorokom. Prorok Eliasz posługuje się nią w rozmowie z królem Achabem: *Na życie Boga Izraela Jahwe, któremu służę, mówię, nie będzie w tych latach ani rosy ani deszczu, dopóki nie powiem* (1 Krl 17, 1).

Nie jest także słuszne zdanie tych uczonych, którzy twierdzą, że pojęcie Boga żywego, zrodziło się dopiero w czasach proroka Ezechiela, a więc w latach niewoli babilońskiej. Wprawdzie Ezechiel mówi dużo o Bogu żywym, ale jak słusznie zauważa X. L. Dufour,²⁶ jego twierdzenia są tylko echem bardzo starej tradycji, którą on odziedziczył z przeszłości i którą tylko swoim rodakom przypominał.²⁷ Pojęcie Boga żywego nie jest także obce prorokowi Jeremiaszowi, który stale odwołuje się do niego podnosząc w ten sposób na duchu swoich rodaków, złamanych skutkami niewoli. Bóstwa pogańskie są bezsilne, mówi Jeremiasz, nie można ich nawet równać z prawdziwym Bogiem. *To srebro kute w płytki, przywożone z Tarszisz i złoto z Ufaz, dzieło sprawnych rąk złotnika, szaty ich są z purpury i szkarłatu, wszyscy oni są dziełem zręcznych rzemieślników, Jahwe natomiast jest prawdziwym Bogiem, jest Bogiem żywym i Królem wiecznym* (Jr 10, 9n). Wzmianki o Bogu żywym występują w najstarszych tekstach Pięcioksięgu, a także niemal na każdym miejscu wspomnianie są w dziele deuteronomistycznym, choćby w takich księgach jak Sędziów (8, 19), 1 Samuela (17, 26. 36), w księgach Królewskich (1 Krl 17, 1; 2 Krl 19, 16), nie mówiąc już o samej księdze Powtórzonego Prawa czy Jozuego, które pełne są odniesień do Boga żywego, interesującego się losem swego narodu. Np. ciągle przypomnianie przez

térialne. Zatem można powiedzieć, że Bóg objawiający się w ogniu jest Bogiem duchowym. Na to wskazują także wszystkie teofanie na Synaju.

²⁴ Por. W. Baudissin, *Adonis und Eshmun*, Leipzig 1911, 450n.

²⁵ Por. L. Köhler, *dz. cyt.*, 35.

²⁶ Por. X. L. Dufour, *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1962, 218.

²⁷ Można się tu powołać choćby na takie teksty jak Ez 17, 19: *Dlaczego tak mówi Jahwe Pan: „Na moje życie” skutki odrzucenia mojej przysięgi i złamania mojego przymierza sprowadzę na jego głowę. Albo Ez 33, 11: Powiedz im: na moje życie, wyrocznia Jahwe Pana. Ja nie pragnę śmierci wstępnego, ale jedynie tego, aby się nawrócił ze złej drogi.*

autorów Joz faktu wybawienia Izraela z niewoli egipskiej, opiekania się nim podczas wędrówki po pustyni, prowadzenia przez Boga tzw. „wojen pańskich”, zdobycie Kanaanu, to wszystko razem rzutuje na twierdzenie, że Jahwe musi być Bogiem żywym, bo inaczej nie dokonałby takich cudów.

Jest oczywiste, że z biegiem czasu głównie prorocy-teologowie pogłębili znaczenie tego określenia i wyciągnęli z niego daleko idące wnioski. Np. Jeśli Pan Bóg jest Bogiem żywym to znaczy, że nie umiera. *Czy nie jesteś odwieczny Jahwe* (mówi prorok Habakuk), *przecież nie umierasz* (1, 12). Pojęcie Boga żywego implikuje to, że Jahwe jest tym, który daje życie. Król Sedecjasz w rozmowie z Jeremiaszem mówi do niego: *Na życie Jahwe, który mi dał to życie, nie każę cię zabić, ani nie wydam cię w ręce ludzi nastających na twoje życie* (Jr 38, 16).

Jahwe nie tylko daje życie, ale On jest samym życiem. Stąd tak często w psalmach powtarza się refren: *duśa moja pragnie i tęskni do Boga żywego* (Ps 42, 3; 84, 3). Niezależnie od teologicznej myśli, zawartej w idei Boga żywego, pogłębionej przez proroków, należy stwierdzić, że pierwsze jej ślady spotykamy w prymitywnych i niezgrabnych antropomorfizmach, których Biblia jest pełna, nie tylko powołuje się na nie tradycja Jahwistyczna, ale wszystkie inne tradycje Starego Testamentu. F. Michaeli,²⁸ twierdzi, że „idea Boga żywego nadała antropomorfizmowi całkiem innego znaczenia, aniżeli to które one mają w odniesieniu do bóstw pogańskich”. Chodzi w nich także o udowodnienie twierdzenia, że Pan Bóg, jako Bóg żywy jest równocześnie osobą.²⁹ Posiada wszystkie cechy konstytutywne osoby ludzkiej. Ma twarz, ręce, oczy, serce. Ale nie tylko to. Posiada także bogate życie emocjonalne, intelektualne i duchowe. Wyrazem tego są niektóre wypowiedzi proroków, ilustrujące to życie Boga. Np. klasyczna wypowiedź proroka Jeremiasza: *Czy Efraim nie jest dla mnie drugim synem, lub wybranym dzieckiem? Ilekroć się bowiem zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego poruszają się wnętrze moje dla niego. Muszę mu okazać miłosierdzie* (Jr 31, 20). Wypowiedź ta, jak i inne do niej podobne, chociaż są obrazowymi wypowiedziami, które niekiedy klasyfikujemy jako bajkowe i legendarne, niemniej zawiera się w nich bogata teologia i filozofia głęboko myślącego człowieka Starożytnego Wschodu.

To samo możemy odnieść do innych wypowiedzi o Bogu, np. że jest Bogiem zazdrosnym, że gniewa się, że nienawidzi lub kocha. Wszystkie te wyrażenia analizowane w kontekście historycznym i literackim nabierają innego znaczenia, aniżeli to, które mają w potocznej mowie. Np. formułka: *Jestem Bogiem zazdrosnym* (Wj 20, 5),

²⁸ Por. F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchatel 1950, 147.

²⁹ Por. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 43n.

tak często powtarzana przez psalmistów i proroków, zastosowana w odniesieniu do Boga ukazuje nam jakże bogate Jego emocjonalne i wewnętrzne życie. Oznacza ona troskę Boga o Jego chwałę, której Pan Bóg *nie może odstąpić nikomu* (Iz 48, 11), ale oznacza także i troskę Boga o człowieka, aby nie schodził z drogi prawej i nie służył obcym bogom, lecz jedynie w Jahwe miał upodobanie.³⁰

Ta troska Boga o człowieka jeszcze jaskrawiej uwydatnia się w gniewie Bożym. Chociaż nie ma podstaw, by ten gniew interpretować wyłącznie egzystencjonalnie,³¹ to jednak opisane w Biblii fakty bożego gniewu, zawsze związane są z życiem ludzkim, ściślej mówiąc z postępowaniem człowieka. Bóg gniewa się, gdy człowiek popełnia grzech, gdy jest nieposłuszny Bogu, gdy oddaje kult pogańskim bóstwom. Najczęściej o gniewie Bożym mówią tacy prorocy jak Ozeasz, czy Jeremiasz, którzy z drugiej strony najmocniej akcentują miłość Boga do człowieka. W zasadzie nie chodzi tu o konkretny akt gniewu. Jak słusznie zauważa Ch. Vriezen, „Bóg w swoim gniewie i karze ukazuje jedynie swoją sprawiedliwość i objawia się nam jako święty”.³² Ale tak objawi się w całej pełni dopiero w czasach wielkich proroków.

Jest charakterystyczne, że chociaż Stary Testament przedstawia nam Boga jako osobę³³ posiadającą wiele cech wspólnych z osobą ludzką, to jednak ten Bóg osobowy nie utożsamia się z osobą ludzką. To jest jakaś inna osoba. U Ozeasza czytamy: *Jestem Bogiem a nie człowiekiem* (11, 9). Wielu autorów biblijnych różnicę między osobą boską a ludzką widzi między innymi głównie w świętości Boga. *Bóg nie jest jak człowiek, aby kłamał*, mówi autor Lb, *ani jak syn człowieczy, aby się wycofywał* (23, 19). Nie jest to jeszcze pełna świętość moralna, ale są tu już zasynaglizowane jej początki. Zasadnicza różnica między osobą Bożą a człowiekiem jest ta, że Bóg trwa wiecznie a człowiek przemija. Dał temu wyraz prorok Izajasz w swoim powiedzeniu: *Egipcjanie to ludzie a nie Bóg, ich konie to ciała a nie duch. Gdy Jahwe wyciągnie rękę runie wspomóżyciel upadnie wspomagany i zginą oni wszyscy razem* (31, 3). Nie należy się tu doszukiwać wzmianki o ciele i duszy w człowieku, słowo bowiem „ciało” oznacza to, co jest słabe i co przemija, zaś słowo „duch” to, co mocne i trwa wiecznie. Człowiek jest trawą, która wędnie i opada (Iz 40, 7n), jest ciałem, które umiera i w proch się rozsypuje (Rdz 2, 7), Pan Bóg zaś przeciwnie jest ponad tymi wszystkimi słabościami. On jest po-

³⁰ Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.* 129.

³¹ Chodzi tu o pewne wydarzenia, opisane w Biblii, jak np. odstępstwo od kultu Jahwe, politeizm, bałwochwalstwo, które przez autorów biblijnych były zwalczane obrazowo. P. Bóg gniewa się na to wszystko i w gniewie swoim jest gotów wytracić wszystkich odstępców od niego. Por. Wj 22, 18; 1 Sm 28 itp.

³² Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.*, 129.

³³ Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 43—46.

teżny i nie pokonany przez nikogo. Taka jest zasadnicza cecha Jego osobowości.

Autorzy biblijni zastanawiając się głębiej nad nią, dojdą do przekonania, że istnieje zasadnicza różnica między osobą Boga a innymi pogańskimi bóstwami. One albo są bardzo słabe, albo nie istnieją wcale. Refleksja nad tą relacją doprowadzi Izraelitów do wniosku, że właściwie istnieje tylko jeden prawdziwy i wieczny Bóg. Ale zanim dojdą oni do tego wniosku, będą przedtem musieli przejść bardzo długą i opłaconą wielkimi ofiarami drogę. Będzie to droga, która zawiedzie ich od politeizmu do monoteizmu, tj. do czystej wiary w jednego Boga.

Jest faktem, że przodkowie Abrahama byli politeistami. Joz 24, 2 tak mówi na ten temat: *Po drugiej stronie rzeki (tj. Eufratu) mieszkali wasi przodkowie od starodawnych czasów... i służyli bogom cudzym.* Ten zwyczaj nie był obcy Izraelitom nawet w Kanaanie. Walczył z nim patriarcha Jakub, który w Betel i w Mamre przemawiał do swoich najbliższych: *usuńcie spośród was wizerunki obcych bogów, jakie macie. Oczyście się i zmieńcie szaty* (Rdz 35, 2). Także w Egipcie Izraelici służyli bogom cudzym (Joz 24, 14). Jest bardzo trudno rozstrzygnąć, czy Abraham był od samego początku monoteistą. Wszystko wskazuje na to, że aczkolwiek uznawał i wierzył w jednego Boga, nie zaprzeczał istnienia innych bogów.³⁴ Izraelici wierzyli w nich i oddawali im kult, jak to wynika choćby z Sdz 11, 24, 1 Sm 26, 19, czy 2 Krl 3, 27. Słuszne zatem było wołanie Jozuego na krótko przed śmiercią, jakby przekazane Izraelowi w testamencie: *Usuńcie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie rzeki i w Egipcie i służcie Jahwe* (24, 14).

Na temat skłonności Izraelitów do bałwochwalstwa bardzo wiele światła rzuca nam Dekalog Mojżeszowy. Abstrahując od czasu, w którym on ostatecznie się ukształtował, jedno jest pewne, że jest on wyrazem jakiejś wielkiej troski o to, by Izraelici zachowali nieskażoną wiarę w jednego Boga. Może forma I przykazania jest późniejsza, ale jego treść jest na pewno Mojżeszowa. *Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie* (Wj 20, 3). Takie uformowanie przykazania pozwalała nam przypuszczać, że jeszcze w czasach mojżeszowych Izraelici nie byli czystymi monoteistami.

Wielu egzegetów jeszcze do niedawna stało na stanowisku, że twórcami monoteizmu w Izraelu byli prorocy. Zdanie to jednak dziś nie wytrzymuje krytyki. Jest faktem bezspornym, że prorocy nawoływali do wiary w jednego Boga, ale oni nie byli jej twórcami. Już najstarsi prorocy-pisarze, jak Amos i Ozeasz stwierdzają w swoich księgach istnienie tej wiary w narodzie od najdawniejszych czasów,

³⁴ Por. N. Lohfink, *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religion*, w: *Bibel im Wandel*, Frankfurt am Main 1967, 107—128.

a jeśli akcentowali jej konieczność i wyłączność to tylko ze względu na szerzące się odstępstwa od jahwizmu i kult obcych bogów. Np. prorok Amos już w VIII w. przed Chr. ukazując w swoich przepowiedniach narodowi postać Jahwe nie udowadniał Jego istnienia i nicości innych bóstw, ale podkreślał to, że Jahwe jest Bogiem prawa i sprawiedliwości.³⁵ Prorok Ozeasz na przykładzie swego symbolicznego małżeństwa z dwoma niewiernymi niewiastami (= Judea i Samaria) przestrzegał przed bałwochwalstwem i ukazywał przeogromną miłość Jahwe do swego narodu (Oz 1, 2—3, 5). Oni wszyscy, malując obraz Boga przed narodem akcentowali nie tyle potrzebę monoteizmu, ile ukazywali ludowi wspaniałe przymioty ich Boga.

O wielkich tradycjach monoteistycznych w Izraelu świadczą tacy prorocy jak Eliasz i Elizeusz, walczący z kapłanami Baala, podkreślający, że tylko Jahwe jest jedynym i prawdziwym Bogiem (por. 3 Krl r. 18). Ta jedyność i prawdziwość Jahwe jest mocno zaznaczona w Pwt 6, 4. 6: *Słuchaj Izraelu Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jedyny, będziesz miłował twój Boga Jahwe z całego serca... niech pozostają w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Chociaż tekst ten jest bardzo późnego pochodzenia (VI/V w. przed Chr?), to jednak jest on jakimś świadectwem olbrzymiej troski kapłanów, którzy go redagowali, ich troski o monoteizm i kult jednego Boga. W związku z tym bardzo słuszne jest twierdzenie Th. C. Vriezena,³⁶ że „Księga Powtórzonego Prawa nie uczy monoteizmu, ale ona go zakłada i na tej podstawie wyciąga daleko idące konsekwencje: Pan Bóg jest absolutnie jedyny i jeden”. Pwt przyjęła to, czym żyli Izraelici, a co z czasem uległo pewnemu zatarciu i zaciemnieniu. Księga ta przypomina stare prawdy ujmując je w nowe prawne formułki. Wszystko to już było znane narodowi dawniej. Wystarczy tu wspomnieć jeszcze raz proroka Eliasza i jego słynną rozprawę z kapłanami Baala oraz to, co z tej racji wypowiedział on do swego narodu: *Dokąd będziecie chwiać się na obie strony? Jeśli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to służcie Jemu, a jeśli Baal to służcie Baalowi (w. 21) ... a cały lud to ujrzał i upadł na twarz i rzekł: naprawdę Jahwe jest Bogiem (w. 39).**

Z biegiem czasu prorocy-pisarze coraz bardziej umacniali wśród ludu przekonanie, że Jahwe jest nie tylko jednym, ale także i jedynym Bogiem. Największą zasługę na tym polu mają wielcy prorocy, a wśród nich szczególnie Izajasz i Jeremiasz. Izajasz nie tylko pozytywnie stwierdza istnienie Jahwe, ale także negatywnie wykazuje, że nie ma bóstw pogańskich, bo one w ogóle nie istnieją. Malując obraz przyszłego królestwa mesjańskiego mówi, że w tych czasach posągi bożków całkowicie znikną, *a sam tylko Jahwe się wywyższy dnia onego (Iz 2, 17n)*. Bóstwa pogańskie to dzieła rąk ludzkich, one

³⁵ Por. R. Kilian, *art. cyt.*, 101.

³⁶ Por. Th. C. Vriezen, *dz. cyt.*, 148.

są bezsilne (Iz 2, 8), a właściwie to nie istnieją, bo nie ma w nich życia.³⁷ Jeremiasz w 2, 5 nazywa ich „nicością”, czyniąc przy tym gorzką wymówkę Izraelitom; *Jaką nieprawość znaleźli we mnie wasi przodkowie? poszli za nicością i sami stali się nicością*. Wszelkie dalsze wywody na ten temat można zakończyć jednoznacznie i wszystko mówiącą wypowiedzią Deutero-Izajasza: *Ja jestem Jahwe i prócz mnie nie ma innego boga. Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza mną* (Iz 45, 21). *Ja jestem pierwszy i ostatni i oprócz mnie nie ma boga* (Iz 44, 6).

Wielkości i znaczenia Jahwe jako jedyne najwyższego Boga, nie pomniejsza fakt, że On przedstawiany jest często, jako mieszkający w niebie, na wyniosłym tronie, otoczony jak mówią niektóre księgi³⁸ „synami bożymi” i całym dworem niebieskim. Nie można w tym widzieć żadnej analogii do panteonu bóstw pogańskich, ponieważ tzw. dwór niebieski otaczający Jahwe, jak słusznie twierdzi A. Deissler,³⁹ to nie są żadne bóstwa niższej rangi, ale stworzenia pełniące u boku Boga zlecone im funkcje, np. Serafini w wizji Izajasza (6, 2nn).

Wszystko to nie może stanowić podstawy do kwestionowania monoteizmu izraelskiego, owszem raczej przemawia za nim. Obiektywnie należy stwierdzić, że monoteizm izraelski, chociaż był wyjątkowym zjawiskiem w całym Starożytnym Wschodzie, to jednak z trudem torował sobie drogę do serc Izraelitów i trzeba było czekać na jego skryształowanie się od czasów Abrahama co najmniej 12 wieków. W pełnym tego słowa znaczeniu można o nim mówić dopiero w czasach po niewoli babilońskiej. Biorąc pod uwagę szeroką płaszczyznę politeizmu, na której on się rodził i wzrastał, pojawienie się go i utrwalenie w mentalności narodu wybranego należy uznać za wynik nadprzyrodzonej ingerencji samego Boga.⁴⁰

Z pojęciem jednego Boga wiążą się pewne wypowiedzi autorów biblijnych, które rzutują bardzo wyraźnie na Jego transcendencję i związaną z nią absolutną świętość Boga. Słusznie mówi E. Jacob,⁴¹ że Jahwe jest bez genealogii, bez małżonki, bezrodzajowy, zupełnie inny od nas, a jednak nam bardzo bliski. Tak bliski, że uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Jest daleki i bliski. To jest pewna niekonsekwencja. Jest ona wynikiem słabości i ograniczonej języka ludzkiego, który nie posiada adekwatnych wyrażenń by należyście opisać tę rzeczywistość, jaką jest dla nas ludzi wszechmocny, wieczny Bóg. Dlatego musi nam tu przyjść z pomocą sam Bóg. przez swoje objawienie.

³⁷ Por. także Ps 135, 15—17.

³⁸ Por. A. Deissler, *dz. cyt.*, 29. Także teksty 1 Krl 22, 19; Ps 89, 7; Jb 1, 6; 2, 1.

³⁹ Tamże, 29.

⁴⁰ Por. N. Lohfink, *dz. cyt.*, 127. Podobnie twierdzi P. v. Imschoot, *dz. cyt.* s. 33.

⁴¹ Por. *dz. cyt.*, 31.

samia ją z Jego transcendencją, majestatem i chwałą (*k^ebod Jahwe*).

Wielu współczesnych egzegetów⁴² mówiąc o świętości Boga utoż-
 wychodząc od analizy filologicznej słowa *qdsz*, twierdzą, że święty
 Bóg, to przede wszystkim Bóg inny. Inny aniżeli człowiek, inny
 w swoim istnieniu i inny w swoim działaniu. Jeśli zaś jest inny, to
 jest nieporównywalny. Nie można Go porównywać ani ze światem,
 ani z człowiekiem. On jest po prostu święty Izraela (Iz 40, 15. 25;
 55, 8n).

Tak określano Boga już w samych początkach historii Izraela.
 Z pojęciem świętości, jako czegoś niedostępnego i oddzielnego od
 człowieka spotykamy się już w Kpł 10, 3: *Okażę moją świętość tym
 co zbliżają się do mnie. Okażę chwałę moją przed całym ludem*,
 Świętość i chwała występują tu jako synonimy tej samej rzeczywi-
 stości. Człowiek nie może ani pojąć, ani zrozumieć świętości Boga.
Któż może stanąć przed obliczem Jahwe, tym Bogiem świętym? (1 Sm
 6, 20). Między świętym Bogiem a człowiekiem jest zasadnicza różnica.
 Bardzo jednoznacznie wskazuje na to prorok Ozeasz: *Bogiem jestem
 a nie człowiekiem, pośród was jestem Ja-Święty* (11, 9). Th. C. Vrie-
 zen⁴³ sądzi, że najlepiej można zrozumieć pojęcie świętości Boga,
 zestawiając je z Jego transcendencją. Transcendencja jego zdaniem
 jest największym dowodem na różnicę między jahwizmem, a otacza-
 jącymi Izrael pogańskimi religiami. Nie da się jej niczym wytłu-
 maczyć i jest ona najlepszym argumentem na to, że religia izraelska
 posiada charakter religii objawionej. Ponadświatowość Boga, jego
 zdaniem należy zatem do podstawowych prawd wiary Izraela. Ponie-
 waż jednak nie da się tej transcendencji ściśle określić, Th. C. Vrie-
 zen stoi na stanowisku, że pewne jej rysy możemy dostrzec w świę-
 tości Boga.

W Bogu wszystko jest święte: Jego imię (Am 2, 7; Iz 57, 17),
 Jego osoba (Am 6, 8), Jego królestwo (Wj 19, 6), Jego słowa (Jr 23, 9;
 Ps 105, 42). Autorzy biblijni chcąc wyrazić, że w Bogu jest pełnia
 świętości, że On cały jest święty, często posługują się l. mn. rzeczowni-
 ka *qadosz*, tj. *q^edoszim* (Joz 24, 19; Prz 9, 10). W Bogu są nagroma-
 dzone wszystkie świętości. W takim ujęciu żadne stworzenie nie może
 w swojej świętości być nawet trochę podobne do Boga. Słuszne jest
 zatem wołanie Anny matki Samuela: *Nikt tak święty jak Jahwe,
 prócz Ciebie nie ma nikogo niką skatą jak nasz Bóg* (1 Sm 2, 2).
 Bardzo często, podobnie jak w wypadku Anny, Świętość Boga jest
 objawieniem się Jego wszechmocy.

Myśl o świętości Boga wywarła wielki wpływ na kult Boga
 w Izraelu oraz na Jego różne formy. Budowa świątyni, zwłaszcza
 miejsca największego w formie sześcianu,⁴⁴ było symbolem tego co

⁴² Powołuje się na nich Th. C. Vriezen, dz. cyt., 122nn.

⁴³ Tamże, 123.

⁴⁴ Tamże, 125.

najdoskonalsze i niedostępne. Izraelici stali na stanowisku, w przeciwieństwie do pogan, że tylko w ten sposób można najlepiej uczcić świętego Boga.

Pan Bóg przez swoją świętość wszystko wokół siebie uświęca. Stąd Mojżesz przy swoim powołaniu, gdy mu się P. Bóg objawił usłuszał głos: *zdejm obuwie, bo ziemia na której stoisz święta jest* (Wj 3, 5). Święty Bóg sprawia, że również wszystko co z Nim ma kontakt, jest święte. Święte są przedmioty kultu, miejsca, osoby poświęcone Bogu. Przy takim ujęciu świętości, łatwo można dostrzec, że jest to świętość zewnętrzna, rytualna, nie związana z jakimś porządkiem moralnym. Świadczą o tym niektóre sceny, opisane w Biblii. Mojżesz otrzymuje polecenie uświęcenia ludu i przygotowania go na przyjście Pana. Uświęcenie to odbywa się na zasadzie wyprania szat i obmycia oraz czekania na wyznaczonej granicy na przyjście Pana (Wj 19, 23—25).

W tym okresie i w pierwszych latach po zajęciu Kanaanu świętość Boga była pojmowana jako coś tajemniczego, nieosiągalnego dla człowieka, coś co określa się dziś terminem misterium tremendum i fascinans. Dlatego święty Bóg napełniał zawsze lękiem tych, którzy się z Nim spotykali. Abraham pełen lęku mówi do Boga: *Pozwól Panie, że jeszcze osmielę się mówić do ciebie; choć jestem prochem i pyłem* (Rdz 18, 27). Mojżesz i Eliasz ze strachu zakryli swoją twarz przed Bogiem (Wj 3, 6; 1 Krl 19, 13). Izajasz gdy zobaczył świętego Boga z przerażeniem zawołał: *Biada mi zginąłem, wszak jestem mężem o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów* (Iz 6, 5). Nawet sami aniołowie zakrywają swoją twarz skrzydłami (Iz 6, 2), ponieważ nikt nie może widzieć Boga i żyć (Wj 33, 20; Sdz 13, 33). Krótko i zwięźle wyrazili to jeszcze raz mieszkańcy miasta Bet-Szemesz: *Któż może stanąć przed Jahwe, tym Bogiem świętym?* (1 Sm 6, 20). Nikt nie może na Niego patrzeć, Jego się dotknąć, do Niego zbliżyć się i Jego słuchać bez narażenia własnego życia. Wszystkie te wyrażenia i obrazy nie rozwiązywały całkowicie problemu świętości Boga, one tylko miały przygotować teren i ludzi na to, co o świętości Boga w pełni na zasadzie objawienia powie prorok Izajasz. Wizja Izajasza opisana w r. 6 jego księgi daje nam pełną odpowiedź na pytanie: czym jest świętość Boga?

Izajasz odpowiada na to pytanie w słowach: *Święty, święty, święty jest Jahwe Zastępów, cała ziemia pełna jest Jego chwały* (6, 3). Egzegeci różne podają interpretacje tego zdania.⁴⁵ Wydaje się jednak, że najbliższej prawdy jest ta, która świętość Boga widzi w Jego oddaleniu się od świata, Jego nieskończonej wyniosłości, w Jego mocy i potędze, przez którą Bóg jest Panem Zastępów a równocześnie

⁴⁵ Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, Wstęp — Przekład z oryginału Komentarz, Poznań 1976.

„straszny” Bogiem. Świętość ta jednak nie jest czymś statycznym,⁴⁶ ale jest dynamiczna i wyraża się w woli Bożej zbawienia człowieka, a także w królowaniu Boga nad światem. Święty Bóg nie tylko różni się od człowieka przez swoją świętość ontyczną, ale także i moralną.

Izajasz bezpośrednio nie mówi, na czym polega świętość moralna, ale przedstawia ją na podstawie analogii do człowieka. Człowiek jest grzeszny a Bóg grzechu nie ma. Grzech oddala człowieka od Boga i utrudnia człowiekowi poznanie Boga. Dlatego człowiek musi się stale oczyszczać, by zmniejszyć dystans między sobą a Bogiem. Taki sens ma oczyszczenie Izajasza, przez anioła rozżażonym węglem (Iz 6, 6).

Czynność ta ma jeszcze głębszą wymowę. Autor pragnie przez nią przedstawić prawdę, że choć Bóg ich jest Bogiem transcendentnym i świętym, to jednak jest bliski człowieka i zawsze interesuje się jego losem. Ten aspekt działania Bożego został szczególnie podkreślony w latach niewoli babilońskiej i po niej, a wyraził się w przypomnieniu Izraelowi dwóch wielkich prawd o Bogu: Bóg jest stwórcą świata i ojcem człowieka. Prawdy te choć były znane Izraelowi od dawna, to jednak nie zwracano na nie uwagi, dopiero potrzeba chwili (utrata niepodległości, niewola, prześladowania religijne) zmusiła proroków do przypomnienia ich ludowi.

Główne myśli o Bogu-Stwórcy zawarte są w dwóch opowiadaniach o stworzeniu, Rdz 2, 4b—24 i Rdz 1, 1—24a, które to opowiadania, chociaż pochodzą z różnych czasów (pierwsze IX w., tzw. dokument J; drugie VI/V w. dokument P), niemniej jednak podkreślają tę samą prawdę: Pan Bóg jest Stwórcą świata, którego centrum lub koroną jest człowiek. Z opowiadań tych wynika, że Bóg sam jest nie stworzony, że był od początku (Rdz 1, 1),⁴⁷ że jest pierwszy i poza Nim nie ma Boga.

Z tezy tej wynika druga: Jeśli Pan Bóg jest pierwszy i przed Nim nie było nikogo, to znaczy, że stwarzając świat i wszystko co na nim istnieje, stwarza z niczego. Dawniej wyprowadzano tę prawdę z czasownika „bara = stwarzać”, co nie zawsze miało pełne pokrycie w rzeczywistości. Dziś wywodzi się ją z tekstu i kontekstu całego opowiadania. Pan Bóg stwarza na słowo *I rzekł i stało się* (Rdz 1, 3), a więc jest wszechmocny. U Boga mówić i stwarzać to są synonimy tej samej rzeczywistości. Bóg stwarza, kiedy mówi i mówi, kiedy stwarza.

Ta prawda będzie często przypomniana narodowi w ciągu dziejów, szczególnie gdy będzie się chwiała wiara Izraelitów z powodu klęsk i doświadczeń narodowych. Autor natchniony powróci do tej wersji

⁴⁶ Por. A. Śmigielski, *Rozwój idei Boga w Księdze Izajasza*, Warszawa 1971, 169 (w maszynopisie).

⁴⁷ Stary Testament nie zna jak babilońsko-egipskie mity stwarzania bogów, ani uznawania stworzeń za bóstwa. Wszystko co jest poza Bogiem, jest stworzone i śmiertelne. Por. E. Jacob, *dz. cyt.*, 31.

w jakże mocno teologicznie przepracowanej wersji stworzenia opisanej w wielu psalmach, szczególnie w Ps 8 i 104. Główną myślą tych psalmów jest uwielbienie Boga, jakie Mu składa cały stworzony świat. Psalmy te kończą się wnioskiem, że ponieważ Bóg jest wszechmocny, więc warto Mu zaufać i w życiu na Niego postawić. Jego stworzenie świata nie ogranicza się tylko do powołania świata do istnienia. On opiekuje się nadal światem. *Ja tworzę światło — mówi Izajasz — i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja Jahwe czynię to wszystko* (Iz 45, 7; 48, 7; 57, 19; Ez 21, 35). Jahwe też daje stworzeniom pożywienie (Jb 38, 39) i stwarza odpowiednie warunki istnienia wszystkiego, co żyje (Am 5, 8).

Na tej zasadzie zostanie szczególnie w niewoli uwypuklona idea Boga-Wybawiciela, znana już dobrze narodowi od czasów niewoli egipskiej, która będzie nie tylko bliska idei stworzenia, ale będzie konsekwencją tamtej. Jeśli zatem Pan Bóg stwarza to stwarza w jakimś celu: stwarza poto aby przynieść stworzeniu wybawienie. Stąd pojęcie stwarzania, jak słusznie zauważa L. Köhler,⁴⁸ jest pojęciem eschatologicznym. Początkom odpowiada koniec, stworzeniu dopełnienie stworzenia, to co było na początku bardzo dobre, na końcu będzie doskonałe.⁴⁹ Pan Bóg na początku stwarza, aby na końcu całe stworzenie obdarzyć łaską zbawienia.

Na tej zasadzie jaśniejsza jest dla nas teologia Deutero-Izajasza, który mówi o tym, że Jahwe dokona rzeczy nowej (Iz 43, 19, *niebo jak dym się rozwieje, ziemia zwiotczeje jak szata, lecz moje zbawienie będzie wieczne, a sprawiedliwość moja zmierzchu nie zazna* (Iz 51, 6). Nowe niebo i nowa ziemia nie będą się wiele różniły od nieba i ziemi starej, nie będzie na nich tylko chaosu i słabości, będzie prawdziwe szczęście, to jest to, co człowiekowi daje zbawienie.

U Deutero-Izajasza już pierwsze stworzenie jest aktem zbawienia i rozpoczyna tę wielką serię wydarzeń, które szczególnie w historii Izraela mają wykazać, że Pan Bóg troszczy się o swój naród. Wyjście z Egiptu, oddanie ziemi Kanaan w posiadanie, liczne zwycięstwa Izraelitów nad ich wrogami, wszystko to razem wzięte ma szczególnie w niewoli być argumentem, że choć Pan Bóg doświadczył swój naród, to jednak go wybawi. Deutero-Izajasz stawia na jednej płaszczyźnie stwarzanie i wybawienie, używając niemal tych samych słów jako synonimów jednej i tej samej rzeczywistości. Wynika to choćby z klasycznego tekstu Iz 44, 1—2: *A teraz więc słuchaj mój sługo Jakubie i Izraelu, którego wybrałem: Tak mówi Jahwe, który ciebie utworzył i ukształtował ciebie od łona matki i wspomaga cię. W tekście tym zamiennie są użyte słowa: wybrałem, ukształtowałem, wspomaga-*

⁴⁸ Por. L. Köhler, dz. cyt., 71; Podobnego zdania jest E. Jacob, dz. cyt., 115.

⁴⁹ Tę ideę rozpracował w swojej znakomitej pracy Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, szczególnie 27—44 i 130—142.

gam, których sens jest jeden: Pan Bóg jest Stwórcą i Wzbawicielem, zarówno człowieka jak i całego narodu. Tak więc stworzenie nie było jakąś czynnością skończoną, raz dokonaną w historii, która miała kiedyś miejsce i już przeminęła, ale jest ono wielkim potężnym dziełem Bożym, które nieustannie trwa i wyraża się serdeczną troską Boga o losy człowieka i świata.

Bóg Stwórcza to równocześnie Bóg wybawiciel w przeszłości, w teraźniejszości i przyszłości. W ten sposób wzbogacone pojęcie stworzenia o nowe aspekty soteriologiczne, wykazuje jak bardzo biblijna kosmologia, różni się od podobnych do niej kosmologii babilońsko-egipskich i jak równocześnie wspaniale na tym tle ukazuje się obraz naszego Boga, który choć *mieszka na niebiosach*, to jednak jest zawsze bardzo bliski stworzonego przez siebie człowieka i świata.

Ta bliskość Boga jednak najlepiej została określona dopiero w czasach Trito-Izajasza, który wprowadził do swojej księgi nowe określenie Boga: Bóg jest ojcem Izraela. W tym określeniu Deutero-Izajasz wyakcentował miłość Boga do człowieka, Jego serdeczność i troskę o zbawienie zarówno jednostki, jak i całego narodu. U wcześniejszych autorów pojawia się także czasem określenie Boga jako Ojca, ale zawsze jako najwyższego Pana, bezwzględного władcy, a czasem nawet i surowego sędziego. W takim określeniu widać pewien dystans między tym Bogiem-Ojcem, a stworzonym przez Niego człowiekiem. Zasadą Trito-Izajasza jest, że zniwelował ten dystans, ukazując nam Boga jako kochającego Ojca, dla którego jedynym motywem działania w stosunku do człowieka jest dobro tego ostatniego.

Świadomość tej miłości Boga do człowieka sprawia, że Deutero-Izajasz nazywa Boga terminem: *Ojcze nasz* i co więcej nam każe się tak do Niego zwracać. Termin ten nabiera jeszcze większego znaczenia, gdy rozważymy kontekst, w jakim on występuje. Naród żyje w niewoli, jest przygnębiony i traci nadzieję powrotu do kraju. Prorok podtrzymując swoich rodaków na duchu, zwraca im uwagę na Boga, który na pewno ich nie opuści, bo jest ich Ojcem. W świadomości tego ojcostwa Boga prorok woła do Niego: *Boś Ty jest naszym Ojcem. Zaiste nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje. Tyś Jahwe naszym Ojcem, Odkupiciel nasz to Twoje imię wieczne* (Iz 63, 16). Dzięki tej świadomości prorok ma odwagę bardzo szczerze przemawiać do Boga: *A jednak Jahwe tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy wszyscy. Jahwe nie gniewaj się tak bezgranicznie i nie chowaj w pamięci ciągle naszej winy. Oto wejrzyj, prosimy, my wszyscy jesteśmy Twoim ludem* (Iz 64, 7n). Ta wypowiedź i wiele jej podobnych zapisanych u omawianego autora, są niewątpliwie wyrazem nowego spojrzenia na Boga i nowego rozumienia Jego ojcostwa. Jest to już rozumienie bardzo bliskie temu, które przyniesie ze sobą i utrwali w Nowym Testamencie sam Jezus Chrystus.

Jeśli zważymy, że pojawia się ono w kontekście niewoli i obietnicy odnowienia Przymierza oraz wybawienia Izraela i zabezpieczenia mu szczęśliwej przyszłości, która w pełni zrealizuje się dopiero w czasach mesjańskich, to musimy powiedzieć, że jest to naprawdę nowe i oryginalne określenie Boga. Nie jest ono niewątpliwie wymysłem samego proroka, ale jest na pewno rezultatem długich refleksji teologicznych całego społeczeństwa i tego klimatu, w którym Triton-Izajaszowi żyć i działać wypadło.

Na zakończenie należy powiedzieć, że powyższe myśli dotyczące obrazu Boga w Starym Testamencie nie wyczerpują w całości przebogatej problematyki, związanej z naszym tematem. Można by jeszcze zwrócić uwagę na wiele innych cech i przymiotów Boga, które celowo zostały tu pominięte. Np. idea królowania Boga, czy Boga sprawiedliwego i surowego sędziego, pewnych symboli i konkretnych porównań Boga, rozrzuconych niemal po wszystkich stronicach Biblii. Jeśli tu nie omówiliśmy ich, to między innymi także i dlatego, że nigdy nie da się ich omówić bez reszty. Problematyka ta jest tak niezgłębiona i niedająca się zbadać, jak niezgłębiony i niezbadany jest Bóg, który jest jej przedmiotem.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Jan Łach

IDEA BOGA W KSIĘGACH KRONIK

W komunikacie niniejszym zamierzamy przedstawić ideę Boga w księgach Kronik. Jest to zadanie trudne chociażby z tej racji, że we wszystkich księgach biblijnych zagadnienie to znajduje swoje miejsce. W każdej zresztą introdukcji, w której autorowie podają zręby doktryny poszczególnych ksiąg biblijnych na pierwszym miejscu omawia się naukę o Bogu. Fakt ten jednak dowodzi, że każda z ksiąg biblijnych zawiera coś specyficznego w tej materii. Idea ta jest zwykle jednym z zasadniczych celów księgi biblijnej.

Cel księgi biblijnej określić można w różny sposób: albo autor sam okazał swój zamiar przedstawienia jakiejś prawdy, albo wynika ona z treści dzieła, albo też celu księgi trzeba się domyślać ze sposobu mówienia, argumentowania itd. Autor mógł nawet celu tego wyraźnie nie pragnąć, ale miał go po prostu w podświadomości.

Gdy chodzi o autora, czy autorów ksiąg Kronik, to wydaje się, że ich cel ani nie został wyraźnie określony, ani nie wynika on jednoznacznie z treści ksiąg, ale trzeba się go domyślać na podstawie spo-

sebu mówienia, które suponuje taką, a nie inną świadomość ich autorów¹. Powyższe stwierdzenie nasuwa się po zapoznaniu z różnymi opiniami na ten temat. Są one bardzo zróżnicowane, często sprzeczne, czy zwalczające się. Dowodzi to, że uczeni wnoszą o założeniach, czy przekonaniach autorów Kronik zbyt pochopnie, w oparciu o racje często nawet subiektywne². Gdyby nawet osąd ten okazał się zbyt surowy, to jedno jest pewne, że zagadnienia celu ksiąg Kronik jeszcze dostatecznie nie rozwiązano³.

Podczas lektury ksiąg Kronik nasuwają się przede wszystkim takie pytania:

1. Dlaczego napisano to dzieło, skoro zawiera ono materiał już skąd inną znany?
2. Dlaczego podkreślono tak mocno rolę Dawida, jego syna Salomona, całej dynastii „dobrych królów” Judy?
3. Dlaczego tak bardzo wyeksponowano świątynię jerozolimską, i kult świątynny?
4. Dlaczego w relacjach historycznych pomijano niektóre fakty podawane w księgach Samuela i Królewskich, a dlaczego niektóre z nich uzupełniono szczegółami głównie przydającymi światła na zagadnienie kultu, ustosunkowania się do Boga?

Szukając odpowiedzi na powyższe kwestie, wraz z większością komentatorów zauważamy, że:

1. Istnieją wyraźne paralele między historią Dawida i Salomona oraz historią Mojżesza i Jozuego. Autorzy ksiąg Kronik nawiązywali do tego szczególnie faktu, że Mojżesz został odsunięty od możliwości zaprowadzenia narodu do Ziemi Obiecanej, a na jego miejsce postawił Bóg Jozuego. Odsunięcie od możliwości budowy świątyni Dawida przypomina Mojżesza, wybranie zaś do spełnienia owego zadania Salomona porównać można do wybrania i działalności Jozuego. O świadomym braniu pod uwagę tych faktów przekonać się można dzięki analizie szeregu tekstów przeprowadzonej przez H. G. M. Williamsona⁴.

¹ „There is no need therefore to deny that the Chronicler had a positive purpose of his own in writing, which will then have governed both his choice of literary genre and his selection and use of source materials” — tak H. G. M. Williamson, *The Accession of Salomon in the Books of Chronicles*, VT 26 (1976) 360.

² A. Noordtzijs, *Les intentions du Chroniste*, RB 49 (1940) 161—168; W. Rudolph, *Chronikbücher*, Handbuch zum Alten Testament 21, Tübingen 1955, VIII n.; D. N. Freedman, *The Chronicler's Purpose*, CBQ 23 (1961) 436q442; R. North, *Theology of the Chronicler*, JBL 82 (1963) 369—381; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, 721; P. R. Acroyd, *The Theology of the Chronicler*, Lexington Theologica Quarterly 8 (1973) 108—116; J. Goldingay, *The Chronicler as Theologian*, Biblical Theology Bulletin 5 (1975) 99—126.

³ Por. mój art. *Ustalenie celu ksiąg Kronik*, w: *Studia Warmińskie* 13 (1976).

⁴ H. G. M. Williamson, *The Accession of Salomon*, art. cyt., 350—361.

2. Autorzy ksiąg Kronik preferują pokolenie Judy, wskazując na jego pierwszeństwo (por. 1 Krn 2, 3; 5, 1—2) z tego powodu, że jest ono wierne Bogu. Państwo północne odpadło, a tym samym sprzeniewierzyło się Jahwe. Prawdziwym przeto ludem Bożym jest pokolenie Judy oraz ci, którzy się z nim łączą (zob. 2 Krn 11, 16—17; 30, 5—6; 30, 10—11; 34, 33; 35, 18).

3. Z materiałów zaczerpniętych z Sm i Krl w Krn wykorzystano to, co tyczy królowania Boga, a władca Judy jest jego reprezentantem na ziemi izraelskiej (por. 1 Krn 17, 14. 22).

4. Jerozolima jest miastem świętym Boga; w jej centrum stała świątynia zbudowana przez Salomona z materiałów przygotowanych przez wiernego Bogu Dawida (1 Krn 15, 1—16, 43; 17), a położenie akcentu na to, że Salomon jest budowniczym Domu Bożego dowodzi zarazem o największej jego mądrości (2 Krn 1. 12).

5. Od 1 Krn 10 do 2 Krn 9 znajduje się właściwie opis ustalenia się Bożego władania nad Izraelem (zob. 1 Krn 17, 14; 28, 5; 2 Krn 9, 8).

6. W 2 Krn 13, 4—12 zawiera się *resumé* poglądów na rządy Boga. Umieszczono tu słynny wywód Abiasza na ten temat, skierowany do Izraelitów. Jest znamienne, że wywód ten podany został tylko w księgach Kronik.

7. Pomimo niewierności królów Judy (tylko trzech jej władców postępowało śladami swoich znakomitych poprzedników, jak Jozafat, Ezechiasz i Jozjasz), nie zmieniają się założenia teokracji. Nawet czasy niewoli babilońskiej, będącej wynikiem odstępstwa Judy wraz z jej przywódcami duchowymi, nie zmieniają planów Bożych w tym względzie. Mimo niewierności Izraela Bóg będzie wierny swoim przyrzeczeniom (por. Ps 88), a niewola oczyści naród (2 Krn 36, 20—21).

8. Bóg okazuje wierność przyrzeczeniom także wtedy, gdy posługuje się Nabuchodonozorem, którego sam wzbudził (2 Krn 36, 17n.), czy Cyrusem, który zezwolił przebywającym w niewoli babilońskiej na powrót do ziemi ojców (2 Krn 36, 22—23). Do osiągnięcia swych celów, Bóg posługuje się także narodami sąsiadującymi z Izraelem⁵.

Aby osiągnąć nakreślone wyżej cele Kronikarz posłużył się specjalnym rodzajem literackim pisania historii, który nie odpowiada wymogom, jakie sobie stawiają współcześnie historycy. Jest to historia religijna, a celem jej jest przedstawienie dziejów teokracji. Realizacja tego zamierzenia jest przyczyną układania faktów w sposób specyficzny, chociaż nigdy ich tworzenia. Kronikarz jest bowiem wierny temu, co znajduje w źródłach⁶. Historia w ten sposób pisana ma na celu budowanie czytelnika, a sama otrzymuje nową interpre-

⁵ A. M. *Paralipomenes*, DBS VI, 1256n.

⁶ Art. cyt., j. w.

tację i bogactwo. Czasy przeszłe są obrazem dla doktryny, jaką autor, lub autorzy pragną przekazać⁷.

Przyznajemy rację uczonym, którzy dostrzegają podane wyżej zręby doktryny Kronik. Wydaje się wszakże, że autorzy ksiąg nas interesujących wnoszą o wiele bogatszy wachlarz zagadnień teologicznych, które odkryć możemy, jak się nam wydaje w sposób najbardziej adekwatny poprzez analizę:

1. relacja wydarzeń historycznych,
2. tekstów zawierających proroctwo Natana,
3. charakterystycznego połączenia imion Bożych *Jahwe i Elohim* z określeniem *bajit*.

1°. Wiadomo z ksiąg Samuela, że Dawid prowadzi wiele wojen. Według kronikarza jednak nie są to zwykłe wojny, ale wojny Jahwe (zob. 1 Krn 14, 14; 17, 8). Wojny te nie są prowadzone tylko z sąsiednimi narodami, ale z narodami świata, pogrążonymi w pogaństwie (zob. też Ez 5, 5n; 6, 8; 11, 16; 12, 15; 20, 23. 32; 22, 4. 15; 29, 12; 30, 23. 26; 36, 19. 24⁸). Hiram jest według relacji Krn wasalem Dawida i Salomona (zob. 1 Krn 14, 1nn.), a nie partnerem, którego traktuje się jako równego królom izraelskim. Jest tak z powodu Jahwe. On bowiem sprawił to, że tak Dawid jak i Salomon zostali władcami kraju. Hiram przeto musi im służyć. (Także wojna Asy z Jeroboamem (2 Krn 13), przeprowadzenie przezeń reformy religijnej, potem zwycięstwo nad Kuszytami mają uzasadnienie w tym, że Jahwe jest *naszym Bogiem* (2 Krn 14, 10) i nie daje się nikomu zwyciężyć. Tak też było z Dawidem, który walczył z Filistynami (1 Krn 14, 17).

Cyrus, król perski jest według Krn wybrańcem Boga, w przeciwieństwie do ostatnich dynastów z linii Dawida na tronie jerozolimskim. To Jahwe dał Cyrusowi wszystkie kraje ziemi i z Jego woli stało się to, że władca perski dał zezwolenie na powrót z kraju obcego do Ojczyzny oraz na odbudowę świątyni w mieście Dawidowym. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że szczegóły związane z Cyrusem podano w ostatnich wersetach Krn, tak że opis ten koronuje niejako całe dzieło. Wydaje się, że w nim w sposób najbardziej przekonujący została zaakceptowana idea panowania Jahwe już nie tylko nad Izraelem, ale całym światem. Z tego też powodu Kronikarz interesuje się historią świata rozpoczynającą się od Adama,

⁷ Tamże, kol. 1259. Taki sposób pisania historii nie jest oczywiście tylko domeną Kronikarza. Zachodzi on w różnych księgach biblijnych, zwłaszcza w przekładach. Szczególnie charakteryzują się nim księgi apokryficzne i teksty qumrańskie. Por. G. Vermes, *A propos des commentaires bibliques decouvertes a Qumran*, RHPH 35 (1955) 95—103. Jest to po prostu midrasz historyczny. Nazwa widrasz zachodzi także w 2 Krn 24, 27:

⁸ Por. W. Zimmerli, *Ezechiel*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1960, XVI/1, 133.

a kończąca się na Cyrusie; historią, której punktem szczytowym są dzieje Dawida i Salomona. Historia ta została zbudowana w oparciu o istniejące już opisy, szczególnie ksiąg Samuela i Królewskich, poprzedzone skrótem w formie genealogii stanowiących niewątpliwie swoisty rodzaj pisania dziejów. Zostały one uzupełnione w sposób znaczny przez podkreślenie związku społeczności izraelskiej i jej historii z historią ogólną. Charakterystyczna analogia, jaka nasuwa się z porównania genealogii zawartych w pierwszych rozdziałach Krn z genealogią podaną przez Łukasza (Łk 3, 23—38) *od Jezusa do Adama, który był Boży*, rzutuje na ogólną tendencję autora, czy autorów ksiąg Kronik. Jak Łukasz, dowodzący istnienia łączności Boga z ludzkością, tak Kronikarz wskazuje na to, że Bóg jest w środku stworzenia i ono bez Boga obejść się nie może⁹.

2°. Wiele światła na to zagadnienie dostarcza też porównanie istotnego naszym zdaniem tekstu 1 Krn 17 z 2 Sm 7, zawierającego słynne proroctwo Natana dotyczące przyszłości dynastii Dawida. Na pierwszy rzut oka obie relacje wydają się identyczne. Tymczasem bardzo małe zmiany wprowadzone przez Kronikarza w materiale przekazanym przez autora 2 Sm 7 zasadniczo zmieniają punkt widzenia jego interpretacji. W 2 Sm 7, 2 czytamy o *arce Bożej* (*'arôn 'Elohim*), a w 1 Krn 17, 1 zmieniono na *arkę przymierza Jahwe* (*'arôn berit Jahwe*). Podczas, gdy pierwsze określenie ma na celu wskazanie na obecność Boga w narodzie, Boga zasiadającego na tronie (arka — tron¹⁰), to drugie mieści w sobie obok powyższego jeszcze to, że Jahwe stoi na czele narodu, że staje za niego do walki. Jahwe jest przywódcą Izraela¹¹. Wynika stąd, iż Kronikarz zawarł w zastosowanym przez siebie określeniu przekonanie, że tylko Jahwe jest prawdziwym władcą narodu izraelskiego, że On właśnie spełnia rolę przewodzącego narodowi.

Drugą charakterystyczną zmianę w tekście proroctwa Natana wprowadza Kronikarz w w. 11, będącym odpowiednikiem 2 Sm 7, 13. Autor 2 Sm mówi, że Jahwe umocni królestwo Dawidowe (*mamlaktô — królestwo twoje*), natomiast Kronikarz mówi wprawdzie o królestwie, ale z kontekstu wynika (w. 14), że chodzi o królestwo Boże (*b'ebēti ūb^emalkūti — w domu moim i moim królestwie*). Królestwo Boga nie może się tylko ograniczyć do samego Izraela.

Tak pojęte królestwo, królestwo Boże nie jest oczywiście czymś całkiem nowym, albowiem tak je zaczęto pojmować już w czasach

⁹ Tego rodzaju stwierdzenia znane są u współczesnych egzegetów. Por. M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, Cambridge 1969, 75; J. Goldingay, *The Chronicler*, art. cyt., 101.

¹⁰ Por. Zobel, *'Arôn*, w: ThWAT I, 397; nie godzi się jednak na to stanowisko G. v. Rad, *Zelt und Lade*, Theologische Bücherai 8, 1961, 109—129, zwł. 118.

¹¹ Por. Zobel, *art. cyt.*, j. w. kol. 400 oraz O. Eissfeldt, *Lade und Gesetztafel*, ThZ 16 (1960) 281—284.

przed niewolą babilońską. Przyczynił się do tego szczególnie Izajasz I, który we władcy z linii Dawidowej widział człowieka całkowicie uzależnionego od Jahwe. Bóg bezpośrednio wpływał na pomażanca, jakim był każdorazowy król izraelski (Iz 7, 14; 9, 5n; 11, 1nn.). Również w przyszłości wielkie królestwo Dawidowe ma się realizować według odwiecznych planów Bożych¹². Na ten temat wypowiedział się jeszcze bardziej zdecydowany Jeremiasz, który będąc świadkiem upadku państwa południowego, wyrażał nadzieję o jego powstaniu na kształt królestwa Dawidowego, w którym jednak panować będzie sprawiedliwość dzięki specjalnej interwencji Jahwe (Jr 23, 6; zob. też 30, 21)¹³. Tę myśl podejmie także Ezechiel, spodziewający się króla podobnego do Dawida, który też ma być gwarantem sprawiedliwości, szczególnie społecznej (34, 20nn) i jedności (37, 20nn)¹⁴. Największy wpływ na powstanie pojęcia „królestwo Boże” mają założenia teologiczne Deutero-Izajasza. To właśnie Izajasz II zapowiada, że nastąpią czasy nowego Dawida, który stanie się przywódcą narodów i który zrealizuje zbawcze plany Boga. Właśnie w tych zbawczych planach Boga upatruje on gwarancję istnienia powszechnego królestwa Dawidowego¹⁵.

Jeśli jednak w cytowanych wypowiedziach proroków mamy jeszcze ślady nadziei o zaistnieniu ziemskiej rzeczywistości takiej, jaka miała miejsce w okresie przed niewolą, szczególnie zaś w czasach Dawida, to w 1 Krn 17, autor przytaczający słynną wypowiedź Natana zdaje się już o tym nie być przekonany. Raczej we wprowadzonym przez siebie sformułowaniu 17, 14: *umocnię go w moim domu i moim królestwie* daje on wyraz przeświadczeniu, że tylko Bóg jest królem, a rządy nad narodami sprawuje jego delegat¹⁶. Tę samą myśl autor dzieła wyraził także w innym sformułowaniu, dotyczącym następcy Dawida — Salomona. W 1 Krn 28, 5 czytamy: *Spośród synów moich (tj. Dawida) wybrał (Bóg) Salomona, ... aby zasiadł na tronie królestwa Jahwe*. Jeszcze wyraźniej myśl tę zawarł w wypowiedzi, zawierającej błogosławieństwo Dawida: *Twoja jest, o Jahwe, wielkość, moc, slawa, majestat i chwała, bo wszystkim, co jest na niebie i co jest na ziemi, jest Twoje; Twoje jest, o Jahwe, królestwo i Ty wznosisz głowę nad wszystkim* (1 Krn 29, 11). Kronikarz przedstawił również tę prawdę w wypowiedzi, jaką Abijas, król judzki, kieruje do Jeroboama (2 Krn 13, 8). Nic też dziwnego, że w tym

¹² Por. K. Seybold, *Die davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen 1972, 93nn.; 171.

¹³ Tamże, 151n.; zob. też L. R. Stachowiak, *Księga Jeremiasza Proroka*, Pismo święte Starego Testamentu pod red. ks. Stanisława Łacha, Poznań, 1967.

¹⁴ K. Seybold, *dz. cyt.*, 151n.

¹⁵ Tamże, 161n.

¹⁶ J. M. Myers, *I Chronicles, translated with an Introduction and Notes*, Anchor Bible, Garden City 1965, LXXXIn.

myślowym kontekście Cyrusa — króla perskiego, stawia się w tej samej linii, w której umieszczono Dawida i Salomona. Bóg jest władcą świata i dlatego On działa poprzez Cyrusa (2 Krn 36 : 23). Okazuje się, że taką teologię królestwa zawierają także liczne Psalmy, które w większości powstały lub uzyskały dzisiejszą formę właśnie po niewoli¹⁷.

Z proroctwa Natana, według relacji Kronikarza, wynika także, że jego przedmiotem zasadniczym nie jest dynastia Dawidowa, lecz budowa świątyni przez Salomona. Jednoznaczność w tym względzie 1 Krn 17, 4b potwierdzają teksty 1 Krn 22, 8—10 i 28, 3—6. Nawet Dawid został wybrany na króla po to, aby przygotował materiały na budowę (por. 2 Krn 6, 1nn.; zob. też 1 Krn 8, 14nn.). Powodów takiego stanowiska Kronikarza szukać trzeba właśnie w koncepcji Boga jako Pana wszystkich narodów; Pana, który wybrał sobie za stolicę swą jerozolimską świątynię, zbudowaną na górze Syjon (por. Ps 2, 6), w miejscu, gdzie kiedyś Abraham składał w ofierze własnego syna (2 Krn 3, 1; por. Rdz 22, 2).

3°. Celem uzyskania pełniejszego obrazu omawianego zagadnienia zwrócimy jeszcze uwagę na stosowanie przez Kronikarza imion Bożych. Imię Jahwe zachodzi w 1 Krn ok. 140 razy, a w 2 Krn ok. 300 razy. Imię Elohim użyto w 1 Krn 77 razy a w 2 Krn 156 razy. Kilkanaście razy autorzy połączyli te imiona (Jahwe-Elohim): w 1 Krn 8 razy, w 2 Krn 6 razy. Imiona te stosowane są zamiennie, bez przypisywania im szczególnego znaczenia. Dowodzi tego fakt, że materiał wykorzystany z Ksiąg Samuela i Królewskich, w którym imiona te zachodzą, przepisywano bądź ściśle, bądź zmieniono imię Jahwe na Elohim, lub Elohim na Jahwe. Imię Jahwe i Elohim występuje bardzo często w połączeniu z wyrazem *bajit* — dom. W 1 Krn połączenie to zachodzi 14 razy, zaś w 2 Krn aż 67 razy. *Bajit Jahwe*, lub *bajit Elohim* to oczywiście świątynia jerozolimska, o której czytamy w związku z przygotowaniem do budowy, a potem samą budową, jak również w związku z opisami kultu świątynnego, szczególnie w związku z kapłanami i lewitami pełniącymi służbę w świątyni. Wielka ilość tekstów, w których użyto określenia *dom Jahwe* lub *dom Elohim* dowodzi, że autorzy Krn byli przekonani o przebywaniu Boga w świątyni. Wyraźnie zresztą zaznaczono, że Imię Jahwe przebywa właśnie w świątyni (por. 1 Krn 22, 7. 8. 10; 29, 16; 2 Krn 1, 18; 2, 3; 6, 5. 7. 8).

Porównaliśmy użycie określenia *dom Jahwe* i *dom Elohim* stosowanego przez Kronikarza z tekstami zachodzącymi w innych księgach

¹⁷ Zob. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, 371. Zagadnienie to jest złożone i znaczy przedmiotu nie wypowiadają się na ten temat ani pochoinnie, ani jednomyślnie. Zob. też. H. J. Kraus, *Psalmen I*, Berlin⁴ 1972, LXInn. Wydaje się wszakże, że przynajmniej pewna część psalmów powstała bądź w czasie, bądź po niewoli babilońskiej.

biblijnych St. Testamentu i stwierdziliśmy, że tylko 2 razy użyto tego zwrotu w Rdz (28, 17, 22), wtedy mianowicie, gdy autor opisywał spotkanie Boga (aniola) z Jakubem, 2 razy w Wj (23, 19; 34, 26), gdy mówił o ofierze z pierwocin, jeden raz w Pwt (23, 19), gdy podawał przepisy odnoszące się do rzeczy nieczystych. Stwierdziliśmy także że kilka razy wyrażenia *bet Jahwe* lub *bet Elohim* użył także autor księgi Ezechiela (por. 8, 16; 10, 19; 11, 1; 44, 5) i w każdym wypadku miał na względzie świątynię jerozolimską¹⁸. Większą ilość tekstów, w których zastosowano powyższe wyrażenia znajdujemy w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza (*bet Jahwe* — 6 razy, *bet Elohim* — 16 razy), oraz w księgach Królewskich (58 razy)¹⁹.

Jak z powyższych zestawień wynika, księgi Kronik są pod tym względem wyjątkowe. W związku z tym rodzi się pytanie, dlaczego ich autorzy podkreślili tyle razy prawdę o domu Bożym? Otóż wiadomo, że okres po niewoli babilońskiej charakteryzuje się przede wszystkim tym, że w wierze ówczesnych mieszkańców ośrodka jerozolimskiego panowało przekonanie, że największą rolę spełnia świątynia, która jest mieszkaniem Boga. Utraciwszy swą niezależność polityczną Żydzi skupiają swoje zainteresowania wokół spraw wiary w Jahwe, jego przebywania w pośrodku swojego ludu. Dowodzą tego liczne teksty nie tylko ksiąg Kronik, ale także znaczna część Psalmów, które powstały w tym okresie²⁰ oraz księga prorocत्व Joela, powstała w pierwszej połowie IV wieku przed Chr.²¹ Właśnie w niej czytamy, że stolicą Jahwe jest Syjon, że z tego miejsca rządzi Bóg nie tylko narodem izraelskim, ale całym światem (4, 16), że Jerozolima jest świętością (4, 17), zaś świątynia stojąca na Syjonie — ośrodkiem prawdziwego kultu (2, 1. 15)²². Jahwe będzie sędził narody, albowiem tylko On ma prawo je sądzić²³. W tym kontekście myślowym stoją wypowiedzi zawarte w Iz 65 oraz w Deutero-Zachariaszu (9—14)²⁴.

¹⁸ Zob. na ten temat W. Zimmerli, *Ezechiel*, dz. cyt.

¹⁹ R. North, *Reges*. Introductiones speciales in Veteris Testamenti libros, Roma 1971, 69—75.

²⁰ Zob. G. Fohrer, *Geschichte*, dz. cyt., 371.

²¹ J. Drozd, *Księga Joela*, Wstęp, przekład, komentarz. Pismo święte Starego Testamentu pod red. ks. Stanisława Łacha, Poznań 1968, 126.

²² Tamże, 137.

²³ J. Bourke, *Le jour de Yahvé dans Joël*, RB 66 (1959) 5—31, 191—212; H. P. Müller, *Prophetie und Apokalyptik bei Joel*, Theologia viatorum 10 (1965—66) 231—252.

²⁴ W związku z poruszonym tematem por. art.: D. Petersen, *Zerubabel and Jerusalem Temple Reconstruction*, CBQ 36 (1974) 366—372; J. Homerski, *Księga Zachariasza*, wstęp—przekład—komentarz, Pismo święte Starego Testamentu pod red. ks. Stanisława Łacha, Poznań 1968, 266—268, 297; K. Ellinger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, II. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, ATD 25, Göttingen⁶ 1967, 177—187.

Na koniec warto przytoczyć w streszczeniu to, co znajdujemy w 1 Krn 29. Czytamy tu o Salomonie, który ma strzec przykazań i poleceń Jahwe, a jego obowiązkiem życiowym jest budowa świątyni dla Boga. Potem jest mowa o uczcie, która się odbywa przed Jahwe. Symbolizuje ona ścisłą z Nim łączność. To Jahwe — król urzędująca ucztę. Jeszcze dalej czytamy o namaszczeniu Salomona i to w imieniu Jahwe i wreszcie o tym, że Salomon zasiadł na tronie ale ów tron jest Bożą własnością. Wszystkie przytoczone wyżej uwagi kierują się do jednego stwierdzenia: Jahwe jest władcą, On pozwala na zasiadanie królom na tronie w Jerozolimie, bo On jest panem wszystkich narodów.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, wynikają następujące wnioski:

1. Głównym zamierzeniem autorów ksiąg Kronik było pouczenie o nieustannych rządach Boga w świecie. Realizują się one w historii ludzkości od jej początków. Izrael spełnia rolę wiodącą w uświadamianiu świata tej prawdy.

2. Jerozolima, wraz ze świątynią stojącą na Syjonie, jest stolicą Bożego Królestwa. Każdorazowy zaś król władający w Jerozolimie w czasach trwania dynastii Dawidowej rządził w imieniu Boga. Tron królewski nie jest własnością króla, ale tronem Boga.

3. Bóg rządzi światem nagradzając za dobro, karząc zło, wymierzając sprawiedliwość. Jemu oddawać należy nieustannie chwałę poprzez kult wykonywany w jerozolimskiej świątyni.

4. Istnieje wyraźny związek między treścią teologiczną idei Boga w księgach Kronik i tekstami nowotestamentalnymi zawierającymi naukę o Królestwie Bożym, szczególnie z tekstami zawartymi w Ewangelii św. Mateusza²⁵.

Warszawa

KS. JAN ŁACH

²⁵ Zob. obok różnych introdukcji również L. Sabourin, *Vangelo secondo san Mateo*, Marino 1975.

Ks. Stanisław Łach

TEOCENTRYCZNY CHARAKTER PSALMÓW

Jak wiadomo w Biblii hebrajskiej — księga Psalmów nosi tytuł sefer t^ehillim, tj. księgi pochwał (dom Boga). Jest też wiadomo, że uczeni omawiający tytuł księgi Psalmów powszechnie mówią o jego nieadekwatności, gdyż rzekomo ma obejmować jedynie hymny opiewające Boga i Jego przymioty oraz Jego dzieła,¹ czy też Jego stolicę Syjon,² albo Jego królewską godność.³ Ostatnio tacy uczeni jak B. E. Murphy,⁴ C. Barth,⁵ A. Deissler,⁶ L. Krinetzki⁷ i inni, idąc

¹ H. Gunkel zajął się hymnami najpierw w specjalnym artykule pt. *Formen und Hymnen*. Theologische Rundschau 29 (1917) 265—304, a potem omówił je na samym początku w swoim monumentalnym dziele, *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen 1933.² 1966, 32—94. Podał on strukturę hymnów, ale nie podał historii tworzenia się tej struktury, zaznaczając jedynie brak jednolitości w tej strukturze. Przed Gunkelalem były różne wysiłki uczonych w podziale hymnów. I tak E. Balla usiłował wyróżnić hymny indywidualne, zaczynające się od cohortativus pierwszej osoby liczby pojedynczej i hymny społeczności (Das Ich der Psalmen FRLANT, Göttingen 1912, 34nn) jednak ów podział nie przyjął się, gdyż w osnowie obie te grupy hymnów nie różniły się między sobą. Również nie przyjął się podział hymnów proponowany przez W. Staerka (Lyrik/SATA)² Göttingen 1920, 6n) na dwie wielkie grupy: na hymny kultowe lub chóralne oraz hymny dewocyjne czyli ody. Do pierwszej grupy należały hymny procesyjne (100, 95, 24, 48, 87), hymny świąteczne i zwycięzców (481, 114, 149, 68), hymny liturgiczne (33, 46, 48, 75, 93, 96, 97, 98, 99, 113, 115, 117, 134, 135, 136, 147, 143, 150) oraz hymny paraliturgiczne podczas różnych zebrań (Ps 34, 111, 112, 145, 146 por. 1 Sm 2, 1—10). Zaś do drugiej grupy należałyby hymny kosmiczne (3, 19A, 29, 104) i hymny indywidualne (103, 139). Inaczej jeszcze podzielił hymny R. Kittel (Die Psalmen 5—6 Leipzig 1929, XXXV, a mianowicie na hymny świąteczne i zwycięzców (33, 81, 99, 114), procesyjne (15, 24, 48, 95) i hymny eschatologiczne (46, 47, 96, 98). Słusznie Gunkel odrzucił te wszystkie podziały hymnów, gdyż nie miały one uzasadnienia w samych hymnach, opierając się niekiedy na samej jedynie aluzji. Również bardzo odbiegają od siebie podziały hymnów tych uczonych, którzy biorą za podstawę podziału ich różną treść. Wyróżniają *and Hebrew Hymns of Praise*, New York 1934, 19nn). E. J. Leslie, *The Psalms* New York Nashville 1949, 11—12; A. Deissler, *Das Lobpreisende* oni 4—5 a nawet 14 grup hymnicznych (por. Ch. G. Cumming, *The Assyrian Gottesvolk in den Psalmen*, w *Sentire Ecclesiam*, Fs H. Rahner, Freiburg-Wien-Basel 1961, 17—49).

² Zob. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 42, 50, 80—82 nazywa je Zionslieder i zalicza Ps 46, 48, 76, 84, 87. Późniejsi uczeni zaliczają do tej grupy psalmów także Ps 122 zob. mój artykuł: *Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie*, *Studia Warmińskie* 12 (1975) 395—405.

³ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt. 94—110 zalicza tu hymny zaczynające się od słów — Jahwe jest królem — jak Ps 93, 97—99 i Ps 47; 96; 100 nn. Zob. moje studium, pt. *Psalmy o królowaniu Jahwe*, w: *Królestwo Boże w Piśmie św. Obietnica i Wypełnienie*, Lublin 1976.

⁴ A. *New Classification of Literary Form in the Psalms*, CBQ 21 (1959) 83—87.

⁵ *Einführung in die Psalmen*, Neukirchen 1961. 21. 25. 26.

⁶ *Die Psalmen*, Düsseldorf 1963, 1. 15.

⁷ *Israels Gebet im Alten Testament*, Aschaffenburg 1965, 9—10.

za Cl. Westermannem⁸ usiłują utożsamiać psalmy dziękczynne z hymnami, to też konsekwentnie tytuł *sefer tēhillim* odnoszą także i do Psalmów dziękczynnych zarówno jednostki⁹ jak i całego narodu.¹⁰ Abstrahując tu od zajmowania własnego stanowiska w tym względzie, należy przyjąć za pewne, iż i psalmy dziękczynne razem z hymnami wielbią faktycznie Boga, który w nich stanowi główny ośrodek zainteresowania psalmistów. Nie ma też wątpliwości, że również i psalmy ufności zarówno jednostek¹¹ jak i narodu¹² dają naczelną rolę Bogu, który zwracającym się doń w modlitwie przychodzi z pomocą. Toteż słusznie uczeni mówią o pokrewieństwie psalmów dziękczynnych z psalmami ufności.¹³ Szczególnie podobne jest zakończenie obu tych rodzajów Psalmów. W Psalmach ufnościowych modlący się wyraża nadzieję, że Bóg go wysłucha, zaś w psalmach dziękczynnych mieści się wyznanie, iż modlitwa dziękującego została wysłuchana. A jeśli tak, to nie może być wątpliwości, iż w tych wszystkich rodzajach Psalmów Bóg stanowi ich główny ośrodek czyli, że

⁸ *Das Loben Gottes in den Psalmen*. Göttingen 1954,⁴ 1968: *Psalmen*, art.: *Der Psalter*,² Stuttgart 1967.

⁹ H. Gunkel bronił od początku istnienia osobnego gatunku psalmów dziękczynnych jednostki i pozostał wierny zawsze tej swej opinii. Zob. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen 1904,⁴ 1917; i zaliczał on do tego gatunku Ps 22, 23—32 (str. 46), 103 (str. 146) i Jon 240 n. Potem zajął się systematycznie psalmami dziękczynnymi w art. *Danklieder im Psalter*, *Zeitschrift für Missionsskunde und Religionswissenschaft* 34 (1919) 177—184, 211—228 i w *Einleitung in die Psalmen* dz. cyt. 265—292. Ostatnio bronią za Gunklem tej odrębności psalmów dziękczynnych od hymnów tacy uczeni jak: F. Mand, *Die Eigenständigkeit der Danklieder im Psalter als Bekenntnislieder*, *ZAW* 70 (1958) 185—1999; E. Lipiński — *Les Psaumes d'action de graces individuell* *REL* 53 (167) 348—366; F. Crüsemann, *Studien zur Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*, *WMANT Neukirchen Vluyn* 1969, 120—264. Zob. też mój art.: *Psalmy dziękczynne*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prymasa Wyszyńskiego, Lublin 1975, 85—97.

¹⁰ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 315—323 uważa psalmy dziękczynne Izraela za rodzaj formalnie niezależny i zalicza tu Ps 66, 8—12; 67, 124, 129 i Iz 25, 9; 2 Mch 15, 34 Jdt 13, 14. 17. Przy omawianiu hymnów zaliczył do Psalmów dziękczynnych Ps 65, 2—9 i 75 a także 32 i 64.

¹¹ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 172: zalicza do psalmów ufnościowych jednostki 4, 11, 16, 23, 27, 1—6, 62, 131. Podobnie czyni A. Weiser (*Die Psalmen* (ATD) Göttingen 1963, 52. L. Sabourin (*The Psalms I—II*) New York 1969 1, 244 zalicza tu jeszcze Ps 3 i 121. Zob. W. Ziemba, *Wyznania ufności w lamentacjach indywidualnych Psalterza* (rozprawa doktorska) Lublin 1974, 15 nn. Tenże — *Problematyka wyznań ufnościowych w lamentacjach indywidualnych Psalterza*, art. *Studia Warmińskie* 12 (1975) 361—386. Wielu uczonych przeczy istnienia takiego gatunku w Psalterzu jak np. H. Birkenland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmen literatur*, Oslo 1933 zob. E. Lipiński, *Les Psaumes*, DBS 1973 68.

¹² H. Gunkel nie wymienia jako osobnego gatunku psalmów ufnościowych. Czynią to inni np. H. J. Kraus, *Die Psalmen*, dz. cyt., LII.

¹³ E. Lipiński. *Les Psaumes*, art. cyt., 30.

posiadają one teocentryczny charakter. Może zatem jedynie być problem, czy także w pozostałych rodzajach Psalmów, jakimi są psalmy królewskie (1) czy psalmy lamentacyjne zarówno jednostki jak i całego Izraela (2) oraz psalmy dydaktyczne (3) mają i one również Boga a nie człowieka za swoje centrum.

1. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że nie Bóg, ale król jest centrum psalmów królewskich.¹⁴ Trzeba jednak pamiętać, że król w tych utworach nie jest przedmiotem sam, jako taki, ale jako funkcjonariusz Boga, mający specjalną misję do spełnienia. E. Lipiński¹⁵ wyróżnia w królewskich psalmach biblijnych trzy grupy z których jedna zawiera wypowiedzi samych królów o sobie (Ps 2; 18, 32—51) inne zawierają wypowiedzi psalmistów zwrócone do Jahwe w sprawie królów (Ps 20; 21, 2—7; 61, 7—8; 72, 1—17a; 84, 9—10; 89, 2—5. 20—38 i 132) a jeszcze inne mieszczą wypowiedzi psalmistów zwrócone do królów (np. Ps 45, 110).

Otóż we wszystkich tych trzech grupach psalmów królewskich pierwsze miejsce zajmuje sam Bóg. I tak najbardziej przekonującym przykładem, iż Bóg zajmuje miejsce naczelne w wypowiedziach samego króla o sobie może być Ps 2, gdzie król być może podczas ceremonii swej koronacji¹⁶ już w pierwszej strofie (1—3) utożsamia bunt narodów przeciw sobie z buntem narodów przeciw Bogu (por. w. 2). W następnej strofie (4—6) Bóg zajmuje nadal niemal wyłączne miejsce. On to ukarze buntowników przeciw królowi, jakiego ustanowił na Syjonie. W strofie (7—9) występuje wprawdzie król, ale wyraźnie stwierdza, że jego zadaniem jest ogłaszać swemu ludowi zarządzenia Boże, gdyż jest on Jego „synem”. Odeń otrzymał w dziedzictwo narody i wszystkie krańce ziemi w posiadanie. On sam, Jahwe jest tym, który z taką łatwością pokonuje wszystkich nieprzyjaciół króla, jak garncarz tłucze naczynia gliniane, które ulepił. Wreszcie w strofie ostatniej (10—12) mieści się pouczenie królów zbuntowanych, którego treścią jest posłuszeństwo Bogu. Można tedy Ps 2 uznać za hymn na część Jahwe, który moc swoją ujawnia przez swego pomaźna, króla na Syjonie.

Tak samo Bóg jest centrum innego psalmu królewskiego, a mianowicie Ps 18, który jest wielkim poematem dziękczynnym,¹⁷ gdzie król (por. w. 44) po opisie swego wybawienia przez Boga (5—31)

¹⁴ E. Lipiński, *Les Psaumes*, art. cyt., 94: pisze słusznie, że psalmy królewskie nie tworzą właściwego gatunku literackiego. Twórca jednak wyróżnia gatunki w Psalterzu, H. Gunkel ze względu na podobną treść tych Psalmów wyróżniał gatunek psalmów królewskich i najpierw zajął się nimi w art. *Die Königpsalmen*, w: *Preussische Jahrbücher* 58 (1914) 42—63, a potem w *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 140—171.

¹⁵ *Les Psaumes*, art. cyt., 96—102.

¹⁶ William H. Bronwlee, *Psalms 1—2 as a Coronation Liturgy*, Bb 52 (1971).

¹⁷ Por. F. M. Cross i D. W. Freedman, *A. royal Song of Thanksgiving*, JBL 72 (1953) 16 nn.

przedstawia swe uzbrojenie (32—37), swoje zwycięstwa (38—43) oraz swe rządy po odniesionym zwycięstwie (44—46). Wydaje się, że Ps 18 stanowił modlitwę dziękczynną Dawida¹⁸ po odniesionych zwycięstwach nad licznymi swoimi wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Był też modlitwą jego następców, władających na Syjonie, a zwłaszcza był modlitwą Mesjasza, króla wszystkich narodów.

Nie mniej wyraźnie centralna pozycja Jahwe ujawnia się i w tych psalmach królewskich, w których psalmiści zwracają się do Jahwe w sprawach dotyczących ich królów. I tak w Ps 20 modlą się kapłani za króla, aby ich Bóg wysłuchał ze względu na poboczność ich króla i pomógł spełnić królowi jego wszystkie plany (2—5). Modli się też i wojsko królewskie (w. 6) o zwycięstwo dla swego władcy. Kończy się ta modlitwa wyznaniem modlących się, że tylko od Boga zależy pomyślność ich króla.¹⁹

W Ps 21 natomiast mieści się podziękowanie za otrzymane zwycięstwo, o które była prośba w Ps 20²⁰ (1—8) i prośba o dalsze łaski dla króla (9—14). Niektórzy uczeni, jak H. J. Kraus²¹ sądzą, że w w. 9—13 mieszczą się słowa wyroczeni zwróconej do króla, jednak raczej należy za L. Sabourinem²² uznać je za słowa modlitwy skierowanej do Jahwe. Mają za tym przemawiać następujące argumenty: 1) zwrócenie się do Jahwe, jako do wojownika, w w. 9 harmonizuje z tradycją biblijną, która Jahwe przedstawia, jako męża wojny (por. Wj 15, 3). 2) wspomnienie zaś pieca ognistego w w. 10, do którego mają być wtrąceni po przegranej bitwie nieprzyjaciele króla przywodzi na myśl teofanię synajską z towarzyszącymi jej zjawiskami ognia (por. Pwt 4, 12),²³ czy wreszcie eschatologiczny dzień sądu (por. Am 1, 4—14; 2, 2—5; Mal 3, 2; 4, 1) i opisany w w. 9—13 będący słowami modlitwy zwróconej do Jahwe, harmonizuje z początkowymi w w. 2—8, gdyż wówczas w całym Ps 21 byłaby tożsamość przedmiotu, a mianowicie Jahwe. W pierwszej części byłoby kierowane doń podziękowanie, zaś w części drugiej prośba.

W Ps 61, trudnym do określenia jego gatunku, mieszczą się słowa modlitwy króla, względnie kogoś za króla²³ skierowane do Jahwe:

¹⁸ Za Dawidowym pochodzeniem Ps 18 (= 2 Sam 22) opowiadają się tacy uczeni jak: O. Eissfeldt, *Erläuterung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, ³ 610; N. H. Riderbos, *Die Psalmen*, Berlin 1972.

¹⁹ Por. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino 1955, 548 por. Riderbos, dz. cyt., 179.

²⁰ Por. M. Dahood, *The Psalms*, New York 1969, ad locum.

²¹ *Psalmen*, Neukirchen ³ 1965, 160.

²² *The Psalms*, New York 1969, 2, 228.

²³ A. F. Kirpatrick, *The Book of the Psalms I—III*, Cambridge 1892—1903 (przedruk 1957), 1 ad locum uważa Ps 61 za modlitwę Dawida, zaś J. Calès, *Le livre des Psalmes*, t. 2, Paris 1936, 2, 588 za modlitwę lewity przebywającego z dala od kraju i świątyni, zaś Birkenland (dz. cyt. 170) za psalm królewski napisany na polu walki, a H. Gunkel za lamentację jednostki, do której z czasem dodano modlitwę za króla,

Przedłuż dni króla, Niech lata jego trwają z pokolenia w pokolenia. Niech zasiada wiecznie przed Bogiem, Niech go strzeże łaskawość i wierność (7—8).

Cały Ps 72, 1—17 ma formę modlitwy za króla, aby mu Bóg użył swej sprawiedliwości, ażeby mógł rządzić sprawiedliwie ubogimi i uciemiężonymi (2—5) i aby te rządy sprawiedliwie rozszerzył nad całą ziemią (6—8) oraz aby panował wszędzie i nad wszystkimi (9—14), przynosząc wszystkim pomyślność (15—17). Jest możliwe, że ów psalm był modlitwą recytowaną przez lud podczas obejmowania władzy przez nowego władcę, a nawet podczas każdej rocznicy rządzących królów. W modlitwie tej za króla wyrażała się tęsknota za idealnym władcą, który by ludowi swemu przyniósł pełnię bożych dobrodziejstw. Miał zaś tę tęsknotę zrealizować oczekiwany Mesjasz.²⁴

W Ps 84, będącym hymnem na cześć Syjonu,²⁵ gdzie mieszczą się przybytki Boga, w którym mieszkać jest rozkoszą i dla mieszkańców i dla przebywających tu pielgrzymów, mieści się w w. 9—10 modlitwa do Jahwe za królem: *Jahwe, Boże zastępów, usłysz modlitwę moją, Nakłoń ucha, Boże Jakuba.*

W Ps 89, będącym utworem złożonym z hymnu (1—19), z poetyckiego przedstawienia prorocstwa Natana (20—38) i z lamentacji nad obecnym położeniem dynastii Dawida (39—52) mieści się opiewanie łaskawości Jahwe, jaką okazał Dawidowi i jego następcom przez obietnicę daną im przez Natana o wiecznym panowaniu tej dynastii (2—5) a potem przez przytoczenie słów Bożej obietnicy (20—38).

Także w Ps 132 mieści się modlitwa do Jahwe za królem²⁶ przez wzgląd na gorliwość Dawida (1—10) i przez wzgląd na przysięgę Bożą złożoną Dawidowi (11—18).

Jak widać ze wszystkich tych modlitw zanoszonych do Boga — jest Jahwe główną osobą, której król izraelski wszystko zawdzięcza. Nawet i w tych psalmach królewskich, jak Ps 45,²⁷ czy 110, w których mieszczą się wypowiedzi psalmistów skierowane wprost do króla a nie do Boga, Bóg zajmuje w nich centralne miejsce.

W Ps 45 opiewającym piękno i dobroć króla zaślubiającego jakąś zagraniczną księżniczkę przymioty króla są tu przedstawione jako dary Boże. Oto odnośne wiersze w tym względzie: *Najpiękniejszy jesteś wśród ludzi, Rozlany jest wdzięk na wargach Twoich, Albowiem Bóg pobłogosławił cię na wieki.* (w. 3) czy; *Miłujesz sprawiedliwość,*

a wreszcie G. Castellino (dz. cyt., 173) za modlitwę za króla wodza wojsk izraelskich.

²⁴ Por. mój art.: Ps 72, *Przymioty króla mesjańskiego, w pracy zbiorowej*, pt. *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, Lublin 1974, 211—225.

²⁵ Por. mój art. *Próba nowej interpretacji Hymnów o Syjonie*, w: *Studia Warmińskie* 12 (1975) 295—405.

²⁶ Zob. mój art., Ps 132, *Mesjasz królem na Syjonie*, w: *Materiały pomocnicze*, Lublin 1975, 47—61.

²⁷ Zob. mój art. Ps 45, *Zaślubiny Króla-Mesjasza z Izraelem*, w: *Mesjasz*, dz. cyt., 193—210.

a nienawidzisz niesprawiedliwości. Dlatego Bóg, Bóg Twój namaścił ciebie, olejkami radości hojniej niż innych twoich towarzyszy (w. 8). Co więcej Psalmista uważa króla w jakiś tajemniczy sposób przemienionego w Boga, gdyż w apogeum pochwał na cześć króla namażonego woła doń: *Tron Twój o Boże trwać będzie na wieki* (w. 7a). Jeszcze bardziej ujawnia się teocentryzm w Ps 110,²⁸ gdzie słowa psalmisty skierowane do króla zapewne podczas jakiejś uroczystości dworskich, są przedstawione jako Boża wyrocznia. W wyroczni tej Psalmista zapowiada królowi zwycięstwa nad wszystkimi swoimi wrogami i pełnienie roli miłego Bogu urzędu kapłańskiego przeplatając dwukrotnie tę podwójną Bożą obietnicę wspomnieniem Jahwe. On to rozciągnie panowanie króla ze Syjonu (w. 2). On to uczyni go kapłanem i nie będzie żałował (w. 4). Szczególnie potęga Jahwe jest podkreślona w końcowej części Ps 110, gdzie zwycięstwo króla nad wrogimi władcami ziemi jest przedstawione, jako zwycięstwo samego Jahwe: *Jahwe po twojej prawicy, zetrze królów w dzień swego gniewu. Będzie sądził narody, zetrze głowy, jak ziemia szeroka* (5—6). A zatem w psalmach królewskich, czy to w wypowiedziach samych królów o sobie (Ps 2, 1—9), czy to w podziękowaniach za otrzymane łaski od Boga (Ps 18, 32—51 = 2 Sm 22, 32—51), czy to w modlitwach za królem (Ps 2z, 1z; 72, 1—17; por. 21 i 61,7) i nawet w opiewaniu jego wyniesienia (Ps 89, 2—5. 2z—38 i 132), czy wreszcie w wypowiedziach psalmistów o królach (Ps 45 i 110) Bóg zajmuje miejsce centralne, a król jest osobą drugoplanową, jako Boży wybraniec.

2. Bóg zajmuje miejsce centralne nie tylko w psalmach królewskich, ale również i w lamentacjach zarówno indywidualnych,²⁹ jak i kolektywnych. Zaczynały się one zwykle od wołania skierowanego do Jahwe: *Jahwe nie karz mnie w gniewie swoim... zmiłuj się nade mną* (Ps 6, 2—3). Ta modlitwa obejmuje wezwanie imienia Bożego i wołanie o pomoc. Modlitwa ta zwyczajnie sformułowana jest w roz-

²⁸ Por. M. Filipiak, *Ps 110 — Mesjasz, Król-Kapłan i Zwycięzca*, w: *Mesjasz*, dz. cyt., 225—255.

²⁹ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 173: sądzi, że tłumaczenie „ja” w Psalmach lamentacyjnych za „ja zbiorowe”, jest wielkim błędem egzegety. E. Lipiński w swoim artykule, *Les Psaumes*, DBS 36n, podaje historię tej kolektywnej interpretacji, która sięga początkami LXX oraz Targumów do Psalmów. Miała ona swoich zwolenników w średniowieczu wśród uczonych żydowskich, jak Rashj i Kimchi, a odżyła wśród uczonych XIX i XX w. Głośny artykuł o kolektywnym „ja” w Psalmach ogłosił R. Smend, *Über das ich der Psalmen*, ZAW 8 (1888) 40—147. Znalazł on życzliwe przyjęcie u takich komentatorów Psalterza, jak Fr. Baetgen, Fr. Buhl, T. K. Cheyne, A. B. Ehrlich. Wielu innych uczonych modyfikowało tę opinię, jak G. Beer (*Individual — und Gemeindep salmen*, Freiburg 1894), który przyjmował charakter reprezentatywny w wielu psalmach mimo, że psalmista wyrażał w nich swe osobiste myśli. Szczególnym przeciwnikiem opinii o kolektywnym znaczeniu „ja” w psalmach był E. Balla (*Das ich der Psalmen*, FRLANT, Göttingen 1912), który tylko w Ps 129 uważał „ja” za ja zbiorowe.

każniku. Po tym wezwaniu następuje właściwa lamentacja, która według Cl. Westermanna³⁰ idzie w trzech kierunkach a mianowicie skargi na Boga, skargi na swoje położenie i skargi na swoich nieprzyjaciół. Ta trójkierunkowość lamentacji występuje zarówno w lamentacjach jednostkowych, jak i zbiorowych. Jasno występuje w lamentacjach jednostki (Ps 6, 4. 7—9; 13, 3—3; 22, 2—3. 7—9. 13—19; 35, 7. 11—17. 19b—21; 38, 3—13. 18—21; 42, 4. 10—11; 43, 2; 88, 4—10a. 15—19; 102, 4—12; 109, 1b—5. 16. 22—25). Występuje ona też w lamentacjach Izraela (Ps 44, 10—15. 18—23. 25; 74. 1. 4—8. 9. 10. 11. 19—21; 79. 43. 4. 5. 7—10; 80, 5—7. 13—14; 83, 2, 3—9). Każdy psalm na swój sposób dysponuje trzema formami skargi i często ta sama wypowiedź zawiera więcej niż jedną forę skargi (wiersze w nawiasach).³¹ Porządek tych trzech skarg jest różny. Czasem są powtarzane w osnowie tego samego psalmu. Przykładem skargi najpierw na Boga, później na samego siebie a potem na wrogów może być psalm lamentacji jednostkowej 13, 2—3: *Dopókiż Jahwe będziesz o mnie stale zapominał? Dopókiż będę miał smartwienia w duszy? Dopókiż nieprzyjaciół będzie się wynosił nade mnie?* Skarga na Boga jest tu ujęta w formie pytania. W podobnej formie występuje skarga na Boga w lamentacjach Izraela (94, 1—6. 14—23, czy 77, 2—11), gdzie w w. 8—10 tak się skarży psalmista: *Czy Jahwe na wieki odrzuca? I nigdy nie okaże łaskawości? Czy ustala na zawsze Jego łaskawość, Czy cofnięta została na wieki Jego obietnica, Czy Bóg zapomniał łitości? Czy w gniewie stłumił miłosierdzie?* Odpowiedź na te pytania oskarżające Boga mieści się w dalszych słowach Psalmisty, jakie wypowiada on po tych swoich pytaniach: *I rzekłem: to sprawia mi boleść, że prawica Najwyższego jest zmienna* (tamże w. 11). Nie zawsze ta skarga na Boga jest sformułowana tak drastycznie, gdyż niekiedy jest ona złagodzona i przyjmuje charakter modlitwy negatywnej, jak np. w Ps 6, 2: *Jahwe nie karz mnie w gniewie swoim I w zapalczywości swojej nie karz mnie!* Znajduje się ta skarga na Boga we wszystkich innych skargach lamentacyjnych jak w Ps 25, 38, 55, 69, 71, 141, 143. Często w tej samej lamentacji występuje narzekanie na Boga i prośba negatywna (np. Ps 6; 13; 22, 2—27; 35; 38; 42—43; 77, 2—11; 88; 102; 109).

W zaledwie kilku lamentacjach psalmista skupia się tak na skardze na swoich nieprzyjaciół, że pomija w nich skargę na Boga (np. Ps. 31; 57; 61; 80, 120, 142), ale za to jest tu rozbudowana prośba do Boga o uwolnienie go od wszelkich niebezpieczeństw ze strony nieprzyjaciół. Zresztą i wrogowie, na których skarżą się psalmiści, są przedstawiani często w Psalmach jako narzędzie w rękę karzącego

³⁰ *Struktur und Geschichte der Klage im AT*, art.: ZAW 66 (1954) 56—66.

³¹ Zob. A. Dreja, *Motywacje w psalmach lamentacyjnych Izraela*, Lublin 1973, 205 (maszynopis).

Boga. Wynika to wyraźnie z lamentacji króla w Ps 89, 30,³² gdzie król skarżący się na swoje położenie i całego narodu, jakie spowodowali nieprzyjacalni sąsiedzi, za sprawców tych nieszczęść, uważa nie wrogie sąsiednie narody ale samego Jahwe wołając: *Oto Ty odrzuciłeś go i wzgardziłeś nim. Rozgniewałeś się na Pomazańca swego.* W nieszczęściu swoim narodowym woła Izrael tak do Boga przez usta psalmisty: *Czyż na wieki gniewać się będziesz na nas, Czyż rozciągniesz swój gniew na wszystkie pokolenia?* (Ps 85, 6). Ten teocentryczny charakter ujawnia się również w lamentacjach Izraela, które zawierają złorzeczenia na swoich nieprzyjaciół. Zawarte w Ps 58, 7—10 złorzeczenia nie działają na mocy tkwiącej w nich magicznej siły i własnego mechanizmu, ale są zupełnie podporządkowane woli Bożej: ³³ *Boże połam zęby w ich ustach, Roztrzaskaj Jahwe kły lwiat. Niech znikną, jak woda, która odpływa. Niech strzały, które wypuszczą, będą stepione. Niech przeminą, jak ślimak który się rozplywa, Jak poroniony płód niewieści, niech nie ujrzą światła.* Jak Bóg sprowadza wrogów na Izraela, tak i On mocen jest uwolnić od tych jego wrogów. Po skargach idzie zwyczajna w lamentacjach modlitwa błagalna do Boga.

Modlitwa jest istotnym elementem wszelkich lamentacji zarówno jednostkowych, jak i całego Izraela. Treścią tych modlitw jest znów błaganie Boga, aby zmienił sytuację, w jakiej znalazł się proszący. Sytuacja ta spowodowała zmianę skarżącego się do Boga, do samego siebie i do bliźnich, stąd lamentujący błaga albo o Bożą przychylność (np. Ps 44, 24; 74, 22a; 79, 8b. 11a; 80, 8), czy o Bożą interwencję (np. Ps 74, 22a), czy wreszcie o ukaranie wrogów (np. Ps 79, 6—10b. 12; Ps 80, 17).

Zwyczajnie modlitwy w lamentacjach zawierają uzasadnienie, które znów może być trojakiemu rodzaju, czy to ze względu na proszącego (np. Ps 44, 18—19. 21; 79, 8c), czy ze względu na wrogów (np. Ps 79. 10a), ale najczęściej ze względu na Boga (np. 44, 22—23; 79, 11b; 83, 17b. 19). Oto w Ps 79, 9—10 tak lamentujący uzasadnia prośbę Izraela jego ciężkim położeniem: *Pomóż nam Boże naszego ratunku Ze względu na chwałę naszego imienia! Ratuj nas i odpuść nam nasze winy Ze względu na Twoje imię. Dlaczego mają mówić poganie: Gdzież jest ich Bóg?*

Podobnie, jak w przytoczonej lamentacji Izraela, tak i w lamentacji indywidualnej Psalmista tak lamentującemu każe uzasadnić jego prośbę zanoszoną do Boga (Ps 69, 7—8): *Niech się nie zawstydzą z powodu mnie Ci, którzy Cię szukają Panie,*³⁴ *Jahwe zastępów. Niech się okryją hańbą z powodu mnie Ci, którzy Cię szukają Boże Izraela, Bo z powodu Ciebie znoszę hańbę. Wstyd zakrywa me oblicze.*

³² Zob. mój art.: *Ps 89, Cierpiący przodkowie Mesjasza*, w: *Materiały dz. cyt.*, 23—47.

³³ Zob. M. Ejsmont, *Psalmy złorzeczące*, Lublin 1971 (maszynopis).

³⁴ Opuszcza to wyrażenie Targum.

A zatem w lamentacjach zarówno indywidualnych, jak i w lamentacjach Izraela wszystkie skargi mają jeden cel, a mianowicie skłócenie Boga do przyjścia z pomocą skarżącemu. Nie można tedy zaprzeczać ich charakteru teocentrycznego. Ów charakter teocentryczny występuje też często w zakończeniu, gdzie psalmiści wołają do Boga, który wysłuchuje *šomē^ca tēfillāh* (por. Ps 65, 3), aby wysłuchał ich prośb, bo sam Jahwe odniesie z tego korzyści, gdyż wzrośnie Jego chwała na ziemi (por. Ps 6, 6; 74, 21; 79, 13; 80, 19).

3. Również w Psalmach dydaktycznych³⁵ dopatrzeć się można tego samego teocentryzmu, jaki skonstatowaliśmy w psalmach lamentacyjnych. Na pierwszy wprawdzie rzut oka mają one na celu pouczenie człowieka czy to przez różne refleksje mądrościowe, czy to przez przypomnienie różnych faktów historycznych, czy to przez przytoczenie upomnień prorockich, czy to przez liturgiczne zachęty, jednak to różne pouczenie nie jest ich celem ostatecznym. Tym celem jest uczynienie człowieka, czy całego narodu takim, aby się podobał Bogu.

I tak psalmy mądrościowe, najliczniejsza grupa w Psalmach dydaktycznych poucza, że wierność Bogu objawia się w zachowaniu Prawa (Ps 1, 2; 37, 31; 119, 15). Najważniejszym zaś przykazaniem Prawa jest unikanie zła, a czynienie dobra (Ps 37, 27). Od ustosunkowania się do Prawa zależy przynależność człowieka do społeczności ludzi dobrych lub złych (Ps 1, 37, 112). Jahwe opiekuje się jedynie człowiekiem dobrym i tylko takiemu błogosławi (Ps 91), karze zaś ludzi złych (Ps 1, 4; 37). Wcześniejsze Psalmy mądrościowe mówią o tej odpłacie Bożej już w tym życiu (Ps 1; 91; 112; 128), późniejsze zaś Psalmy mądrościowe uczą pod wpływem doświadczenia, że odpłata będzie miała miejsce dopiero po śmierci w szeolu (Ps 49, 15), gdzie Bóg wykupi duszę sprawiedliwego (Ps 49, 10) i przyjmie go do swej chwały (Ps 73, 24).

³⁵ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, dz. cyt., 381—391: zalicza do psalmów mądrościowych: Ps 1; 37; 49; 73; 91; 92; 127; 128; 133, których jednak formy literackiej nie precyzuje. G. Caastellino (*Libro dei Salmi*, dz. cyt., 729—835) do Psalmów mądrościowych zalicza jeszcze inne jak Ps 9—10; 12; 14; 15; 36; 52; 53; 94; 119 i 139, zaś H. J. Kraus (*Psalmen*, dz. cyt., LV zalicza jeszcze Ps 34; 78; 119, zaś S. Mowinckel: Ps 34, 99, 111 i 112) por. *Psalms and Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, SVT 3 (1955) 205—224; tenże, *The Psalms in Israels Worship*, Oxford 1962, 111—114. Jeszcze inaczej kataloguje psalmy mądrościowe E. Lipiński, *Les Psaumes*, art. cyt., 121, w którym wyłącza z psalmów mądrościowych Ps 9—10; 37; 111; 112 i 119 i zalicza do tzw. psalmów alfabetycznych, następnie Ps 139 zalicza go do wyznań niewinnego, a Ps 1; 91, 12—13; 127 i 128 do tzw. psalmów gratulacyjnych (por. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche*, Studien und Kritiken 103 (1931) 141—151), i wreszcie Ps 73 i 78 zalicza do psalmów o zerwaniu przymierza a Ps 106 nazywa spowiedzią Izraela. Widzimy z powyższego, że na polu klasyfikacji psalmów dydaktycznych panuje w nauce wielki chaos. To też uważamy za najsluszniejsze wyróżnić pouczenie przez maksy my mądrościowe, pouczenie prorocze, czy pouczenie kapłańskie przez liturgię oraz pouczenie przez historię (zob. mój *Wstęp do Psalmów*, w: *Wstęp do ST*, Lublin 1973, 587).

Również psalmy historyczne (76; 105) przez przypominanie postępowania różnych wydarzeń z dziejów narodu wybranego miały nie tyle uczyć tych dziejów i należytego naśladowania życia swych przodków, ale raczej uczyły, jak się mają Izraelici podobać Bogu. Bóg bowiem karząc swój naród, względnie go wynagradzając, uczył podobnie, jak i przez swe słowa, co Mu się podoba, a co nie podoba.

Także bardzo wyrażicie teocentryczny charakter ujawnia się w innej grupie psalmów dydaktycznych, jakie są Psalmi upominające. Autorzy tych psalmów niby prorocy grożą bezbożnym nadchodzącą karę Bożą (por. Ps 14; 52; 53; 75), ganią bezduszne składanie ofiar bez dobrego i wewnętrznego usposobienia (Ps 50) i przestrzegają przed zatwardziałością na wołanie Boże (Ps 95).

W końcu najmniejsza grupa spośród psalmów dydaktycznych obejmująca tzw. psalmy liturgiczne 15 i 24 zawiera wprawdzie pouczenie dawane przez kapłanów pielgrzymom przychodzącym do świątyni, mają oba psalmy wyraźne zabarwienie teocentryczne. Przychodzący bowiem do świątyni pytają się kapłanów o warunki wejścia do świątyni, aby ono było miłe Bogu, a przez to im owocne. Wynika to z odnośnych pytań pielgrzymów i odpowiedzi na to pytanie kapłanów: *Któż może wstąpić na górę Jahwe? I kto stanie na Jego świętym miejscu? Kto ma czyste dłonie i niewinne serce, Kto nie skłania się do próżności i nie przysięga obłudnie, Ten dostąpi błogosławieństwa od Jahwe i sprawiedliwości od Boga Zbawiciela naszego* (24, 3—5).

Streszczając nasze uwagi nad psalmami królewskimi i lamentacyjnymi i dydaktycznymi musimy stwierdzić, że i te psalmy nie człowieka ale Boga mają w centrum swego głównego zainteresowania. To samo należy powiedzieć i o tych psalmach, które zdają się opiewać piękno natury, jak Ps 8, 19 i 104, że i w nich natura jest opiewana nie dla niej samej, ale jedynie dlatego, że jest dziełem Bożym. Wydaje się przeto, że faktycznie teocentryzm stanowi najważniejszą cechę wszystkich Psalmów i że słusznie starożytność żydowska nadała księdze Psalmów tytuł *sefer t^ehillim*, tj. księga pochwał.

Lublin

KS. STANISŁAW ŁACH

³⁶ Por. Cl. Westermann, art. cyt., hll, w: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München 1971, 496 stwierdza, że i hll w Piel „kann aber nicht auf diese eine Psalmengattung zu der ursprünglich gehört, beschränkt werden”.

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 złączone 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 jedynego prawdziwego Władcę Izraela, psalmista przenosi właściwości ziemskich królów; ale ściśle biorąc, proces był w starożytnym Bliskim Wschodzie odwrotny: królowie, jak wierzone 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 sędziowska 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, *Richthen*, 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^egô'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 wyrażań. 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 „wyzyn”, 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. Psalmy 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 *chwaṭy* — *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 zô'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 *hôšîja'* 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.

ła. Natomiast zupełnie inaczej ma się sprawa z Duchem Świętym. Ogromny proces rozwojowy odbywa się między dwoma biegunami, które możemy określić odpowiednio terminami DUCH JAHWE i DUCH PARAKLET. Biegun pierwszy — to najpierw tylko bezosobowa moc stwórcza Boga, pewien aspekt Jego działania, niewiele różny od takich obrazowych określeń, jak „oczy”, „ręka” czy „ramię Jahwe”. Drugi biegun mówi wyraźnie o Kimś w Bogu, różnym pod względem udziału w zbawczym planie Boga tak od Ojca jak od Syna. Mimo takiej ewolucji zasadniczo występuje w obu Testamentach wciąż to samo określenie DUCH, tak iż w NT *pneuma* jest tłumaczeniem hebrajskiego *rû^ach*, a przydawki jak „Święty” czy „Paraklet” nie są konieczne. Przy tym żaden z autorów NT nie zadaje sobie najmniejszego trudu, by wytłumaczyć czytelnikowi, o kogo chodzi, mimo że tak niesłychanie wzbogaciła się treść tego pojęcia. Widocznie wszyscy ci autorzy suponują, że czytelnik obeznany ze ST wie, kogo mają na myśli. Mamy więc tutaj do czynienia z ciekawym procesem uwyrażnienia, precyzyjniej — eksplicytacji, tego samego pojęcia, określanego wciąż tym samym mianem. Proces ten odbywa się na drodze postępu objawienia, który jednak dokonuje się w osobach myślących i przy pełnym zachowaniu praw ludzkiej twórczości. Odkryć czynniki tego procesu u autorów NT jest właśnie zadaniem niniejszego szkicu. Nie chodzi tu o sam zestaw danych pneumatologii, syntezę słownikową czy podręcznikową, lecz rozwiązanie zagadnienia: jak przy zachowaniu praw ciągłości i rozwoju idei dokonana się u autorów NT tak daleko idąca transpozycja pierwotnego pojęcia bez zmiany nazwy? Mianowicie, jakie czynniki kształtowały ten proces tak, że nazwa została niezmieniona?

UŻYTECZNY ZESTAW DANYCH STAREGO TESTAMENTU

Siłą rzeczy musimy zacząć od tego materiału, jakim rozporządzali autorzy NT, gdy pisali słowo „Duch Święty” bez wyjaśnień. Nie cały jednak zestaw danych pneumatologicznych jest tu dla nas niezbędny. Bez żmudnych poszukiwań diachronicznych wystarczą nam dane końcowe procesu ewolucji pojęcia DUCH JAHWE, znane głównie z pism proroków i refleksji judaizmu nad drogami zbawienia w jego fazie ostatecznej, mesjańskiej. W tym stadium końcowym można wyróżnić trzy aspekty działania Ducha Jahwe:

1. mocy życiodajnej tak w kosmosie, jak i w duszach wiernych,
2. czynnika uzdolnień charyzmatycznych w jednostkach wybitnych, mających do spełnienia ważkie dla Izraela zadania,
3. opieki zbawczej nad całym ludem Bożym.

Mimo zróżnicowania trzy te aspekty wzajemnie się splatają i uzupełniają. Szczególnie doniosły jest związek Słowa Bożego i Ducha, gdyż stanowi on swoiste przygotowanie dla objawienia Boga Trój-

jedyne w NT, zwłaszcza dla współdziałania Syna Bożego i Ducha Świętego. Mimo rozróżnienia Słowo i Duch są w NT już od siebie nieodłączne w działaniu. Już w dziele stworzenia, które sprawia Bóg swoim Słowem, Duch Boży ma zadanie porządkowania pierwotnego chaosu. W zjawisku profetyzmu Duch jest źródłem natchnienia do głoszenia Słowa.³ Zachodzi jednak subtelna różnica między działaniem Ducha a Słowa już w ST. Słowo niejako z zewnątrz jawi się przed człowiekiem, podczas gdy Duch przenika do wnętrza, niewidzialny, o drogach niezbadanych. Słowo jest objawieniem, Duch przemianą wewnątrz. Są to dwa odmiennie sposoby działania Boga na człowieka: Jahwe Słowem swoim lud oświeca, a przemienia Duchem.⁴ Nadto — o ile późne teksty ST wykazują tendencję do hipostazowania Mądrości Bożej, jakoś ją nawet odróżniając od samego Jahwe, z Duchem Jahwe ma się rzecz odwrotnie. W późnych tekstach staje się On synonimem Jahwe. To nam między innymi wyjaśnia mocny akcent spoczywający u autorów NT na transcendencji Ducha Świętego.

Wszystkie trzy aspekty w sposób bardziej wyrazisty niż w poprzednich etapach dziejów zbawienia ukazują się w proroczych obrazach ery mesjańskiej: sam Mesjasz i lud Boży jego czasów będą nader obficie korzystać z darów Ducha. Takie jest orędzie Księgi Izajasza, a więc samego proroka i jego szkoły. I tak Duch Jahwe będzie działał na obydwie mesjańskie postacie znane z tej księgi: ubogaci On w swoje dary Odrośl z królewskiego pnia Jessego (Iz 11, 1—5), dokona konsekracji tajemniczego Sługi Jahwe (Iz 42, 1—4), namaści Proroka *kat' exochén* (Iz 59, 21; 61, 1). Cały zaś lud Boży otrzyma od Ducha duchowy urodzaj widoczny w życiu społecznym (Iz 32, 15—17; 44, 3—5). W erze Mesjasza eschatologia przybiera barwy szczęśliwej protologii sprzed upadku rajskiego (Iz 11, 6—9). Duch Boży, który porządkował niegdyś chaos pierwotny (Rdz 1, 2), w wizjach Ezechiela dokona niemal stwórczego aktu ożywienia suchych kości poległych z domu Izraela (37, 1—14) i dokona dogłębnej przemiany moralnej ludu Bożego, zapewniając mu bliskość ze swoim Bogiem (36, 26—28; 39, 29). *Duch łaski i prześlągan* wywoła głęboki żal nad Pobitym, dokonując oczyszczenia grzesznych i zmasanych (Za 12, 10; 13, 1). Syntezę eschatologiczną aspektu darów charyzmatycznych i dróg zbawienia podaje Joel w swojej wizji wylania Ducha *na wszelkie ciało* w dniu Jahwe, dla ratowania wzywających Jego imienia (3, 1—5). Duch Jahwe, który kiedyś kierował Mojżeszem i prowadził Izraela (Iz 63, 9—11. 14), nadal jest z ludem Bożym (Ag 2, 5), jako rękojmią zbawienia. Takie nadzieje żywili Izraelici w związku z erą Mesjasza.

Taką też syntezą nauki o Duchu Świętym na podstawie ST rozporządzali apostołowie i pisarze NT. Nadto — jak wiadomo — korzy-

³ Por. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, (Tournai 1962²), 469.

⁴ Por. J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris 1954, 254n.

stali oni także z pism pozakanonicznych judaizmu. Gdy chodzi o czasy im najbliższe, uderzającą paralelę wykazują pisma wspólnoty z Qumran, które posługują się nie tylko terminami biblijnymi „Duch Święty” czy „Duch Świętości” (por. Rz 1, 4 wg Ps 51 [50], 13), ale również identycznym z Czwartą Ewangelią terminem „Duch Prawdy”.⁵ Ale też tylko na zbieżności terminu wyczerpuje się całe podobieństwo. „Prawda” u Jana — to synonim objawienia i tym należy tłumaczyć zestawienie przez niego „Ducha” z „prawdą”. W literaturze z Qumran Duch nie jest ani hipostazą Boga, ani nawet nie jest uosabiany; nie pozostaje też w związku ani z miłością ani z sądem nad światem,⁶ co akcentują odpowiednio pisma Pawłowe i Janowe. Tak więc to ogniwo esseńskie w tym wypadku nie łączy nam obu Testamentów.

Nowy Testament cały tętni radosną świadomością, że era mesjańska jest zainaugurowana w osobie, życiu i nauce Jezusa Chrystusa, że jest tym samym erą zapowiedzianych działań Ducha Świętego. Przy powoływaniu się jednak na spełnione proroctwa pisma NT dokonują daleko idącej transpozycji wszystkich wyróżnionych wyżej trzech aspektów starotestamentowej pneumatologii. Przejdziemy kolejno poszczególne „warstwy” źródeł pneumatologii NT, by wysłuchiwać czynniki rozwoju i transpozycji pojęcia Ducha.

SYNOPTYCZNE RELACJE DUCHA: DO OJCA I DO JEZUSA CHRYSTUSA

Tradycja synoptyczna słów Jezusa zawiera dwa cenne dla naszego zagadnienia terminy: *Duch Ojca waszego* (Mt 10, 20)⁷ oraz *obietnica Ojca* (Łk 24, 49; Dz 1, 4). Pierwszy zachodzi w ramach pouczeń o świadectwie, jakie będą składali uczniowie Jezusa wobec wrogiego im świata. Jest tam zapewnienie szczególnej pomocy Ducha Świętego dla nich w owej trudnej sytuacji. Drugi termin w ustach Zmartwychwstałego Chrystusa występuje w zapowiedzi zesłania Ducha Świętego na Kościół w krótki czas po wniebowstąpieniu. Obydwa terminy odnoszą się wprawdzie do przyszłości Kościoła, niemniej łatwo wykazać ich ciągłość z przebytymi etapami dziejów zbawienia, zwłaszcza — zgodność z obietnicami proroków odnoszącymi się do powszechnego wylania darów Ducha w czasach ostatecznych. Sama działalność Ducha tu zapowiedziana przez Jezusa nie wykracza w sposób zasadniczy poza ramy objawów charyzmatycznych wspomnianych już w ST. Natomiast niewątpliwy rozwój w porównaniu ze ST zaznacza się w relacji Ducha do Boga Ojca określonej odpowiednią przydawką. *Duch Ojca waszego* — to określenie wprawdzie mówiące o tej właśnie re-

⁵ Np. 1 Q S III, 6n; IV, 20 i inne.

⁶ Por. J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumran et le Quatrième Évangile*, w: *L'Évangile de Jean*, Recherches bibliques III, Bruges 1958, 221n.

⁷ Zwrot bez paraleli w Mk 13, 11, typowy dla Mt.

lacji, ale kontekst odnosi się do świadectwa Ducha składanego na rzecz Jezusa jako odrzuconego Mesjasza przed trybunałem Żydów i pogan. Ta więc funkcja jest bez wątpienia nowa, uwarunkowana epoką i osobą Mesjasza.

Relacja Ducha Świętego do Mesjasza Jezusa ukazuje się wyraziście w innych tekstach tradycji synoptycznej. Duch Święty kieruje Jezusem jako Mesjaszem od początku Jego działalności publicznej, a więc od swoistej inwestury mesjańskiej czy proklamacji, jaką był chrzest w Jordanie (Mk 1, 10 par.) w stronę mesjańskiej próby, jaką było kuszenie przez szatana (Mt 4, 1 par.), dalej w stronę ujawnienia właściwego posłannictwa. Jezus przy tym daje wyraz świadomości owego wpływu Ducha Świętego na siebie, przytaczając w synagodze nazaretańskiej proroctwo Izajaszowe o namaszczeniu przez Ducha Świętego (Iz 61, 1n; 58, 6) jako spełniające się właśnie na Nim (Łk 4, 16—21). Dalej stwierdza On na dowód, że królestwo Boże już przyszło, fakt wyrzucania złych duchów mocą Ducha Bożego (Mt 12, 28). Z czasem refleksja teologiczna, zapisana w Ewangeliach Dzieciństwa (Łk 1, 35; Mt 1, 20), a oparta na tradycjach od siebie niezależnych, cofnęła w czasie początek owej znamiennej „obwoluty Ducha”, w jakiej ukazuje się Mesjasz. Duch Święty sprawia dziewicze poczęcie się Jezusa w łonie Matki. Zacytowane przy tym u Mateusza (1, 22) proroctwo o Emmanuelu (Iz 7, 14; 11, 1n) wskazuje na ciągłość biblijnego pojęcia „Duch”. Jednakże poza stwierdzeniem realizacji proroctwa nie ma tu jeszcze nowych danych o istocie Ducha Świętego. Wyraźnym określeniem ontologicznym nie jest formuła trynitarna chrztu podana na samo zakończenie Pierwszej Ewangelii, która równorzędnie umieszcza Ducha Świętego przy Ojcu i Synu (Mt 28, 19). Uchodzi zresztą ona dziś za element liturgii, włączony do wątku opowiadania.

NOWE DANE KERYGMATU APOSTOLSKIEGO

Stadium tradycji synoptycznej nie zawiera wielu danych o Duchu Świętym — ze względów zrozumiałych. Jako wytłumaczenie tego faktu można i tu także w pełni zastosować refleksję późniejszą, Janową: *Duch nie był jeszcze dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony* (J 7, 39). Skąpe dane tradycji synoptycznej otrzymują w Dziejach Apostolskich potwierdzenie realizacji i znacznie się wzbogacają.⁸ Stwierdza się czas wypełnienia obietnic Bożych co do wylania Ducha w czasach ostatecznych już w pierwszym kerygmacie Pio-

⁸ W jakim stopniu Łukasz w Dz tylko odtwarza wiernie dane zastane w źródłach, a w jakim — je stylizuje, jest sprawą trudną do rozwiązania (por. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, (Lectio divina 45), Paris 1967, 33—40. 98—124). Chrystologia Dz wydaje się być pierwotną, paschalną, tylko odtwarza źródła. O pneumatologii zaś w Dz miałyby się ochotę powiedzieć, że znać w niej wpływy mistrza Łukaszowego — św. Pawła.

trowym (Dz 2, 16—28. 34. 38n), gdzie proroctwo Joela (3, 1—5) zyskuje jakby *sensus plenior*. Dalej jeszcze mocniej zaznacza się więź soteriologiczna między Duchem Świętym a Mesjaszem Jezusem. Polega ona przede wszystkim na tym, co trafnie nazwano „rewolucją Pięćdziesiątnicy”. Jest to jakby odwrócenie sytuacji sprzed męki: do jej czasu Jezus był kierowany przez Ducha, natomiast od zmartwychwstania, *wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go* (Dz 2, 33). Zauważmy, że w krótkim tym zdaniu są wymienione i odróżnione od siebie trzy Osoby. Podstawą zaś odróżnienia jest zrealizowany na oczach świadków zwrotny moment dziejów zbawienia. Wciąż w Dz powtarza się argument *katà tas graphás* nawiązujący do proroków. O tej samej więzi z prorokami mówią w Dz archaiczne formuły chrystologiczne w rodzaju *Święty Sługa, którego namaściłeś Duchem Świętym* (4, 27. 30; 10, 38). Samo Zesłanie Ducha Świętego ukazuje się jako zawarcie Nowego Przymierza, Nowy Synaj, przy czym Kościół zajmuje miejsce Ludu Bożego.⁹ Dalej niezależnie od relacji Duch — Mesjasz sam „dar Ducha Świętego”, tzn. Duch jako Dar nabiera nie spotykanych w ST cech osoby, i to Boskiej. Skłamać bowiem Duchowi — to skłamać Bogu (Dz 5, 3n). Tylko Osobę można *wystawiać na próbę* (5, 9), tylko Osoba może wraz z apostołami dawać *świadcstwo* (5, 32) czy też *postanawiać* (15, 28). Mowa Szczepana stawia Żydom zarzut, że *Mu się sprzeciwiają zawsze* (7, 51). On wreszcie daje rozkaz: *Wyznaczcie Mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem* (13, 2). Znamienne jest przy tym, że wszystkie te określenia, podobnie jak i częste stwierdzenie *Duch powiedział*, występują stale w opisach jakiegoś działania w Kościele poprzez apostołów czy też przedstawicieli władzy służebnej (20, 23), którymi kieruje Duch drogą nakazów (np. 8, 29; 10, 19n; 11, 12) lub zakazów (16, 6n). Znany więc ze ST wątek soterijny i mesjański spływają tu w jeden, o tyle doznając rozwoju, że stwierdza się realizację obietnic. Ale doznają też i transpozycji, skoro Duch Święty występuje już jako Osoba odróżniana tak od Ojca, którego jest *Obietnicą* (1, 4), jak i od Syna, skoro nosi niekiedy nazwę *Duch Jezusa* (np. 16, 7), nie będąc identyczną z Nim jako posyłającym (2, 33).

Swoboda, z jaką autor Dz posługuje się określeniami tej wagi dogmatycznej tłumaczy się tym, że przeżywane przez Kościół pierwotne przejawy Ducha były oczywiste i mówiły same za siebie. Nie trudne więc było przejście od *exousia* do *ousia*, podobnie jak w chrystologii.

PAWŁOWE ZESTAWY TRYNITARNE I BOSKIE CECHY DUCHA

Ze względu na szczupłe ramy szkicu nie można tu przeanalizować wszystkich wypowiedzi pneumatologicznych św. Pawła. Ograniczymy

⁹ Por. J. Dupont, *Études...*, dz. cyt., 501.

się więc do trynitarnych jego zestawów oraz do zdań mówiących w sposób jednoznaczny o Duchu Świętym jako Osobie Boskiej, gdyż w jednych i drugich widoczny jest ów zasadniczy krok naprzód w porównaniu ze ST.

Od samego faktu powołania na apostoła pod Damaszkiem Szaweł przeżył więc zmartwychwstałego Pana z Duchem Świętym. Tuż przed swoim chrztem słyszy z ust prezbitera Ananiasza: *Pan Jezus, który ci się ukazał na drodze, którą szedłeś, przysłał mnie, abys przejrzał i został napełniony Duchem Świętym* (Dz 9, 17). Sam zaś fakt powołania — to w jego własnej relacji sprawa objawienia Syna Bożego przez Ojca (Ga 1, 15n). W ten sposób przed wielkim sformułowaniem teoretycznym zaznaczyło się w życiu apostoła zbawcze działanie wszystkich trzech Osób. Podobnie też fakt pod Damaszkiem był dla przyszłego Apostoła Narodów przeżyciem w załączku tajemnicy Kościoła, jak to wynika z dialogu ze Zmartwychwstałym: *Dlaczego Mnie prześladujesz* (Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14). Życie Kościoła z czasem dostarczy Pawłowi dalszych danych w nauce o Duchu Świętym, nie wykluczając oczywiście bezpośrednich Bożych objawień, na które się powołuje (Ga 1, 22).

Pawłowe zestawy trynitarne wiążą się z jego soteriologią. Nowy etap zbawienia, *pełnia czasu* (Ga 4, 4), oznacza się tym, że Bóg posyła swego Syna, by wykupił podlegających Prawu celem otrzymania przez nich przybranego synostwa. Z kolei dowodem już otrzymanej tej łaski jest drugie z kolei wysłanie: Bóg posyła Ducha Swego Syna do serc naszych, który woła: *Abba, Ojcie!* (por. Ga 4, 4—6). Tekst równoległy zawierający to samo *appellativum* „Abba” (Rz 8, 14—17) jeszcze mocniej akcentuje świadectwo Ducha Świętego, który swym świadectwem wspiera ducha naszego w sprawie synostwa. Mamy tu przed sobą syntezę danych objawienia o realizacji prorocत्व z danymi doświadczenia kościołów i poszczególnych wiernych. Soteriologia jest dalej posunięta niż było w Dz, także dzięki eksplicytacji zadań Ducha Świętego. Odkupienie jest wykupieniem od *prawa grzechu i śmierci*, a to dzięki wyzoleniu przez *prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie* (Rz 8, 2). „Duch” otrzymuje przydawkę dopełniaczkową „Syna”, niemniej jest on także *Duchem Tego, który wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych* (Rz 8, 11), a więc Duchem Ojcem — zupełnie jak w tradycji synoptycznej — nie będąc bynajmniej z Nim identycznym, jak to wynika z faktu przyczyniania się Ducha za nami (Rz 8, 26). Funkcji tej nie znał ST, uwarunkowana jest ona nowością zbawienia w Chrystusie. O tej nowej funkcji mówią jeszcze dwa inne teksty Pawłowe. Sprawcą naszego umocnienia w Chrystusie jest Bóg Ojciec: *On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (2 Kor 1, 21n). Przez Chrystusa w *jednym Duchu mamy przystęp do Ojca* (Ef 2, 18). We wszystkich tych zestawach trynitarnych trzy podmioty zbawczego działania Bożego względem odkupionych: Ojciec, Syn i Duch Święty, są funkcjonalnie od siebie

odróżnione i wzajemnie uzależnione na tej zasadzie, że zbawienie wkroczyło w nowy etap. Ojcostwo zaś Boga w stosunku do nas nie da się zrozumieć inaczej jak dzięki pośrednictwu Ducha Świętego.¹⁰

Kontynuując proroków na czele z Ezechielem, św. Paweł dokonuje widocznej transpozycji mówiąc o uświęcającej misji Ducha. On uświęca wiernych chrystomorficznie, i to począwszy od chrztu. *Zostałście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego* (1 Kor 6, 11). Równoległe jest, jak widać, działanie Odkupiciela i Ducha Świętego aż po okres eschatologiczny — usprawiedliwienie przed Bogiem ostateczne. Całokształt życia w łasce jest sprawą Ducha Świętego, zawsze w zależności od Chrystusa (por. 1 Kor 1, 5. 7; Ef 1, 14; 4, 30). Chrystomorfizm znajduje swój wyraz w życiu moralnym chrześcijan, a jest to wciąż sprawa Trzeciej Osoby: *Kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy* (Rz 8, 9). Ale i odwrotnie: *Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi* (Rz 8, 14). Owo działanie chrystomorficzne Ducha Świętego w wiernych jako następstwo odkupienia sięga aż do chwili powszechnego powstania z martwych: *Ten, co uskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającą w was swego Ducha* (Rz 8, 11).¹¹

Zestawy trynitarnie odnoszące się do życia Kościoła, wykazują analogiczne rozróżnienie trzech podmiotów Bożego działania. Widać to w wielkim ujęciu dynamicznego wzrostu Kościoła: *W nim (= w Chrystusie) i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga — przez Ducha* (Ef 2, 22). Przechodząc do przejawów życia Kościoła, łatwo zauważyć, jak Apostoł rozróżnia i przyporządkowuje trzy działy poszczególnym Osobom: *Różne są dary łaski (charismata), lecz ten sam Duch; różne są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich...* (Ef 4, 4n). Identyczny układ wstępujący widzimy w tekście następującym: *Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich* (Ef 4, 4n). W obu przytoczonych zestawach Duchowi Świętemu przypisuje Paweł funkcję ożywiania Kościoła za pomocą charyzmatów. Linia rozwojowa pojęcia Ducha Świętego wchodzi w nowy etap: ściśle jest uzależniona od realizacji obietnic mesjańskich w historycznym Jezusie i Jego dziele.

Aspektowi eklezjalnemu podporządkować należy aspekt liturgiczny. Formułą liturgiczną kończy się 2 List do Koryntian: *Łaska Pana*

¹⁰ Por. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile* (Lectio divina 8), Paris, 1953², 222.

¹¹ Szerzej o tym traktuje mój art. *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, w: „Częst. Studia Teol.” 1 (1973) 63—75.

Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności (koinōnia) w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi (13, 13). Wyraźnie liturgiczne brzmienie ma zestaw trynitarny: Jestem z urzędu służą (leitourgós) Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność (hierourgounta) głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym (Rz 15, 16). Tu brzmi znany już motyw — funkcji uświęcania, lecz w odniesieniu do ofiary, czego nie było w ST. Cała szeroko pojęta liturgia jest sprawą Ducha Świętego, a miejscem jej sprawowania jest nowa świątynia — Kościół — Ciało Chrystusa.¹²

Poza tekstami trynitarnymi trzeba uwzględnić wypowiedzi Pawłowe wyraźnie suponujące osobowość Ducha Świętego. Na czoło tu się wysuwa fragment kończący wywód o mądrości krzyża: *Nam objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych (1 Kor 2. 10—12).* Argument wprawdzie jest zbudowany na zasadzie poznawalności wnętrza ludzkiego, o czym mówią już księgi ST (np. Prz 20, 27; Job 11, 7), niemniej aura tekstu jest nowa. Sformułowanie to dziwnie przypomina stwierdzenia ewangeliczne o Synu Bożym jako wyłącznie objawiającym Ojca (np. Mt 11, 27 = Łk 10, 22; J 1, 18; 6, 46; 14, 7. 20). Ta funkcja Ducha Świętego mówi więc o równej Jego randze z Synem Bożym, już na płaszczyźnie ontologicznej, a przecież jest On tu i w innych tekstach Pawłowych wyraźnie odróżniony od Syna Bożego. A więc Szaweł, faryzeusz i uczeń Gamaliela, wychodzi tu poza szranki ST: Duch Święty jest dla niego więcej niż mocą Bożą czy aspektem działania, gdyż jest podmiotem działań właściwych tylko Bogu, podmiotem odrębnym niż Ojciec i Syn. Poznaje bowiem w sposób właściwy tylko Bogu i przekazuje je ludziom w Kościele. Jeszcze inna misja Ducha Świętego w pełni osobowa, a nieznaną prorokom ST, ukazuje się w znanym pouczeniu o modlitwie: *Gdy nie umiemy się modlić, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi, zgodnie z wolą Bożą (Rz 8, 26n).*

Transpozycje Pawłowe, jak widać, mają wszystkie za podstawę rozmaite funkcje Ducha Świętego w zbawczym planie, zwłaszcza w Kościele. Są to wyniki nowych objawień i własnych refleksji, o których sam mówi jako o własnym rozumieniu tajemnicy Chrystusa (Ef 3, 4). Reszty dokonało obserwowane przez niego życie charyzmatyczne założonych przez niego kościołów. Jedno i drugie, objawienie,

¹² Por. 1 Kor 3, 16; Ef 2, 20—22; 4, 4. 11—13. 15—16; nadto J 2, 19. 21; 1 P 2, 5.

które przemyślał, i doświadczenie skutków dostrzegalnych działania Ducha Świętego pozwoliło Pawłowi na tę dalszą eksplicytację starotestamentowego pojęcia Ducha Bożego. Działa On zgodnie z pro-roctwem o wylaniu Ducha,¹³ ale działa już w nowej świątyni, którą stanowi zarówno cały wielki Kościół — Ciało Chrystusa, transpozycja pojęcia *ekklesía Kyriou*, jak też poszczególny wierny (1 Kor 3, 16n; 6, 19n).

JANOWY DUCH PARAKLET

Dopiero Czwarta Ewangelia uściśla czas wkroczenia Ducha Świętego z Jego szczególną misją w nowej epoce dziejów zbawienia. W miejsce synoptycznej zapowiedzi zesłania *obietnicy Ojca* w bliskiej przyszłości, po określeniach zwykłego następstwa działań Jezusa i Ducha, Jan precyzuje moment, który tylko pośrednio można było wywnioskować z pism Pawłowych: *Duch nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony* (J 7, 39). Takie samo uzasadnienie z zaprzeczeniem pada w mowie wielkoczwartkowej: *Jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was* (16, 7). Ów znamienity dwudział posłannictw i następstwo działań — to jeden z czynników pneumatologii Janowej, w której główny nacisk znów spoczywa na funkcjach Ducha Świętego, a Jego istotę da się tylko pośrednio wydedukować.

Nowość funkcji wiąże się z tytułem szczególnym — PARAKLETOS, stosowanym do Ducha Świętego tylko rozdziałach 14—16 tej Ewangelii.¹⁴ Ten sam tytuł, dokładnie nieprzetłumaczalny na żaden język nowożytny — może „Orędownik” byłby jeszcze najbliższy — otrzymuje Chrystus uwielbiony jako *Rzecznik wobec Ojca* w 1 J 2, 1. Sam więc tytuł nie oznacza osoby, którą wyraźnie odróżnia Jan od Chrystusa¹⁵, lecz tylko posłannictwo analogiczne, które zawiera wiele elementów wspólnych. Duch Święty Paraklet jest *alter ego* Chrystusa względem Kościoła i świata. Zupełnie nowe czynności Ducha Parakleta, nie wspomniane w poprzednich „warstwach” NT, to wydoskonalenie objawienia i swoisty sąd nad światem. *Paraklet Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14, 26). Jak wynika z użycia tutaj zaimka męskiego *ekeinos* po nijakiej formie rzeczownika *pneuma*, Duch Święty to już nie moc bezosobowa, lecz Ktoś — „Bóg w swej ekstazy i charyzmatycznej obecności”¹⁶.

¹³ Co wynika np. z przytoczonego w 1 Tes 4, 8 cytatu z Ez 36, 27; 37, 14.

¹⁴ Szerzej o tym tytule traktuje mój art. *Eschatologiczne posłannictwo Ducha Parakleta*, w: AnCrac 7 (1975) 531—557.

¹⁵ Por. J 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7, 14n.

¹⁶ H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium*, w: „Neutestamentliche Aufsätze” (Festschrift J. Schmid), Regensburg 1963, 223.

Relację Ducha do Boga Ojca ukazują słowa: *Duch Prawdy, od Ojca pochodzi* (J 15, 26), które dalej posuwają uściślenie ontologiczne, niż było dotąd. Misja Ducha odnosi się do prawdy słów Jezusa: *Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, lecz powie wszystko, cokolwiek słyszy, i oznajmi wam to, co ma nadejść* (J 16, 12n). W funkcji „prowadzenia” słyhać echo ST 17, tu jednak zarazem podkreślona jest całkiem nowa relacja: zależność od Chrystusa jako przynoszącego definitywne objawienie: *z mojego weźmie i wam objawi* (J 16, 14).

Charakter osobowy Ducha Świętego uwydatnia się w drugiej zupełnie nowej czynności Jego jaką jest sąd nad światem (J 16, 8—11). Funkcja bowiem dawania świadectwa już zachodziła w warstwie synoptycznej.

Wreszcie znany nam z listów Pawłowych związek Ducha Świętego z modlitw wiernych otrzymuje w Apokalipsie Janowej dalsze uwyrażnienie: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź!”* (22, 17)¹⁸. Dwugłos Ducha Świętego i Kościoła przygotowuje zakończenie dziejów zbawienia — paruzję Chrystusa. Liturgiczne więc *Marana tha!* ma swego inspiratora w Duchu Świętym.

WNIOSKI KOŃCOWE

Dokonany zestaw tekstów pozwala nam na ukazanie czynników kształtujących proces eksplicytacji pojęcia Ducha Świętego poprzez księgi obu Testamentów. Autorzy NT — po większej części Żydzi — obeznani ze ST i wychowani na jego pojęciach musieli tak głosić Dobrą Nowinę o Jezusie, by ukazała się ona *katà tas grafàs*. Obraz dzieła odkupienia dokonanego w Chrystusie musiał się ukazywać jako wypełnienie obietnic Bożych, które *wszystkie są TAK w Nim* (2 Kor 1, 20). Pierwszym kluczem zatem jest kerygmat soteriologiczny. Swosta *relecture* głosów prorockich odbywa się u autorów NT pod hasłem odpoznanania realizacji wielkich obietnic mesjańskich w Jezusie. W tej liczbie były oczywiście także obietnice dotyczące związku Mesjasza z Duchem. Gdy jednak chodzi o Jego funkcje w NT, dostrzegamy inny czynnik, niezależny od poprzedniego — doświadczenie przejawów Jego działalności zarówno w wielkiej „nowej świątyni”, Kościele będącym Ciałem Chrystusa, jak i w poszczególnych wiernych, którzy mają udział każdy z osobna w tym samym charakterze świątyni Bożej dzięki właśnie Duchowi Świętemu. To doświadczenie harmonizowało tak z realizacją proroctw ST o Duchu w dobie i osobie Mesjasza, jak i z refleksjami soteriologicznymi o następstwach dzieła Odkupienia. wysnutymi ze słów Jezusa o sobie-samym. Refleksje i do-

¹⁷ Np. Ps 142, 10 (LXX); Por. Ne 9, 19n; Iz 63, 14.

¹⁸ Szerzej o tym traktuje mój art. „*Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!*” (Ap 22, 17), w: AnCrac 1 (1969) 83—105.

świadczenia ukazywały zapowiedzianego Kontynuatora, który działa na obydwu płaszczyznach: w Kościele i w każdym z wiernych, a to na zasadzie wspólnej obydwu — „świątyni Bożej przez Ducha”.

Wykrycie tych czynników — jak się zdaje — ułatwia całościową lekturę Pisma św. jako jednej historii świętej, może się przyczynić do bardziej dynamicznego ujmowania tajemnicy Trójcy Świętej, wreszcie w dobie poszukiwania empirycznego świadectwa Ducha Świętego wprowadza na właściwy szlak odpoznawania Jego działalności w świecie poprzez Kościół.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

Ks. Feliks Gryglewicz

JANOWA POSTAĆ BOGA

Jakkolwiek zarówno E. Schweizer jak i E. Ruckstuhl, a u nas jeszcze przed nimi T. Bromboszcz wykazywali, że Ewangelia św. Jana pod względem stylu stanowi od początku do końca dzieło jednej ręki, to jednak badania obecnie dalej prowadzone wydają się zmuszać do wyciągnięcia wniosku, że przy jej redagowaniu wykorzystano szereg materiałów mających źródłowy charakter. Do takich materiałów trzeba zaliczyć hymn ku czci Logosa, który z małymi uzupełnieniami został podany jako prolog czwartej Ewangelii, oraz tradycję o cudach Jezusa. Badania nad innymi źródłami czwartej Ewangelii nie są tak daleko posunięte, żeby je można było uważać za bezsporne osiągnięcie nauki. Zarówno wspomniany hymn, jak i tradycja, obydwie przechowane w pamięci wiernych i w formie spisanej, obok innych elementów, np. relacji o męce Jezusa, stanowiły fundament wiary tych gmin kościelnych, na których horyzoncie zjawił się Jan Apostoł. Choć w zasadzie on je zaakceptował i nawet wprowadził do swojej Ewangelii, to jednak wobec pewnych tendencji, które w nich dochodziły do głosu, zajął krytyczne stanowisko. Do tych ostatnich trzeba zaliczyć stosunek do Boga.

Ze względu na to, że w prologu główną postacią był Logos, a w opisach cudów — osoba Jezusa, postać Boga zesła na drugi plan. Nie wiadomo, czy była to sprawa przypadku, czy też może to, że nie wiadano jak zmieścić Jezusa Chrystusa i Boga Ojca w pojęciu Boga, który może być tylko jeden, a także jak we wszystkich szczegółach wyjaśnić stosunek Jezusa Chrystusa do Boga Ojca; jest faktem, że ogólnie w źródłach do czwartej Ewangelii, a przede wszystkim w tradycji o cudach, mówiono tylko o Jezusie, a o Bogu mało, na pewno

mniej, aniżeli było trzeba; w hymnie o Logosie nie było miejsca na to, żeby mówić o Bogu, zaledwie więc wzmianki o Nim podano tam, gdzie autor zajmował się preegzystencją Logosu (1, 1). Wiara gmin kościelnych oparta tylko na tych źródłach musiała się odznaczać tymi samymi cechami: bardzo mocno podkreślano znaczenie Jezusa, a o Bogu mówiono zbyt mało. Sytuację tę skrzętnie wykorzystali błędnowiercy podkreślając swoją znajomość Boga (1 J 4, 20); oni dzięki niej i dzięki zjednoczeniu z Bogiem (1 J 1, 6; 2, 6. 9) jakoby wolni byli od obowiązku zachowania przykazań.

W tej sytuacji Jan zajął się przede wszystkim postacią Boga. Nie tylko w swoich uzupełnieniach, które razem z hymnem stanowią prolog, częściej wspominał Boga (J 1, 2. 6. 12. 13. 18), ale także wielokrotnie mówił o Nim w dalszych częściach swojej Ewangelii, jak również w listach, przede wszystkim pierwszym. Podał trzy określenia Boga, że On jest duchem (J 4, 24), światłością (1 J 1, 5) i miłością (1 J 4, 8. 16), wzmiankował też niektóre przymioty Boga, patrzył więc na Niego pod pewnym tylko aspektem.

U niego brak ujęcia Boga jako postaci wielkiej, najwyższej, brak dyskusji z politeizmem, a także dyskusji na temat istnienia Boga. Królewski charakter Boga znany ze współczesnych tekstów judaistycznych, u Jana w ogóle nie występuje, tytuł królewski natomiast został odniesiony do cierpiącego Jezusa. Wszehmoc Boga, którą tak mocno podkreślano nie tylko wśród Żydów, ale także u chrześcijan, czego przykładem może być Łukasz, u Jana zaledwie została zaznaczona. O Bogu zagniewanym Jan tylko wspominał. Mimo to u Jana Bóg jest centrum wszystkiego, głównym motorem tego, co się na świecie dzieje, a przede wszystkim tego, co dotyczy zbawienia, a więc także zarówno misji jak i poczynań Jezusa Chrystusa. Jezus pozostał pierwszoplanową postacią Janowych dzieł, bo Jego dzieje i Jego nauka są ich tematem, ale Bóg musiał pozostać postacią centralną, bo On kierował Jego losami tak, by ludzi żyjących na świecie doprowadzić do zbawienia. W związku z tym Jan mocno uwydatnił Boże miłosierdzie, a upatrywał je nawet tam, gdzie mówił o Bogu sprawiedliwym. Przede wszystkim jednak Jan podkreślał miłość Boga do świata, do ludzi, do apostołów i wiernych; o tej miłości Jan mówił bardzo często, ona jest u niego najważniejszym przymiotem, punktem wyjścia całej Bożej aktywności; dzięki niej działa On na świecie nie tylko bezpośrednio, ale także przez Jezusa.

Jan podjął temat o Bogu z hymnu o Logosie, nie widać jednak, żeby go zajmowały teoretyczne rozważania o odwiecznym istnieniu Boga; w tej dziedzinie ograniczył się tylko do powtórzeń z hymnu, rozwinął natomiast to, co w pojęciu Boga i w Jego przymiotach miało praktyczne znaczenie dla religijnego życia wiernych.

Mówiąc o tym, co Bóg zrobił dla ludzi i dla świata, Jan godził się na podkreślenie znaczenia Jezusa Chrystusa, ale nie tak, żeby

Jego osoba przesłaniała Boga i pozostawiała Go w cieniu. Bóg jest i musi być centralną postacią, Jezus zaś jest z Nim zjednoczony tak, że również Bogiem nazwać Go można. Bogiem więc Jan nazwał Jezusa trzykrotnie: w prologu stwierdzając, że *Bogiem był Logos* (J 1, 1), na początku swojej Ewangelii, gdzie pisze, że zawarte w niej słowo Boże przekazał *jednorodzony Bóg, który jest na łonie Ojca* (J 1, 18), oraz w liturgicznym wyznaniu wiary wprowadzonym na końcu Ewangelii w usta Tomasza: *Pan mój i Bóg mój* (J 20, 28).

Choć Jan dążył do uwypuklenia osoby Boga Ojca, o którym w źródłach powiedziano zbyt mało, to jednak dla niego zawsze pierwszoplanową postacią pozostał Jezus, a o Bogu mówił tylko tam, gdzie to było konieczne.

Lublin

KS. FELIKS GRYGLEWICZ

SPRAWOZDANIA I MATERIAŁY Z POPRZEDNICH ZJAZDÓW I KONGRESÓW BIBLIJNYCH

1. Sprawozdanie ze zjazdu na KUL-u 1969, w: RBL 22 (1969) 298—300.
2. Materiały Kongresu w Warszawie 1970, w: *Współczesna bibliistyka polska 1945—1970*, Warszawa 1972, ss. 5—232.
3. Sprawozdanie z posiedzeń Sekcji w ramach Kongresu Teologów Polskich, Lublin 1971, w: *Teologia a antropologia*, materiały Kongresu, Kraków, Pol. Tow. Teol., ss. 213—218.
4. *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 1972*, Kraków 1974.
5. Sprawozdanie z Kongresu w Wągrowcu 1973, w: RBL 26 (1973) 319—321. Materiały w: „*Studia Gnesnensia*” 1 (1975) 303—385.
6. Materiały Kongresu — Wrocław 1974, w: RBL 28 (1975) 145—243.
7. Sprawozdanie z Kongresu — Olsztyn 1975, w: RBL 28 (1975) 279—280. Materiały w: „*Studia Warmińskie*” (w przygotowaniu).

Ks. Tadeusz Matras

III KONGRES TEOLOGÓW POLSKICH

14—16 września 1976 r. w prastarym, mogiłskim opactwie OO. Cystersów w Krakowie obradował III Kongres Teologów Polskich. Komisja Episkopatu d/s Nauki Katolickiej zleciła organizację niniejszego Kongresu ośrodkowi teologów krakowskich. Problematyka obrad skoncentrowała uwagę uczestników wokół zagadnienia *Teologia — nauką o Bogu*.

Kongres pragnął znaleźć i sformułować odpowiedź na dwa zasadnicze pytania nurtujące współczesnego człowieka:

1. czy można dzisiaj, z punktu widzenia współczesnej metodologii nauk, mówić o teologii jako nauce — a jeśli tak, to w jakim sensie Bóg stanowi przedmiot tej nauki?
2. w jakim kierunku idzie rozwój współczesnej teologii jako nauki, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II? Skoro do istoty teologii należy po-trzeba mówienia o Bogu, wobec tego jak trzeba ukazać Boga współ-czesnemu człowiekowi, aby należycie poznał Go, uwierzył w Niego i żył Nim?

Nie bez wymownego znaczenia, Kongres obradował w murach opactwa OO. Cystersów w Krakowie, centrum Nowej Huty. Jak podkreślił ks. kard. K. Wojtyła w przemówieniu wprowadzającym, symbolizuje to „wymownie istotną więź między *nova et vetera* i wyraża zdecydowaną wolę, że teologia polska chce być obecna w samym centrum nowego życia i jego problemów”.

Kongres zainaugurowano Mszą św. koncelebrowaną w mogiłskiej bazylice, której przewodniczył Metropolita Krakowski, przewodniczący Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej. W wygłoszonej homilii zaznaczył, że obecne zgromadzenie teologów naszego kraju posiada charakter pielgrzymki do Ukrzyżowanego Chrystusa, pierwszej tego rodzaju w historii mogiłskiego opactwa.

Obrady Kongresu trwały trzy dni. Codziennie rozpoczynały się liturgią sprawowania Eucharystii, gromadzącą uczestników lub ich przedstawicieli wokół ołtarza w miejscach tak bardzo związanych z nauką teologiczną i jej rozwojem w Krakowie i w Polsce: w bazylice p. w. Podwyższenia Krzyża Św. w mogiłskim opactwie, przy grobie profesora Krakowskiej Wszechnicy św. Jana Kantego w kolegiacie św. Anny oraz na Wawelu przy grobach: św. Stanisława Biskupa i błog. królowej Jadwigi — fundatorki Wydziału Teologicznego w krakowskim uniwersytecie. Liturgii w Mogile i na Wawelu przewodniczył ks. kard. K. Wojtyła — metropolita krakowski, a przy grobie świętego Profesora ks. bp Marian Rechowicz.

Kongres obradował na zebraniach plenarnych i sekcyjnych. Posiedzenia sekcji poszczególnych dyscyplin teologicznych (19 sekcji) odbywały się w godzinach popołudniowych. Sekcje podjęły ogólny temat kongresowy analizując go na płaszczyźnie własnej specjalizacji.

W ramach posiedzeń plenarnych zostały wygłoszone następujące referaty:

a) w pierwszym dniu obrad: ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński (Lublin — KUL): *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków): *Hermeneutyczny aspekt teologii biblijnej*, ks. doc. dr hab. Józef Kudasiwicz (Lublin — KUL): *Biblijne podstawy teologii*.

Problematyka w tym dniu objęła zagadnienie poznania teologicznego i jego metod oraz Objawienia jako źródła teologii. Zgodnie z postulatami Soboru Watykańskiego II, zmierzającymi do ustawienia Biblii jako pozycji wyjściowej prowadzonych badań, zwrócono uwagę na potrzebę wypracowania współczesnej metody teologii biblijnej, badającej dane Objawienia, które stanowią punkt wyjścia dla wszystkich poszukiwań teologicznych.

b) w drugim dniu: ks. dr Stanisław Napierała (Poznań): *Elementy teorii pluralizmu teologicznego*, ks. dr Bogusław Inlender (Warszawa): *Magisterium w strukturze teologii katolickiej* oraz jako dwugłos ks. prof. dr hab. Marian Jaworski (Kraków): *Współczesne formy negacji teologii naturalnej*, ks. doc. dr hab. Edmund Morawiec CSSR (Warszawa — ATK): *Możliwość teologii naturalnej dzisiaj*.

W kręgu wysuniętych zagadnień ukazano podstawy doktrynalne pluralizmu realistycznego oraz kryteria określające jego zakres. Analizując problem wiary i jej relacji do Objawienia, wskazano na znaczenie religijnego autorytetu trwającego w Kościele jako wspólnoty wiary. W wypowiedziach dwugłosu omawiano problem możliwości istnienia teologii naturalnej, czyli nauki o Bogu uprawianej niezależnie od Pisma św.

c) w trzecim dniu: ks. doc. dr hab. Zdzisław Chlewiński (Lublin — KUL): *Psychologiczne uwarunkowania idei Boga*, ks. prof. dr hab. Józef Majka (Wrocław): *Socjologiczne uwarunkowania idei Boga*.

W ostatnim dniu Kongresu szczegółowo zreferowano hipotezę o wpływie struktury rodzinnej na kształtowanie się obrazu Boga, uwzględniając rolę kształcenia religijnego w rozwoju i dojrzewaniu idei Najwyższego Absolutu, dużo uwagi poświęcając, tzw. emocjonalnym deformacjom tychże idei. Przeanalizowano również zagadnienia socjologizmu religijnego oraz niektóre teorie socjologii religii, zwłaszcza teorie uwarunkowań i sekularyzacji. Ożywione dyskusje po referatach dążyły do uzupełnienia wypowiedzi prelegentów oraz należytego podkreślenia zasadniczych sformułowań.

Na zakończenie Kongresu przewodniczący poszczególnych sekcji specjalistycznych złożyli sprawozdania z przebiegu obrad i nakreślonych planów pracy na przyszłość.

Prace Kongresu podsumował ks. kard. K. Wojtyła — jako przewodniczący Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej. Jego zdaniem, Kongres odpowiedział na stawiane sobie pytania odnośnie teologii jako nauki o Bogu we współczesnej rzeczywistości.

Odczytano również treść telegramów wysłanych do Ojca św. Pawła VI, kard. G. M. Garrone — prefekta Kongregacji d/s Wychowania Katolickiego, ks. Prymasa St. Wyszyńskiego, abpa A. Baraniaka i bpa W. Urbana.

*
* *
*

Wśród sekcji specjalistycznych obradujących w czasie Kongresu Teologów Polskich w Krakowie nie zabrakło biblistów, gromadzących się już po raz czternasty w ostatnich czasach, w ramach organizowanych sympozjów i kongresów. Przewodniczący Sekcji ks. prof. dr Stanisław Łach, nestor polskich biblistów, wprowadził zebranych uczestników w prace kongresowe, podkreślając harmonijną współpracę trzech ośrodków naukowych Lublina, Krakowa i Warszawy.

Obradom w pierwszej sesji przewodniczył ks. rektor dr Jan Stępień (Warszawa — ATK). W tym dniu zasadniczy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek (Kraków): *Obraz Boga w Starym Testamencie*. W formie komunikatów relacje z przeprowadzonych badań złożyli: ks. prof. dr hab. Stanisław Łach (Lublin — KUL): *Charakter teocentryczny Psalmów*, s. dr Emilia Ehrlich OSU (Kraków): *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, ks. doc. dr hab. Jan Łach (Warszawa — ATK): *Idea Boga w Księgach Kronik*, ks. dr Stanisław Stańczyk CSSR (Tuchów): *Teodycea Księgi Syracha*.

W drugim dniu obradom przewodniczył ks. prof. dr Jan Pytel (Poznań). Centrum obrad stał się referat O. prof. dra hab. Augustyna Jankowego OSB (Kraków): *Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta. Proces tworzenia się pneumatologii biblijnej*. Zgłosił także w tym dniu swój głos w komunikatach ks. prof. dr hab. Feliks Gryglewicz (Lublin — KUL): *Postać Boga w czwartej Ewangelii, lecz choroba nie pozwoliła mu wziąć udziału w Kongresie*. Zgodnie zaś z podjętą uchwałą o nie odczytywaniu nadesłanych tekstów w nieobecności autora, powyższy komunikat nie został podany do wiadomości uczestników.

Referaty i komunikaty wygłoszone w czasie kongresowych posiedzeń Sekcji Biblistów zostały opublikowane w niniejszym numerze *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*.

Prelegenci kładli mocny akcent na przedstawienie w Piśmie św. obrazu Boga żywego i ożywiającego łaską i mocą Bożą. Idea takiego Boga — Stwórcy tkwiła od początku w świadomości człowieka, chociaż nie zawsze była należycie wyeksponowana. Dopiero niewola, w jakiej znalazł się Naród Wybrany, zmobilizowała kapłanów do bardzo wyraźnego podkreślenia tej prawdy. Zaznaczano, że już w St. Testamencie istniała pewnego rodzaju jednoznaczność pomiędzy pojęciem Boga żywego a duchowego, ale wyraźne utożsamienie znalazło swe miejsce w Nowym Przymierzu. Znamiennym rysem teologii Starego Testamentu było to, iż niezgłębiony i pełen majestatu Bóg pozostawał zawsze bardzo bliski człowiekowi, który uznawał Go nie tylko stwórcą, królem, sędzią ale przede wszystkim dawcą życia — Ojcem.

Przedstawione wyniki badań biblistów nie wyczerpały w całości przebogatej problematyki obrazu Boga w Piśmie św. Problematyka powyższa jest niezgłębiona i niemożliwa do zbadania w całości tak, jak niezgłębiony i niezbadany pozostaje Bóg, stanowiący jej przedmiot.

Podczas drugiej sesji, w tajnym głosowaniu wybrano nowy zarząd Sekcji Biblistów Polskich w składzie: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (Lublin) — przewodniczący, ks. prof. dr hab. Jan Stępień (Warszawa) i ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek (Kraków) — zastępcy przewodniczącego, o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski OSB (Kraków) — sekretarz, ks. prof. dr hab. Michał Peter (Poznań) — członek zarządu.

Ks. rektor dr Jan Stępień w serdecznych słowach podziękował ks. prof. Stanisławowi Łachowi za dotychczasowe, kilkuletnie kierownictwo Sekcją Biblistów Polskich oraz wielki wkład i troskę o rozwój jej działalności.

Uchwalono też, że następny Kongres Biblistów Polskich odbędzie się 20 września 1977 r. w gościnnych murach klasztoru OO. Franciszkanów na Górze św. Anny.