

MARIUSZ GÓRNY SSP
Papieski Instytut Biblijny, Rzym

ABRAHAM W PSAŁTERZU

ABRAHAM IN THE BOOK OF PSALMS

SUMMARY: Abraham is almost absent in the Psalter; his name appears only in two Psalms (Ps 47:10; 105:6,9,42), while in some others one can see hints to his narrative in Genesis (e.g. Ps 34:1; 72:17; 76:3; 78:38; 106:31; 110:4). The figure of Abraham appears nonetheless important when the two Psalms are considered as a part of the literary framework of the Psalter. The references to Abraham permit us to redefine the notion of the covenant with Yhwh and the identity of Israel. Since Abraham is an example for everyone who hears the voice of Yhwh and forgets his father's house (cf. Ps 45:11), he relativizes the genealogical criterion for being part of Yhwh's people (Ps 47). The reference to the covenant with Abraham allows to insert the history of David into the larger perspective of the salvific deeds of God in the world. The royal prerogatives associated with David and his dynasty cease to be the matter of the past (cf. Ps 89) and become the motive of hope in expectation for new salvific deeds and a new David of the future (Ps 105).

KEY WORDS: Ps 47, Ps 105, Abraham, the redaction of the Book of Psalms, covenant, David
SŁOWA KLUCZE: Ps 47, Ps 105, Abraham, redakcja Księg Psalmów, przymierze, Dawid

WSTĘP

Abraham wspomniany jest w Psalterzu bardzo rzadko. Jego imię występuje cztery razy, ale tylko w dwóch psalmach (Ps 47,10; 105,6.9.42). Czasami można też dopatrzeć się aluzji do jego historii opisanej w Księdze Rodzaju (np. Ps 34,1; 72,17; 76,3; 78,38; 106,31; 110,4).

Rzadkie pojawianie się Abrahama w psalmach nie może nas dziwić, ponieważ w całym Piśmie Świętym poświęcone są mu tylko nieliczne wzmianki. Niemniej jednak postać Abrahama jest znacząca nie ze względu na częstotliwość odwołania do niego, ale z powodu umiejscowienia jego historii u początków dziejów narodu izraelskiego. Kilkanaście rozdziałów Księgi Rodzaju nadaje ton wszystkim innym księgom, które mówią o historii Izraela. Obecność Abrahama w Psalterzu jawi się nam jako znacząca, jeśli na Psalterz spojrzymy jako na pewną kompozycję, a nie tylko jako na zbiór 150 odrębnych utworów.

Psałterz, jak większość ksiąg biblijnych, kształtował się w długim okresie historycznym, ale ostatecznie powstał i został nam przekazany jako pewna księga, w której poszczególne części nabierają dodatkowego sensu ze względu na specyficzny kontekst literacki, w którym są umieszczone¹. Podejmując lekturę Psałterza jako księgi², spróbujemy zgłębić funkcję, jaką pełni nawiązanie do Abrahama w zamysle redakcyjnym jej autorów. Zostaną przeanalizowane dwa psalmy, które wspominają jego imię (Ps 47 i 105) i będą one przedstawione w kontekście otaczających ich utworów, aby uchwycić, w jaki sposób nawiązanie do patriarchy zostaje w nich przygotowane i jakie tradycje z nim związane zostają podjęte i rozwinięte.

1. PSALM 47

1.1. ANALIZA STRUKTURY I TEKSTU PSALMU

Abraham wspomniany jest najpierw w Psalmie 47. Myśl w nim zawarta przedstawiona jest w dwóch paralelnych częściach (zob. tabela 1). Obie rozpoczyna wezwanie do radości i uwielbienia Boga (ww. 2 i 7), uzasadnione zdaniem nominalnym opisującym naturę Boga (ww. 3 i 8), wprowadzonym za pomocą spójnika ׀, a następnie zdaniami przedstawiającymi Boże działanie i jego efekty (ww. 4-5 i 9-10a). Po tych wypowiedziach, których konstrukcja jest typowa dla hymnów³, pojawia się dodatkowe zdanie konkludujące (ww. 6 i 10b).

Wezwanie ludów do uwielbienia Boga (ww. 2-3) odnosi do JHWH tytuły tradycji pogańskiej (w. 3)⁴: „najwyższy” (׀ל׀י), „pełen grozy” (׀ר׀) i „wielki król” (׀ל׀ ׀ל׀ ׀ל׀).

¹ Psalm 105 zdaje się odgrywać w zamysle redakcyjnym istotną rolę, ponieważ jest on bardzo późny i analiza diachroniczna wskazuje, że jest on jednorodny (zob. M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter [ATHANT 83; Zürich 2004] 196), natomiast fragmenty utworów z jego otoczenia, które łączą te psalmy, są często wtórne (np. Ps 104,34; Ps 106,1-5.48).

² Tego typu lekturze poświęcone zostały w ostatnich dziesięcioleciach bardzo liczne publikacje. Zob. syntetyczną prezentację E. Zenger, „Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca”, *RivBib* 58 (2010) 5-34.

³ Zob. H. Gunkel – J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II Ergänzungsband; Göttingen ⁴1985) 42-43.

⁴ Zob. J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe – König – Psalmen (FRLANT 141; Göttingen 1987) 53-55, 109-110; J. Hausmann, „«Gott ist König über die Völker»”. Der Beitrag von Ps 47 zum Thema Israel und die Völker, *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag (red. J.A. Loader – H.V. Kieweler) (Wiener Alttestamentliche Studien 1; Frankfurt 1999) 94-95.

Tabela 1 – Psalm 47

Tytuł	¹ <i>Dyrygentowi. Synów Koracha. Psalm.</i>	
Wezwanie	² Wszystkie ludy, klaskajcie w dłonie, Wznóście ku Bogu okrzyki radości!	⁷ Sławcie Boga, sławcie, sławcie naszego króla, sławcie!
Uzasadnienie (״)	³ Gdyż JHWH jest najwyższy i pełen grozy; jest wielkim królem całej ziemi.	⁸ Gdyż Bóg jest królem całej ziemi; sławcie to pieśnią pouczenia.
Boże działanie i jego efekty	⁴ On poddaje nam ludy, i narody kładzie pod nasze stopy. ⁵ Wybiera dla nas nasze dziedzictwo, chlubę Jakuba, którą miłuje. <i>Sela.</i>	⁹ Zakróluję Bóg nad narodami. Bóg zasiądzie na swym tronie świętym. ¹⁰ Moźnowładcy ludów zbiorą się jako lud Boga Abrahama.
Konkluzja	⁶ Bóg wstąpi wśród okrzyków, JHWH – przy dźwiękach trąby.	Gdyż do Boga należą tarcze ziemi; On będzie niezwykle wyniesiony.

Uniwersalizmowi zostaje jednak od razu przeciwstawiony opis działania JHWH (w. 4), który przypomina o swojej trosce o Izraela⁵. W opisie działania Boga można dostrzec nawiązanie do podboju ziemi Kanaan, ale psalmista nawiązuje przede wszystkim do podbojów Dawida. Podejmuje słowa Dawida z Ps 18,48 (por. 2 Sm 22,48), zmieniając perspektywę indywidualną na wspólnotową („On poddaje – nie *mi*, ale – *nam* ludy”) oraz formę czasownika z *wayyiqtol* na *yiqtol*, czyli z formy opisującej historię na formę ukazującą możliwość i perspektywę na przyszłość⁶.

Psalmista kontynuuje opis działania Boga w wersecie 5. Nawiązuje tu do tradycyjnej idei wyboru Izraela, jednak odnosi tę ideę nie do osób, ale do miejsca,

⁵ Zob. uwagę C.A. Briggs – E.G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. 1: Psalms 1–50 (ICC; Edinburgh 1906) 399: „the triumph [...] of the people of Israel [...] certainly would have been no ground for the rejoicing of foreign nations”.

⁶ Pod koniec Psalterza w Ps 144 te same słowa Dawida zostaną podjęte ponownie, z odniesieniem ich do ludu, który formuje się wokół psalmisty („On podporządkowuje mi mój lud”, יְהוָה יְהוָה עָמִי תְהִי; Ps 144,2). Ostatnia seria psalmów nawiązujących do Dawida (Ps 138–145) ukazuje drogę psalmisty do uznania JHWH za swojego Boga (Ps 143,10) i stania się na wzór Dawida sługą JHWH (Ps 143,2.12), a następnie przemianę ludu, który zostaje podporządkowany psalmiście (Ps 144,2) i uznaje JHWH za swojego Boga (Ps 144,14), aby móc uczestniczyć w zwycięstwie Dawida (Ps 144,10–11) i cieszyć się błogosławieństwem (Ps 144,12–14).

które tym osobom zostaje dane jako ich dziedzictwo⁷. Wydaje się, że podobnie należy też traktować wers paralelny: miłość dotyczy nie Jakuba, ale „chluby Jakuba” (בְּחֵבֶל יְרוּשָׁלַיִם), czyli Jerozolimy bądź Syjonu⁸.

Ogłoszenie przyszłego objawienia się JHWH (w. 6)⁹ kończy pierwszą i zaczyna drugą część psalmu¹⁰. Forma czasownikowa *qatal* wyraża pewność tego wydarzenia. Zostanie ona podjęta w ostatnich wersach, które zapowiadają dokończenie procesu opisywanego w wersach 4-5.

Pierwsze wezwanie do oddania chwały Bogu (ww. 2-3) oparte jest na słownictwie liturgicznym ludów pogańskich, natomiast drugie (w. 7) używa czasownika זָמַר, który w innych tekstach biblijnych zarezerwowany jest dla narodu izraelskiego¹¹. Co więcej, jest ono zbudowane z dwóch paralelnych aklamacji, gdzie pierw-

⁷ „Wybiera dla nas nasze dziedzictwo” (יִבְחַר לָנוּ אֶת-נַחֲלָתָנוּ): to sformułowanie jest wyjątkowe ze względu na swoją formę gramatyczną (zob. M. Dahood, *Psalms I. 1-51. A New Translation with Introduction and Commentary* [AncB 16; Garden City, NY 1965] 285: „in the Hebrew mode of speech, one chooses for himself, not for others”; J.J.M. Roberts, „The Religio-Political Setting of Psalm 47”, *BASOR* 221 [1976] 130), a także przedmiot wyboru. Czasownik בָּחַר odnosi się zazwyczaj do wyboru osób, które przeznaczone zostają do pełnienia określonych zadań (por. Ps 33,12; 135,4). Zob. J. Bergman – H. Ringgren – H. Seebass, „בָּחַר”, *ThWAT* I, 592-608.

⁸ Por. Na 2,3 oraz Am 6,8; 8,7 gdzie to samo określenie jest użyte w odniesieniu do Samarii; zob. J.S. Burnett, „The pride of Jacob”, *David and Zion. Biblical Studies in Honor of J.J.M. Robert* (red. B.F. Batto – K.L. Roberts) (Winona Lake 2004) 319-350. Inni widzą tu odniesienie bardziej ogólne do ziemi Izraela lub bardziej szczegółowe do Świątyni Jeruzolimskiej (por. Ez 24,21); zob. np. G. Castellino, *Libro dei Salmi* (SB[T]; Torino 1965) 655; K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 193. Miłość Boga do Syjonu pojawia się także w Ps 78,68; 87,2; 122,6.

⁹ Syntetyczna prezentacja różnorodnych tradycyjnych interpretacji wyrażenia „Bóg wstąpił” (עָלָה אֱלֹהִים) znajduje się w B. Rosendal, „«Gott ist Aufgestiegen»: Zur Geschichte der Interpretation von Psalm 47”, *SJOT* 5 (1991) 148-154. Znaczące jest, że pod koniec drugiej księgi Psalterza ten sam czasownik zostanie użyty do opisanego wywyższenia Boga, który prowadzi do miejsca swojego zamieszkania także ludzi buntujących się przeciwko Niemu (Ps 68,19).

¹⁰ Ze względu na bardzo ścisły paralelizm między ww. 2-3 i 7-8 liczni autorzy traktują w. 6 jako zakończenie pierwszej części; zob. np. Jeremias, *Das Königtum Gottes*, 50-52; F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (Würzburg 1993) 290-292. Werset 6. odróżnia się jednak od poprzedzającego go tekstu formą czasownikową (*qatal*) oraz zmianą perspektywy z dzieł Bożych „dla nas” na ogólną wypowiedź o Bogu. Także wyraz „sela” (סֵלָה), kończący w. 5, jest wyraźnym wskazaniem redaktorów Psalterza, aby w lekturze psalmu odróżnić ww. 2-5 od w. 6. Na poziomie leksykalnym w. 6 zasadniczo powtarza pierwsze wezwanie psalmu i jednocześnie antycypuje jego zakończenie: על הַר יֵעוֹב (w. 3; עלה, w. 6; בָּעֵלָה, w. 10), אֱלֹהִים (ww. 2.6.10), רוע (עֲלִיּוֹן), w. 2; בְּתַרְיֹנָה, w. 6), יהוה (ww. 3 i 6), בְּקוֹל (ww. 2 i 6). Na podstawie kryteriów stylistycznych centralne miejsce w. 6 podkreślają między innymi W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTS 26; Sheffield 1984) 371-373; M. Mannati *Les Psaumes* (CPV 26; Paris 1966) 123; J.S. Sibinga, „Some Observations on the Composition of Psalm xlvii”, *VT* 38 (1988) 478; K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 192.

¹¹ Zob. W.A.M. Beuken, „Psalm XLVII: Structure and Drama”, *Remembering all the Way...* A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Fortieth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland (OTS 21; Leiden 1981) 40, który wyciąga z tego wniosek, że wezwanie w drugiej części psalmu nie jest już skierowane do ludów pogańskich, ale tylko

sza (w. 7a) używa słowa „Bóg” (יְהוָה, w. 2), natomiast druga (w. 7b) zastępuje ten ogólny tytuł określeniem „nasz król” (מְלִכְנוּ), które też pojawia się zazwyczaj w kontekście samego tylko Izraela. Skoro jednak Bóg jest królem całej ziemi (w. 8), a więc także królem narodów, ludy ziemi wezwane zostają do uczestnictwa w służbie liturgicznej Izraela.

Zwraca uwagę przemiana „możnowładców ludów” (נְדִיבֵי עַמִּים) w „tarcze ziemi” (מְגִנֵּי אֶרֶץ; w. 10). Określenie „możnowładcy ludów” w Psalterzu wyraża ludzką mądrość, która przeciwstawia się Bogu, albo bogactwo, będące odwrotnością ubóstwa i pokory ludu Bożego (por. Ps 83,12; 107,40-41; 113,7-8; 118,9; 146,3)¹². Gdy możnowładcy gromadzą się jako lud Boga Abrahama, określani zostają jako „tarcze ziemi” (מְגִנֵּי אֶרֶץ), a więc otrzymują tytuł, którym zazwyczaj określany jest Bóg jako obrońca człowieka sprawiedliwego (Ps 3,4; 7,11; 18,3.31; 28,7; 33,20; 59,12; 84,12; 115,9.10.11; 119,14; 144,2) oraz król Izraela jako obrońca swojego ludu (Ps 84,10; 89,19)¹³.

Wypowiedź w. 6 (עֲלֶה יְהוָה לְעֵלָה) powtórzona jest w w. 10b w formie *nifal* (מֵאֵד נִעְלָה): zgromadzenie się ludu Boga Abrahama doprowadza do końca wstępowanie Boga i ukazuje Jego niezwykle wyniesienie.

* * *

Już analiza samego tylko Psalmu 47 pozwala sformułować wstępne wnioski dotyczące roli Abrahama.

Przed wszystkim rola Abrahama jest odmienna od roli Jakuba. W większości tekstów, poza historią patriarchów w Księdze Rodzaju, Abraham pojawia się razem z Izaakiem i Jakubem. Czytamy o przysiędze złożonej Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi¹⁴, o przymierzu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem¹⁵ czy o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba¹⁶. Występują oni razem jako ojcowie narodu. W Psalterzu natomiast dziedzictwo ludu Izraela reprezentuje sam tylko Jakub¹⁷.

do narodu izraelskiego. Konkluzji Beukena przeczy jednak ścisły paralelizm ww. 2-3 i 7-8 oraz brak jakiegokolwiek wskazania co do zmiany adresatów mowy; zob. Hossfeld – Zenger, *Die Psalmen I*, 292. Ponadto przejście od tytułu typowego dla mów skierowanych do pogan do tytułu ściśle izraelskiego uzasadnione zostaje Bożą władzą nad całą ziemią (w. 8), tak samo jak pierwsze wezwanie (w. 3).

¹² Zob. J. Conrad, „נדב, *ndb*. נְדִיבָה *nēdābāh*, נְדִיב *nādīb*, נְדִיבָה *nēdībāh*”, *ThWAT V*, 237-245, 242-244.

¹³ Zob. Hossfeld – Zenger, *Die Psalmen I*, 293.

¹⁴ Rdz 50,24; Wj 6,8; 32,13; 33,1; Lb 32,11; Pwt 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4.

¹⁵ Wj 2,24; Kpł 26,42; 2 Krł 13,23.

¹⁶ Wj 3,6.15.16; 4,5; 6,3; 1 Krł 18,36.

¹⁷ Oba imiona, „Izrael” i „Jakub” występują w Psalterzu jako określenie ludu (np. Ps 14,7; 22,4; 44,5).

Bóg ojców – to „Bóg Jakuba”¹⁸. Dziedzictwo Jakuba reprezentuje punkt wyjścia nadziei psalmisty (ww. 4-5), podczas gdy Abraham uosabia przyszłe królestwo Boga obejmujące cały świat i Jego bycie Bogiem także w stosunku do pogan (ww. 9-10). Abraham wskazuje na przyszłość objawienia się Boga jako króla całego świata.

1.2. PSALM 47 W KONTEKŚCIE PSAŁTERZA

Jako część Psalterza Psalm 47 należy do pierwszej grupy psalmów synów Koracha (Ps 42–49), która znajduje się na początku drugiej księgi (Ps 42–72). Rozpoczyna się ona obrazem, który jest dokładnym przeciwieństwem metafory użytej w Psalmie 1 dla opisanego człowieka sprawiedliwego (zob. tabela 2). Bóg jest nieobecny i psalmista, mimo swej wierności (por. Ps 44,18-22), nie doświadcza tego, co powinno być owocem jego sprawiedliwości. Wyschnięte gardło, które krzyczy do Boga, oznacza uciekające życie¹⁹. Bóg, którego metaforą jest ożywiająca woda, jest daleko od psalmisty.

Tabela 2 – początek pierwszej i drugiej księgi Psalterza

Ps 1,3	Ps 42,2-3
³ On będzie jak drzewo zasadzone nad korytami wód, które przynosi owoc w swoim czasie. Jego liście nie więdną, i w każdym swoim działaniu odniesie sukces.	² Jak łania ryczy na wysuszonych korytach wód, tak moja dusza krzyczy do Ciebie, Boże. ³ Moja dusza jest spragniona Boga, pragnie Boga życia. Kiedy będę mógł przybyć i stawić się przed obliczem Boga?

¹⁸ JHWH określony zostaje 11 razy jako „Bóg Jakuba” (9x w formie אלהינו ייְהוָה , raz אלהינו ייְהוָה i raz אלהינו ייְהוָה). Tytuł ten pojawia się szczególnie w psalmach celebrujących Boga działającego z Syjonu (Ps 20,2; 46,8.12; 76,7; 84,9) i wyprowadzającego lud Izraela z niewoli Egiptu (Ps 81,2.5; 114,7).

¹⁹ Psalmista mówi o krzyku i pragnieniu „duszy” (נַפְשִׁי), czyli tej części człowieka, która odróżnia go od roślin i materii nieożywionej oraz określa jego życie emocjonalne i pragnienia (zob. C. Westermann, „ נַפְשִׁי *nəfəš* Seele”, *THAT*, 71-96; H. Seebass, „ נַפְשִׁי *nəpəš*”, *ThWAT* V, 531-555; N. Kilwing, „ נַפְשִׁי und $\Psi\Upsilon\chi\text{H}$. Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis”, *Studien zu Psalmen und Propheten*. Festschrift für Hubert Irsigler [red. C. Diller – M. Mulzer – K. Ólason – R. Rothenbusch] [HBS 64; Freiburg 2010] 377-401). „Dusza” występuje czasami jako synonim gardła (por. Iz 5,14; Ha 2,5), prawdopodobnie ze względu na swój związek z oddechem; zob. N.P. Bratsiotis, „ נַפְשִׁי – $\Psi\Upsilon\chi\text{H}$. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta”, Volume du Congrès. Genève 1965 (VT.S 15; Leiden 1966) 63: „«Gurgel» oder «Kehle» darf nur als Synekdoche-Bedeutung von נַפְשִׁי verstanden werden, insofern dies das äußere Atemorgan oder den Atemweg und gleichsam sein inneres Tor [...] darstellt”.

Psalmy 42 i 43 podejmują tradycyjną naukę o obecności Boga w świątyni (Ps 42,3.5.7; 43,3.4) i przekształcają ją w przedmiot pragnienia i nadziei (Ps 42,9). Psalmista znajduje się daleko od Boga: „w ziemi Jordanu, w górach Hermonu i na małej górze” (Ps 42,7). Odległość fizyczna od świątyni wyraża tutaj to wszystko, co jest motywem smutku, ucisku i śmierci (Ps 42,10-11). Psalmista wyrusza ze swojego mieszkania na „małej górze” (מְהַר מְצָפָר, Ps 42,7), gdzie panuje chaos i śmierć (Ps 42,8), w stronę Boga życia (Ps 42,9)²⁰. Jego zamiarem jest dotarcie do świętej góry Boga (Ps 43,3), która okaże się prawdziwym szczytem północy (יְרֵךְ־תִּי צְפוֹן, Ps 48,3), czyli najwyższą górą, nie ze względu na jej fizyczną wysokość, ale ze względu na Bożą decyzję, aby tam zamieszkać (Ps 68,17). W tę podróż od samego początku nie wybiera się sam. Jego pragnieniem jest nie tylko udać się do domu Boga, ale wyruszyć tam w procesji i prowadzić swoich obecnych prześmiewców „wśród okrzyków radości i uwielbienia” (Ps 42,5)²¹.

Zadając pytanie o to, gdzie jest Bóg psalmisty (Ps 42,4.11), prześmiewcy ogłaszają bezsilność Boga Izraela²², bo psalmista umiera w opuszczeniu, podczas gdy Bóg milczy i nie przychodzi mu z pomocą. Nieprzyjaciele psalmisty nie tylko negują potęgę Boga narodu izraelskiego (Ps 42,4.10-11), ale charakteryzują się odmiennością od Boga²³. Kryterium etniczne i polityczne oddalenia od Boga Izraela

²⁰ Tytuł „Bóg życia” (אֱלֹהֵי חַיִּים, w. 3) zostaje w drugiej zwrotce (ww. 7-12) przekształcony w „Bóg mojego życia” (אֱלֹהֵי חַיִּי, w. 9), co podkreśla, że życie psalmisty zależy wyłącznie od bliskości Boga. Tę samą myśl wyraża użycie w drugiej zwrotce obrazów ze zwrotki pierwszej w ich przeciwstawnym znaczeniu symbolicznym. Metafora wody z symbolu życiodajnej obecności Boga (w. 2) przekształcona zostaje w narzędzie śmierci (w. 8); świątecznej wrzawie (הִמְנוּחַ, w. 5) przeciwstawiony zostaje chaos otchłani (תְּהוֹמוֹת, w. 8), która woła do otchłani (קָרָא), jak wcześniej łania ryczała do Boga (עָרָג, w. 2); okrzyki radości i uwielbienia (קוּל, w. 5) zastąpione zostają okrzykami (קוּל, w. 8) wodospadów. Psalmista podkreśla w ten sposób relatywność wszystkich rzeczywistości, które prowadzą do życia lub śmierci wyłącznie ze względu na ich relację do Boga.

²¹ Większość autorów interpretuje w. 5 jako wspomnienie minionych pielgrzymek do świątyni. Takie tłumaczenie wymaga nietypowej wykładni występujących tu form czasownikowych: *ʿeqtela* אֶזְכְּרָה i אֶזְכְּרָהּ jako tryb oznajmujący i *yiqtol* אֶעֱבֹר oraz אֶדְדָּם jako czas przeszły. Gramatycznie najbardziej oczywiste jest natomiast odniesienie tego tekstu do przyszłości upragnionej przez psalmistę; por. M.P. Maier, „Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg: Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42-49)”, *The Composition of the Book of Psalms* (red. E. Zenger) (BETHL 238; Leuven 2010) 655. Warto też pamiętać, że hebrajski czasownik זָכַר nie oznacza wspomnienia przeszłości, ale kierowanie swojej uwagi ku czemuś; zob. H. Eising, „זָכַר *zākar*. זָכַר *zekaer*, זָכַרֹן *zikkārōn*, אֶזְכְּרָה *ʾazkārāh*”, *ThWAT* II, 571-593. Forma אֶדְדָּם może być tłumaczona jako *hitpael* (lub *piel*) czasownika דָּדָה, występującego w Iz 38,15 i w hebrajskim postbiblijnym, z sufiksem trzeciej osoby liczby mnogiej: „będę kroczył razem z nimi”, „będę ich prowadził”.

²² Pytanie: „Gdzie jest wasz Bóg?”, „Gdzie jest ich Bóg?”, pojawia się w tekstach starożytnych w kontekście zwycięstw w konfliktach zbrojnych, które uważane były za wojny między bogami narodów; zob. R.A. Jacobson, „*Many Are Saying*”. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOT.S 397) (London – New York 2004) 40-48. Por. szczególnie Ps 79,10.

²³ Por. tzw. prawo świętości (Kpł 12-17) i jego ideę świętości narodu izraelskiego według miary świętości Boga (Kpł 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,8; 22,32-33). Na temat „świętości” jako fundamentu tożsamości narodu izraelskiego w okresie powygnościowym zob. J.L. Ska, „Exodus 19:3-6 and the

zostaje zastąpione kryterium moralnym. Przeciwnicy to „naród niemiłosierny” (גוי לא־חסיד) czyli „ludzie podstępni i niegodziwi” (אִישׁ־מַרְמָה וְעוֹלָה). Przydawka „niemiłosierny” (לא־חסיד) jest zaprzeczeniem miłosierdzia (חסד)²⁴, które cechuje Boga Izraela i które jest motywem nadziei psalmisty²⁵.

Przekonanie psalmisty o tryumfie miłosierdzia Bożego opiera się na historii narodu izraelskiego (Ps 44,2-4)²⁶. Psalmista opisuje minione i aktualne doświadczenie Izraelitów, używając form pierwszej osoby liczby mnogiej. W ten sposób podkreśla swoją przynależność do tej historii i solidarność z ludem, nazwanym imieniem praojca Jakuba (Ps 44,5)²⁷. Sytuacja, w której znajduje się psalmista i jego lud, jest odwrotnością błogosławieństwa obiecanego Abrahamowi. Bóg zapowiedział mu: „Uczynię cię wielkim narodem i będę ci błogosławił, i uczynię wielkim twoje imię, tak że ty staniesz się błogosławieństwem dla wszystkich rodzin ziemi” (Rdz 12,2). Tymczasem naród niemiłosierny posługuje się imieniem Izraela nie dla wzajemnego błogosławienia się (por. Rdz 22,18; 26,4), ale dla szyderstwa i żartów (ww. 14-17)²⁸.

Identity of Post-exilic Israel”, *The Exegesis of the Pentateuch*. Exegetical Studies and Basic Questions (red. tenże) (FAT 66; Tübingen 2009) 139-164.

²⁴ Hebrajskie słowo חסד, tłumaczone tu jako „miłosierdzie”, oznacza uczucie i postawę głębokiego i trwałego zaangażowania na rzecz kogoś, kto potrzebuje pomocy; zob. G.R. Clark, *The Word Heseḏ in the Hebrew Bible* (JSOT.S 157; Sheffield 1993) 267; H.J. Zobel, „חסד *hesed*”, *ThWAT* III, 56-57, 69-71.

²⁵ W Ps 42-49 pragnienie, aby JHWH okazał swoje miłosierdzie, jest jedyną odpowiedzią psalmisty na prześmiewcze drwiny jego nieprzyjaciół (יִזְמֶה וְיִהְיֶה חֶסֶדוֹ, Ps 42,9); wspomnienie miłosierdzia Bożego jest jedyną motywacją modlitwy o wybawieni e (פָּדֵנוּ לְמַעַן חֶסֶדְךָ, Ps 44,27), a u kresu pielgrzymki psalmisty miłosierdzie Boże staje się przedmiotem jego rozważań we wnętrzu Bożej świątyni (דְּמִינֵי אֱלֹהִים חֶסֶדְךָ בְּקֶרֶב הַיְכָלְךָ, Ps 48,10).

²⁶ Ścisły związek Psalmu 44 z poprzedzającymi go psalmami 42-43 podkreślony jest przez liczne nawiązania. W szczególności warto zauważyć, że wyrażenie „dlaczego zawodzisz, moja duszo” (מָה־תִּשְׁתַּחֲוֶה בְּפִי), charakteryzujące refren Ps 42,6.12; 43,5 oraz Ps 42,7 (בְּפִי תִשְׁתַּחֲוֶה), zostaje podjęte w Ps 44,26: „Oto nasza dusza korzy się w prochu” (כִּי שָׁחָה לְעָפָר בְּפִשְׁנוֹ); pytanie: „Dlaczego o mnie zapomniałeś... gdy uciska mnie nieprzyjaciół” (לָמָּה שָׁכַחְתָּנִי... בְּלַחֲץ אוֹיֵב), Ps 42,10), powraca w Ps 44,25: „Dlaczego... zapominasz o naszym ubóstwie i ucisku” (לָמָּה... תִּשְׁכַּח עֲנִינוֹ וְלַחֲצוֹנוֹ); do zarzutu „dlaczego mnie odrzuciłeś” (לָמָּה זָנַחְתָּנִי, Ps 43,2) nawiązuje opis odrzucenia (אֶפֶר־זָנַחְתָּ, Ps 44,10) i błaganie „nie odrzucaj nas” (אַל־תִּזְנַחַ, Ps 44,24). Ponadto powtarzają się terminy: אֹר (Ps 43,3; 44,4), אוֹיֵב (Ps 42,10; 43,2; 44,17), אֵל (Ps 42,3.9.10; 44,21), אֱלֹהִים (Ps 42,2.3.4.5.6.7.11.12; 43,1.2.4.5; 44,2.5.9.21.22), אֶרֶץ (Ps 42,7; 44,4.26), בּוֹא (Ps 42,3; 43,3.4; 44,18), גּוֹי (Ps 43,1; 44,3.12.15), חֶסֶד (Ps 42,9; 44,27), חֶרֶף (Ps 42,11; 44,17), יָדָה (Ps 42,6.12; 43,4.5; 44,9), יוֹם (Ps 42,4.11; 44,2.9.16.23), יִשְׁעוֹת (Ps 42,6.12; 43,5; 44,5), לַחֲץ (Ps 42,10; 43,2; 44,25), פְּגִימָה (Ps 42,3.6.12; 43,5; 44,4.16.17.25), צוּה (Ps 42,9; 44,5), קוֹל (Ps 42,5.8; 44,17), שָׁח/זָכַר (Ps 42,5.7.10; 44,18.21.25), שָׁלַח (Ps 43,3; 44,3).

²⁷ Formy pierwszej osoby liczby pojedynczej (Ps 44,5.7.16) zwracają jednocześnie uwagę na to, że psalmista kontynuuje osobistą refleksję i że nie jest on tylko i wyłącznie uosobieniem i głosem tego ludu.

²⁸ Zob. Maier, „Israel und die Völker”, 657: „Seine Mission, in einer heidnischen Umgebung Zeugnis für den einen, wahren Gott abzulegen, ist ins Gegenteil verkehrt: statt von dessen Machttaten kündigt es in seiner Misere nur von dessen Abkehr und Abwesenheit”.

Gdzie zatem jest Bóg psalmisty? (Ps 42,4.11). Pierwszą odpowiedzią jest przywołanie tego wszystkiego, o czym mówiła pierwsza księga (Ps 1–41), czyli postaci króla na wzór Dawida (Ps 45)²⁹. Psalmista mówi o człowieku (w. 3), który uobecnia Boże przymioty (ww. 3-4). On otrzymuje tytuły, którymi wcześniej określany był sam Bóg. Zostaje nazwany „królem” (מֶלֶךְ, ww. 2.6.12.14.15.16), „bogiem” (אֱלֹהִים, w. 7) i „panem” (אֲדֹנָי, w. 12)³⁰.

Majestat i chwała tego ubóstwionego króla przyciągają do niego także ludzi obcych. Pogańska księżniczka³¹ słyszy wezwanie do słuchania i do zobaczenia (w. 11), czyli to samo wezwanie, które znajduje się u podstaw tożsamości Izraela (por. np. Pwt 4,1.5; 5,1; 6,4-5; 29,3). Jest ona zachęcona do powtórzenia doświad-

²⁹ Na poziomie redakcji Psalterza związek między dwoma psalmami podkreślony jest przez tytuł Psalmu 45, który kopiuje tytuł Psalmu 44 (לְמַנְצֵחַ לְבַנְיָמִן מִשְׁכִּיל), dodając do niego dwa określenia. Pierwsze z nich („o kwiatach lotosu” – עֵלֶי-שִׁשְׁזִים) nawiązuje do symboliki erotycznej dobrze znanej z Pieśni nad Pieśniami. Drugie („pieśń zakochanych” – שִׁיר יְדִידָת) jednoznacznie charakteryzuje psalm, sprawiając, że chociaż temat miłości rozwinięty zostaje dopiero w drugiej części utworu (Ps 45,8-16), od samego początku jest ona kluczem do jego lektury.

³⁰ Tytuły te określają Boga: מֶלֶךְ w Ps 44,5; אֱלֹהִים w Ps 42,2.3.4.5.6.7.11.12; 43,1.2.4.5; 44,2.5.9.21.22; 45,3.8; אֲדֹנָי w Ps 44,24.

³¹ Tradycja żydowska i chrześcijańska wyjaśniała zazwyczaj Psalm 45 w perspektywie alegorii małżeństwa między JHWH i jego ludem, która występuje często w tekstach prorockich (por. np. Oz 1,2; 2,16.21-22; Jr 2,2.32; Ez 16,8; Iz 54,4-6). Także wielu współczesnych egzegetów proponuje taką interpretację (zob. ostatnio G. Barbiero, „Il secondo e il terzo libro dei Salmi (Sal 42–89): due libri paralleli”, *RivBib* 58 [2010] 148-150). Według Zengera już w czasie redakcji korachickiej „królowa” (שֶׁלֶט, w. 10) stała się symbolem Jerozolimy, ponownie zaślubionej przez JHWH po okresie opuszczenia w czasie wygnania babilońskiego (por. Iz 49,21-23; 61,10-11; 62,3-5; So 3,14-17); zob. Hossfeld – Zenger, *Die Psalmen I*, 279. Fakt wezwania Jerozolimy do zapomnienia swego ludu i domu swojego ojca (w. 11) tłumaczony jest w świetle wspomnianego przez Ezechiela cudzoziemskiego rodowodu narodu izraelskiego (Ez 16,3.4.5) oraz wezwania Izajasza do zapomnienia hańby swej młodości (Iz 54,4). Taka interpretacja Psalmu 45 neguje jednak jego wewnętrzną spójność i ignoruje jednoznaczną prezentację króla jako człowieka (w. 3) wyniesionego do godności boskiej (w. 7) i namaszczonego przez Boga, ale jednak od Niego wyraźnie odróżnionego (w. 8). Obraz psalmu czytany w świetle zwyczajów dworskich starożytnego Wschodu ukazuje procesję ślubną, która kieruje się do króla oczekującego na swoją nową żonę w towarzystwie królowej matki, stojącej po jego prawej stronie (por. 1 Krl 2,19), i pozostałych żon swego haremu; zob. L. Alonso Schökel, *Treinta salmos*. Poesía y oración (EstAT 2; Madrid 1981) 173-176. Jest to wizja małżeństwa odmienna od prorockiego obrazu monogamicznego małżeństwa JHWH i Izraela. Chociaż poligamia jest w Biblii krytykowana (por. Pnp 6,9; 8,11-12; zob. G. Barbiero, *Cantico dei cantici*. Nuova versione, introduzione e commento [I libri biblici. Primo Testamento 24; Milano 2004] 285-287, 396-404), była ona jednak na starożytnym Wschodzie powszechnie przyjęta i traktowana jako znak bogactwa i sukcesu, dlatego Psalm 45 posługuje się obrazem liczego haremu dla podkreślenia wielkości błogosławieństwa, którym Bóg obdarza swojego mesjasza (por. 2 Sm 12,8; 1 Krl 11,3). Metafora haremu pozwala jednocześnie na zaakcentowanie uniwersalizmu wezwania skierowanego do narodów pogańskich. Król panujący w Jerozolimie pragnie obdarzyć swoją miłością wszystkie narody i zaprasza je wszystkie do małżeńskiego pochodku.

czenia Abrahama, który opuścił swój lud i dom swojego ojca (Rdz 12,1; 20,13; 24,7; por. Joz 24,2-3; Ne 9,7)³².

Drugą odpowiedź na prześmiewcze pytanie: „Gdzie jest twój Bóg?” (Ps 42,2.11), przynosi Psalm 46: Bóg jest we wnętrzu swojego miasta (אֱלֹהֵי־מִצְרָיִם, w. 6). Święte miasto jest odpowiedzią dla potomków Jakuba (ww. 2-8)³³, ale również dla ludów ziemi (ww. 9-10)³⁴. Także narody są wezwane do poznania imienia własnego Boga, które zostało objawione Izraelowi, i do pokoju charakteryzującego Boże miasto.

Imię JHWH pojawia się tutaj (ww. 8.9.12) po raz pierwszy od Ps 42,9. Jest to istotne, ponieważ w tzw. Psalterzu elohistycznym, czyli w psalmach 42–83, imię to używane jest albo w osobistej modlitwie psalmisty, albo w odniesieniu do ludu Izraela, natomiast zasadniczo nie występuje w kontekście ludów i Bożego panowania nad całą ziemią³⁵. Tymczasem w Psalmie 46, po wezwaniu skierowanym do ludów przez samego Boga (w. 11), także narody całej ziemi zdają się w jakimś stopniu włączone do tej szczególnej intymności z Bogiem (w. 12).

W Psalmie 47 imię własne Boga pojawia się na początku uzasadnienia pierwszej części psalmu (w. 3), wprowadzając do wspomnienia dzieł Bożych na rzecz ludu Izraela i Dawida, i w podsumowaniu pierwszej części (w. 6). Natomiast w drugiej części (ww. 7-10) sześciokrotnie występuje tylko ogólny termin „Bóg” (אֱלֹהִים).

Wezwanie skierowane do ludów nie oznacza, że one częścią Izraela ani też, że Izrael rozplywa się wśród ludów. Różnica między Izraelem a ludami zostaje jednak zrelatywizowana. W Psalmie 47 narody zaproszone są do włączenia się w litur-

³² Pochód ślubny córki króla i jej przyjaciółek (Ps 45,11-16), które „z radością i weselem prowadzone są do pałacu króla” (Ps 45,16), nawiązuje do modlitwy psalmisty o możliwość przybycia do ołtarza „Boga mojej radości i wesela” (Ps 43,4) i do jego pragnienia, aby prowadzić tam także swoich prześmiewców (Ps 42,5). Zestawienie dwóch rzeczowników „radość” (שִׂמְחָה) i „wesele” (יִלָּל) pojawia się w Psalterzu jedynie w Ps 43,4 i 45,16. Warto też zauważyć, że poza Psalmem 45 termin „pałac” (הַיְיָקַל) występuje w Psalterzu wyłącznie jako określenie świątyni JHWH (Ps 5,8; 11,4; 18,7; 27,4; 29,9; 48,10; 65,5; 68,30; 79,1; 138,2; 144,12).

³³ Psalmista ponownie – jak w Psalmie 44 – używa form pierwszej osoby liczby mnogiej, podkreślając swoją łączność z ludem Boga Jakuba. JHWH ukazany zostaje jako władca całego świata, który w swoim mieście zapewnia bezpieczeństwo i pomoc od wszelkich zagrożeń natury (ww. 3-4) i od obcych narodów (w. 7).

³⁴ W ramach samego Psalmu 46 fakt, że wezwanie „Chodźcie, przyjrzyjcie się dziełom JHWH!” (הוֹדוּ לַיהוָה מִכְּבוֹדוֹ מִכְּפִעוּלוֹת יְהוָה, w. 9) obejmuje także narody pogańskie, a nie tylko Izraelitów, nie jest oczywisty, zob. N. Lohfink, „Der den Kriegen einen Sabbat bereitet»: Psalm 46 – ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik”, *BiKi* 44 (1989) 153. W ramach lektury ciągłej Psalterza stanie się to jasne dopiero w następnym psalmie, który otwarty jest wołaczem „wszystkie narody!” (כָּל-יְהוּדֵי-עַמִּים, Ps 47,2). Warto też zauważyć, że wers Ps 46,9a zostaje powtórzony niemal w identycznej formie w Ps 66,5, gdzie „cała ziemia” (Ps 66,1) zaproszona zostaje do medytacji nad dziełami Boga w stosunku do narodu izraelskiego. Ten paralelizm jest znaczący, ponieważ tylko w tych dwóch miejscach występuje w Biblii rzeczownik מִכְּפִעוּלָהּ. Ta sama forma wezwania („chodźcie” – לָכוּ) otwiera w Iz 2,3 samozachętę ludów do pielgrzymki w stronę Jerozolimy, gdzie będą mogli oglądać Boży sąd prowadzący – tak jak w Ps 46,10 – do zakończenia na ziemi wszelkich wojen i do zniszczenia narzędzi zagłady.

³⁵ Zob. Hossfeld – Zenger, *Die Psalmen I*, 50-51; C. Süßenbach, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FAT II/7; Tübingen 2005) 50-58.

gię Izraela i do sławienia Boga Izraela jako „naszego króla” (w. 7)³⁶. Natomiast w Psalmie 48 królowie, którzy na widok świętego miasta odczuwają przerażenie (ww. 5-8), zostają zaproszeni do kontemplacji Syjonu (ww. 13-15) i do opowiadania przyszłym pokoleniom, że „to jest Bóg, nasz Bóg” (w. 15)³⁷. Otrzymują zatem misję Abrahama, który spotyka Boga i potem naucza swoich potomków (Rdz 18,17-19).

Relatywizacja wszystkiego w stosunku do podstawowego znaczenia postawy, którą przyjęła pogańska księżniczka i do której wezwani zostali możnowładcy ludów, czyli w stosunku do postawy Abrahama słuchającego Boga i opierającego się wyłącznie na Nim, podkreślona zostaje w Psalmie 49. Jest on antytezą psalmów 42–48³⁸. Psalmista boi się tylko JHWH (Ps 46,3; 47,3), czyli jedynie od Boga oczekuje swojego zbawienia. Dlatego nie będzie się bał człowieka, który polega na swojej sile i szczyci się swym bogactwem, a w rzeczywistości zmierza tylko na stronę śmierci, na wzór rzeźnych zwierząt (Ps 49,13.21).

* * *

Analiza Psalmu 47 w kontekście otaczających go psalmów ukazuje, że lud Boży, z którym identyfikuje się psalmista, nie jest identyczny z ludem Izraela. Aby być członkiem ludu Bożego, potrzebna jest postawa Abrahama, który słucha Boga i zapomina o swoim ludzie i o domu swojego ojca. Tę postawę w Psalmie 45 przyjmuje pogańska księżniczka. W Psalmie 47 do Abrahama odsyła, oprócz nazwy nowego ludu (w. 10), także tytuł „najwyższy” (יְיָ־יִי, w. 3), który pojawia się w opowiadaniu o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem, królem Jerozolimy i kapłanem Boga najwyższego (יְיָ־עֶלְיוֹן), po zwycięskiej wojnie z narodami Kanaanu (Rdz 14,18-20). W Psalmie 47 pokój między narodami jest owocem poddania przez Boga ludów wspólnocie reprezentowanej przez psalmistę (ww. 4-5) i przekształcenia prowokujących wojny możnowładców ludów w lud Boga Abrahama (ww. 9-10). Powstanie nowego ludu urzeczywistnia pokój zapowiadany w Ps 46,10

³⁶ Psalm 47, czytany w kontekście poprzedzających go psalmów, rozwija i precyzuje wezwanie skierowane do tych, którzy są dalecy od Boga. Wątek narodów pogańskich zostaje podkreślony przez nietypową dla języka hebrajskiego składnię pierwszego zdania, w którym podmiot umieszczony jest przed czasownikiem w trybie rozkazującym. „Wszystkie ludy” (כָּל־הָעַמִּים, w. 2) pojawiają się dzięki temu już jako pierwsze słowo utworu, zaraz po jego tytule. Głównym tematem psalmu jest królowanie Boga. Oprócz samego rdzenia oznaczającego królowanie (מָלַךְ), który pojawia się w Psalmie 47 czterokrotnie (trzy razy w formie rzeczownikowej – ww. 3.7.8 i raz jako czasownik – w. 9), całość symboliki psalmu (oklaski i okrzyki, wstępowanie przy dźwiękach trąby, siadanie na tronie itd.) nawiązuje do rytuałów monarchicznych; zob. Gunkel – Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 94-116; Jeremias, *Das Königtum Gottes*, 50-69. Królowanie Boga zostaje jednak przedstawione w perspektywie wszystkich ludów ziemi.

³⁷ Na tle poprzednich psalmów (Ps 46,9.11; 47,2.7) także w Psalmie 48 pierwsza osoba liczby mnogiej musi być interpretowana jako głos psalmisty identyfikującego się z Izraelem, podczas gdy druga osoba liczby mnogiej oznacza królów narodów; zob. Hossfeld – Zenger, *Die Psalmen I*, 298-299.

³⁸ Zob. Maier, „Israel und die Völker”, 663-664.

i ukazuje w pełni „niezwykłe wyniesienie” (קָאָד נִעָלֶה) Boga. Przypomina to historię opisaną w Rdz 14, gdzie do pokoju pośród narodów dochodzi dzięki wydaniu przez Boga wrogów Abrahama w jego ręce (w. 20). Odwołanie do Abrahama przywołuje obietnicę błogosławieństwa dla wszystkich narodów (Rdz 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14) oraz obietnicę płodności, która wyrazi się w utworzeniu z niego narodów i w wyprowadzeniu z niego królów (Rdz 17,6). Na tle obrazów Psalmu 45 i cytatu z historii Abrahama w wezwaniu skierowanym do pogańskiej księżniczki (w. 11) postać Abrahama wydaje się ważna przede wszystkim ze względu na jego pogańskie pochodzenie oraz decyzję Boga o wyprowadzeniu go ze świata pogan. Abraham jest istotny nie tyle jako ojciec Izraela, ile jako osoba, która przyjmuje Boże wezwanie i podejmuje wędrówkę prowadzącą do urzeczywistnienia wobec świata Bożego błogosławieństwa.

W Psalmie 47 idea wybrania została przeniesiona z ludu Jakuba na „dziedzictwo Jakuba dla nas” (w. 5a), ukazując, że lud jest wybrany w perspektywie pewnego dziedzictwa i misji, która jest z nim związana. Ta sama myśl wyrażona zostanie w psalmach 78 i 132 w odniesieniu do wyboru Dawida (Ps 78,67-72; 132,13-18). Także król z Psalmu 45 zostaje namaszczoney i wyróżniony, ponieważ miłuje sprawiedliwość i nienawidzi nieprawości, a każdy człowiek, który przyjmuje inną postawę – niezależnie od tego, czy należy do ludu Jakuba, czy nie – zmierza ku krainie zmarłych (Ps 49,15).

Ważne też wydaje się, że lud, który gromadzi się wokół Boga Abrahama, nie obejmuje tak po prostu całej ludzkości. Są to możnowładcy ludów, czyli ci, którzy mają zadanie prowadzenia innych i wskazywania im drogi. Słowo נָדָבָה oznacza „możnowładcę”, „przywódcę”, ale jest też słowem wyrażającym wolontariat, gotowość do czegoś³⁹. W odniesieniu do ludów nie pojawia się też w Psalmie 47 imię własne Boga, ale tylko ogólne określenie „Bóg” (אֱלֹהִים), co wyraża dalsze trwanie różnicy między Izraelem a ludami.

Psalmista nie jest jednoznaczny co do przyszłego losu narodów. Pogańska księżniczka jest wezwana do zapomnienia o swoim ludzie i o domu swego ojca (Ps 45,11) – można tu dostrzec obraz integracji. Inaczej wygląda sytuacja z królami w Psalmie 48. Pozostają oni nadal przywódcami obcych ludów, nawet jeśli przyglądają się Syjonowi i otrzymują zadanie opowiedzenia o swoim doświadczeniu przyszlým pokoleniom (Ps 48,13-15). Psalmista wydaje się przewidywać różne scenariusze. Ważny jest dla niego przede wszystkim przyszlý tryumf Boga i objawienie się Jego sprawiedliwości. Celem historii jest ujawnienie wobec wszystkich, że JHWH nie jest bezsilny, ale jest rzeczywiście panem i sędzią świata. Psalmista wiąże tę nadzieję z postacią sprawiedliwego króla na wzór Dawida. W ostatnim psalmie księgi drugiej (Ps 72) ponownie przedstawia króla, który uobecni Bożą władzę i doprowadzi do wypełnienia historii rozpoczętej z Abrahamem. Dzięki temu królowi cały świat (ww. 8.11; por. Rdz 15,18) stanie się królestwem Boga

³⁹ Zob. Conrad, „נדב”, 238, 244.

i zrealizuje się obietnica błogosławieństwa dana Abrahamowi (w. 17; por. Rdz 12,1-3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14)⁴⁰.

2. PSALM 105

2.1. ANALIZA STRUKTURY I TEKSTU PSALMU

Inaczej niż, przypadku Psalmu 47, który był skierowany do wszystkich ludów, adresatami drugiego psalmu wymieniającego imię Abrahama są potomkowie Abrahama i synów Jakuba (w. 6). Niemniej jednak rozważanie niezwykłych dzieł Boga i szczytowanie się Jego imieniem (ww. 2-3) ma na celu ukazanie ludom Jego dokonań. O znaczeniu tematu ludów świadczy fakt, że cały wstęp i cały psalm jest obramowany odniesieniem do narodów i do Bożej władzy nad światem (ww. 1.7.44; zob. tabela 3). Królewska władza Boga Izraela przejawia się w Jego wyrokach dla Izraela i dla całego świata (ww. 5.7). Innym tematem, który pojawia się we wstępie (w. 6), w zakończeniu (w. 43) i w samym opisie historii (w. 26), jest Boży wybór (בְּחִירָה). Stanowi on klucz do przesłania Psalmu 105 o roli Abrahama i jego potomków.

Tabela 3 – Psalm 105

ww. 1-6: wezwanie do uwielbienia Boga	¹ Chwalcie JHWH, wzywajcie Jego imienia, dajcie poznać pośród ludów Jego dokonania! ² Śpiewajcie dla niego! Sławcie Go! Rozważajcie wszystkie Jego niezwykłe dzieła! ³ Szczyćcie się Jego świętym imieniem; niech się raduje serce szukających JHWH! ⁴ Poszukujcie JHWH i Jego siły, szukajcie Jego twarzy nieustannie! ⁵ Pamiętajcie o nadzwyczajnościach, jakie zdziałał, o cudach i wyrokach Jego ust, ⁶ potomkowie Abrahama , Jego sługi, synowie Jakuba, wybrani przez Niego!	narody
---------------------------------------	--	---------------

⁴⁰ Zob. E. Zenger, „Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige» (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2-89», „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen (red. E. Otto – E. Zenger) (SBS 192; Stuttgart 2002) 85.

<p>w. 7 – wyznanie wiary ww. 8-11 – wprowadzenie w historię Izraela</p> <p>ww. 12-41 – historia Izraela</p> <p>ww. 42-45 – komentarz psalmisty</p>	<p>⁷To on, JHWH, jest naszym Bogiem; na całym świecie ogłasza swe wyroki. ⁸Pamięta na wieki o swoim <i>przymierzu</i>, o słowie nakazanym tysiącu pokoleń. ⁹Zawarł je z Abrahamem i potwierdził przysięgą Izaakowi. ¹⁰Ustanowił je dla Jakuba jako prawo, dla Izraela jako <i>przymierze</i> wieczne. ¹¹Gdy rzekł: „Tobie dam ziemię Kanaan jako odmierzone wam dziedzictwo” ⁴¹Otworzył skałę i wypłynęła woda, spłynęła po pustyni jak rzeka. ⁴²Bo pamiętał o swoim świętym słowie, o Abrahamie, swoim słudze. ⁴³Wyprowadził swój lud z weselem, z radością wiódł swoich wybranych. ⁴⁴Dał im ziemię narodów, i owoc trudu ludów mieli posiąść, ⁴⁵aby zachowywali Jego prawa i Jego pouczeń strzegli. Uwielbiajcie JHWH!</p>	<p>Boża władza nad światem</p> <p>narody</p>
--	---	--

Dzieje Izraela przedstawione zostają jako konsekwencja przymierza (בְּרִית), które JHWH zawarł z Abrahamem (ww. 8-11)⁴¹. Charakterystyczne jest to, że psalmista redukuje treść przymierza wyłącznie do obietnicy ziemi (w. 11)⁴², a w późniejszym opisie zarówno pobytu patriarchów w ziemi Kanaan (w. 12), jak i Izraela w Egipcie (w. 23) podkreśla, że obietnica nie została spełniona⁴³. Psalmista unika

⁴¹ W opisie Psalmu 105 przymierze opiera się wyłącznie na wiecznej pamięci JHWH (w. 8a) i nie jest żadną formą układu między Bogiem a człowiekiem. Wszystko opiera się na jednym, obejmującym całą historię planie Boga, ważnym na „tysiące pokoleń” (w. 8); zob. A. Passaro, „Theological Hermeneutics and Historical Motifs in Pss 105-106”, *History and Identity. How Israel’s Later Authors Viewed its Earlier History. Deuterocanonical and Cognate Literature* (red. N. Calduch-Benages – J. Liesen) (Berlin 2006) 44-45.

⁴² Zob. R.J. Clifford, „Style and Purpose in Psalm 105”, *Bib* 60 (1979) 423-424. Psalm 105 jest zdominowany tym tematem. Termin „ziemia” (אֶרֶץ) pojawia się w nim 10 razy (ww. 7.11.16.23.27.30.32.35.36.44), ponadto występują inne słowa z jego pola semantycznego: גְּבִיל (ww. 31.33) i אֶדְמָה (w. 35), a dźwięki liter ו i צ przewijają się przez cały utwór; zob. Ceresko 1983, 44-45. Trzeba jednak zauważyć, że psalmista nie ignoruje innych aspektów przymierza z Abrahamem, a mianowicie specyficznej relacji między Bogiem a Izraelem, przez którą JHWH jest nie tylko królem świata, ale także „naszym Bogiem” (w. 7), oraz obietnicy liczego potomstwa, dzięki której Izrael z niewielu (w. 12) staje się liczny i mocny (w. 24); zob. N. Füglistner, „Psalm 105 und die Väterverheißung”, *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag* (red. M. Görg) (Stuttgart 1989) 53-54.

⁴³ W obu tych miejscach użyty jest czasownik וָגַר, który wyraża tymczasowość pobytu.

ponadto słowa „ziemia”, gdy opisuje drogę z Egiptu (ww. 39-41)⁴⁴. Końcowe stwierdzenie o ziemiach narodów, które Izraelici otrzymali (w. 44)⁴⁵, zostaje rozwinięte wyjaśnieniem, że celem daru ziemi jest zachowywanie Prawa Bożego i strzeżenie Bożego nauczania (w. 45).

Przymierze jest określone jako „słowo, które nakazał” (דְּבַר צִוָּה, w. 8), dlatego wyraża się ono w prawie danym Jakubowi, czyli ludowi Izraela (ww. 10.45). Termin „słowo” także (דְּבַר) wskazuje na prorocki wymiar Bożego działania w świecie. JHWH realizuje swoją wolę przez słowa pośredników. Psalm 105 podkreśla to, kiedy przemianę w historii Józefa wiąże z realizacją jego słowa (w. 19) i opisuje ją wyrażeniami, którymi Ezechiel określa Boże uwierzytelnienie proroka (por. Ez 7,7; 12,21-28; 33,33). Także cały długi opis plag egipskich (ww. 28-36) ukazany jest jako realizacja słów Bożych znaków (דְּבַרֵי אֱתוֹתָיו) powiedzianych przez Mojżesza i Aarona (w. 27).

Opis historii rozpoczyna wspomnienie patriarchów (ww. 12-15). Tym, co zaskakuje, jest określenie ich tytułami „mesjasze” i „prorocy”⁴⁶. Znaczące jest również, że ich dzieje opisane są w sposób przywołujący rozproszenie ludu Izraela po upadku królestwa Judy⁴⁷. Psalmista pokazuje w ten sposób, że doświadczenie rozproszenia między narodami wcale nie musi oznaczać opuszczenia przez Boga. Wręcz przeciwnie, może stanowić etap realizacji przymierza zawartego z Abrahamem.

To, że sens Bożego działania wobec świata staje się jasny dopiero w szerszej perspektywie historii, ukazują wyraźnie dzieje Józefa (ww. 16-23). Opis tej historii zaczyna się od końca, czyli od motywu późniejszej emigracji Jakuba i jego synów do Egiptu (w. 16). Psalmista ukazuje, że także cierpienie i niewola mogą stać się częścią Bożego zamysłu (por. Rdz 45,5-7). Bóg wykorzystał niewolę Józefa dla

⁴⁴ Można w tym widzieć nawiązanie do nauczania Pwt 8 (por. Oz 2), które każe pamiętać o wędrówce przez pustynię jako o znaku, że chleb, który Izraelici otrzymują w Ziemi Obiecanej jest nie mniejszym darem od Bożego słowa, czyli jego praw i nauczania. Izraelici także w Ziemi Obiecanej pozostają cudzoziemcami mieszkającymi u JHWH (por. Kpł 25,23: כִּי־לֵי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עַמִּי).

⁴⁵ Choć dar ziemi ludów jest przedstawiony formą narratywną jako fakt dokonany (וַיִּתֵּן), w drugiej części tej wypowiedzi zostaje zmieniona forma czasownikowa (יִירָשׁוּ) i szyk zdania, co czyni wciąż otwartym wejście w posiadanie ziem i trudu ludów oraz wiąże je z zachowywaniem Bożego nauczania, o którym mówi w. 45; zob. B. Weber, *Werkbuch Psalmen. 2: Die Psalmen 73 bis 150* (Stuttgart 2003) 189.

⁴⁶ Tytuł „prorok” (נְבִיא) użyty jest w odniesieniu do Abrahama w Rdz 20,7 (por. też język doświadczenia prorockiego w Rdz 15,1). Zupełnym ewenementem jest jednak liczba mnoga rzeczownika „mesjasz” (מְשִׁיחִי, w. 15), która pojawia się w Biblii tylko tutaj i w zależnym od Psalmu 105 (zob. B. Gosse, „Le quatrième livre du Psautier. Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique”, *BZ.N* 46 (2002) 250-252) tekście 1 Krn 16,22.

⁴⁷ Oprócz samego nawiązania do wędrówek między królestwami i narodami zwraca uwagę rdzeń „krzywdzić” (עָשָׂק, w. 14), który nie występuje w Księdze Rodzaju, a określa przemoc zagranicznych potęg względem ludu Bożego w Iz 52,4; 54,14; Jr 50,33 (zob. S. Holm-Nielsen, „The Exodus Traditions in Psalm 105”, *Annual of the Swedish Theological Institute. XI: Festschrift Gillis Gerleman* [Leiden 1978] 24), jak również wszelką niesprawiedliwość, przeciwko której występuje JHWH (Ps 103,6) i Jego mesjasz (Ps 72,4).

realizacji swojego planu, dlatego psalmista mówi, że Bóg „posłał” (w. 17) Józefa do Egiptu. Rola braci Józefa i cały ludzki wymiar tej historii w rzeczywistości nie ma większego znaczenia, bo Bóg realizuje swój zamysł bez względu na to wszystko i włącza także rzeczywistość grzechu i niesprawiedliwości w dzieje zbawcze⁴⁸.

Psalmista korzysta z dwuznaczności słowa „sługa” (עֶבֶד, w. 17), aby podkreślić, że dla Józefa niewola stała się drogą do stania się „sługą” Boga jak Abraham (ww. 6.42) i Mojżesz (w. 26). Tym, co diametralnie odmienia sytuację, jest słowo Boga. On „posłał”, aby był „sprzedany jako sługa” (ww. 17-18), i „posłał”, aby ustanowić go panem i władcą (ww. 20-22)⁴⁹.

Opis niewoli Józefa odpowiada temu, w jaki sposób Księga Izajasza przedstawia wygnanie babilońskie (w. 18, por. Iz 42,22; 43,14)⁵⁰. Przeszłość ma być nauką na temat sensu i znaczenia historii. Władza Józefa nad Egiptem staje się błogosławieństwem dla tej ziemi i komunikuje mądrość starcom (w. 22). Z drugiej zaś strony daje możliwość bezpiecznego bytu ludu JHWH i prowadzi do jego rozmnożenia się (w. 24)⁵¹. Józef, którego Bóg posyła do Egiptu (עֶבֶד, w. 17)⁵², reprezentuje to, czym jest błogosławieństwo Abrahama dla świata.

Znaczące jest to, że Bóg cały czas jest podmiotem wypowiedzi opisujących historię. Nawet jeśli działają Egipcjanie albo Jego sługi – to wszystko zostaje przez Boga włączone w realizację Jego zbawczego zamysłu⁵³.

⁴⁸ Zob. F. Hartenstein, „Zur Bedeutung der Schöpfung in den Geschichtspsalmen”, *„Gerechtigkeit und Recht zu üben”* (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag (red. R. Achenbach – M. Arneht) (BZABR 13; Wiesbaden 2009) 344-346. Psalmista uwydatnia tę myśl przez wyraźny kontrast między trudami Józefa (w. 18) a Bożą opieką względem patriarchów, którym JHWH nie pozwala wyrządzać jakiegokolwiek zła (w. 15). Cierpienie jest dopuszczone przez Boga jako droga ku większemu dobru.

⁴⁹ Zob. też przeciwstawienie uwięzienia Józefa, którego „dusza” (נַפְשׁוֹ) zostaje obciążona żelazem, czyli którego życie stało się nieznośne (w. 18), i późniejszej władzy więzienia książąt „według swej duszy” (נַפְשׁוֹ), czyli według swego uznania (w. 22). Również cały epizod pobytu w Egipcie kończy się przeciwstawnym obrazem wyjścia (por. בָּרָא, w. 18 ↔ יָצָא, w. 37) Izraelitów obciążonych metalem: srebrem i złotem (w. 37); zob. R.A. Ceresko, „A Poetic Analysis of Ps 105, with Attention to Its Use of Irony”, *Bib* 64 (1983) 35-36. Doświadczenie Józefa zostanie podjęte w Ps 107,10.14.16.

⁵⁰ Zob. Holm-Nielsen, „The Exodus Traditions in Psalm 105”, 24-25. Do wygnania może odnieść się także czasownik „sprzedać” (מָכַר, por. Iz 50,1; 52,3), który pojawia się w każdym razie także w Rdz 37,27.28.36; 45,4.5.

⁵¹ Zob. L. Ruppert, „Zur Neuinterpretation der Josefstradition in Ps 105”, *Studien zu Psalmen und Propheten*. Festschrift für Hubert Irsigler (red. C. Diller – M. Mulzer – K. Ölason – R. Rothenbusch) (HBS 64; Freiburg 2010) 124-125.

⁵² Zob. tamże, 122: „Jahwe sendet freilich nicht nur Josef nach Ägypten, er sendet – wie später Mose und Aaron (V. 26) – selbst den (ägyptischen) König zum Zweck der Erhöhung Josefs (V. 20). Der Zweck von Josefs Erhöhung erschöpft sich freilich in seiner Herrschaft über das Haus des Pharaos (V. 21)”.

⁵³ Por. szczególnie Ps 105,40, gdzie grzeszna (por. Ps 106,13-15) prośba Izraelitów przypisana zostaje samemu Bogu. Forma liczby pojedynczej czasownika („On prosił”, אֶשְׁאֵל) od starożytności zaskakuje czytelników i jest dlatego poprawiana w tłumaczeniach (LXX: ἤτησαν, Syr: ܐܫܬܐܠ, Vlg

Znaki dokonane w Egipcie (ww. 28-36) ukazane są jako odwrotność dzieła stworzenia. Psalmista pozostaje przy opisie plag odziedziczonym z tradycji, ale zmienia ich kolejność i rezygnuje ze wspomnienia tych, które polegały na chorobie ludzi i zwierząt (piąta – Wj 9,1-7 i szósta – Wj 9,8-12)⁵⁴, aranżując je w kolejności aktów stwórczych opisanych w Rdz 1,3-31⁵⁵ i czytanych w świetle Psalmu 104 (zob. tabela 4). Moc Boga objawia się także w tym, że Egipt jest zamieniony w bezład i pustkowie królujące przed Bożym dziełem stworzenia, podczas gdy pustynia (ww. 37-41)⁵⁶ jest miejscem, gdzie lud Boga znajduje wszystko, co jest mu potrzebne do życia⁵⁷.

Tabela 4 – plagi egipskie

Ps 105	Rdz 1	Wj
w. 28 – wprowadzenie powszechnej ciemności ⁵⁸	ww. 3-5 – stworzenie światła i oddzielenie światła od ciemności	10,21-29 שְׁלַח הַפָּסָח dziewiąta plaga
w. 29 – zamiana wody w krew i śmierć ryb	ww. 6-8 – rozdzielenie wód górnych i dolnych, które w Ps 104 przedstawione jest jako tworzenie przestrzeni życia (Ps 104,5-18)	7,14-25 מַיִם לְדָם pierwsza plaga

i Hier.: *petierunt*, Targ.: שאִילוּ בַסְרָא – zob. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 4: Psaumes [OBO 50/4; Fribourg – Göttingen 2005] 707-709), ale wpisuje się ona w charakterystyczny dla tego psalmu sposób prezentacji dziejów.

⁵⁴ Psalm 105 różni się w tym od Psalmu 78, który pomija trzecią, szóstą i dziewiątą.

⁵⁵ Zob. A.C.C. Lee, „Genesis I and the Plagues Tradition in Psalm CV”, *VT* 40 (1990) 257-263; B. Lemmelijn, „Genesis' Creation Narrative. The Literary Model for the So-Called Plague Tradition?”, *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (red. A. Wénin) (BEThL 155; Leuven 2001) 407-419; F.L. Hossfeld, „Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmen-trias 104–106”, *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (red. F.L. Hossfeld – L. Schwienhorst-Schönberger) (HBS 44; Freiburg 2004) 294-311.

⁵⁶ Zob. G. Ravasi, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. III° (101-150) (CLPB 17; Bologna 1984) 157: „Il popolo d'Israele era quasi come il vero Dio, partecipava della sua potenza, della sua energia distruttrice”.

⁵⁷ Zob. Clifford, „Style and Purpose in Psalm 105”, 424.

⁵⁸ Między Ps 105,28 a Rdz 1,3 można zauważyć paralelizm składniowy:

Rdz 1,3: „Niech będzie światłość! I stała się światłość” (וַיְהִי אֹר וַיְהִי-אֹר);

Ps 105,28: „Posłał ciemność, i nastąpiła ciemność” (שְׁלַח הַחֹשֶׁךְ וַיְהִי-חֹשֶׁךְ) – na temat nietypowego charakteru tej składni zob. T. Booij, „The Role of Darkness in Psalm cv 28”, *VT* 39 (1989) 209-214.

Do tej samej sekwencji: wypowiedź → realizacja wypowiedzi, nawiązują ww. 31.34, gdzie pojawia się też charakterystyczny dla Rdz 1 czasownik „powiedzieć” (אָמַר).

w. 30 – żaby (stworzenia wodne, Ps 104,25-26) pokrywają cały kraj aż do pokoi królewskich, co oznacza przekroczenie granic między łądem a wodą wbrew zapewnieniu Ps 104,9	ww. 9-10 – stworzenie suchego łądu przez usunięcie z niego wody	7,26–8,11 עֲפָרָה־שֵׁנִים druga plaga
w. 31 – istoty fruwające (Ps 104,12): bąki (עֲרָב) i komary (קִנָּיִם), oraz w. 32 – światła niebieskie i zjawiska atmosferyczne (Ps 104,19) przestają pilnować przeznaczonych dla siebie miejsc i czasów	ww. 11-13 – stworzenie roślinności ww. 14-19 – stworzenie światel niebieskich dla określenia czasu i oddzielenia światła od ciemności	8,16-28 עֲרֵב czwarta plaga 8,12-15 כִּנָּם trzecia plaga 9,13-35 בָּרָד siódma plaga
w. 33 – co doprowadza do zniszczenia roślinności ⁵⁹		
ww. 34-35 – zwierzęta fruwające (אֲרָבָה, szarańcza)	ww. 20-23 – stworzenie zwierząt wodnych i fruwających	10,1-20 אֲרָבָה ósma plaga
oraz zwierzęta łądowe (קִלְקֵל, gąsienice)	ww. 24-25 – stworzenie zwierząt łądowych, które mają żywić się roślinnością (ww. 29-30)	
niszczą wszelką roślinność ziemi		
w. 36 – śmierć początku całego ich wigoru	ww. 26-31 – stworzenie człowieka	12,29-34 בְּכוֹר dziesiąta plaga

Cała historia zostaje podsumowana stwierdzeniem o Bożej pamięci (w. 42)⁶⁰. Przymierze z Abrahamem okazuje się „decydującym motorem historii”⁶¹. Dzieje Izraela ukazane zostają jako marsz w stronę ziem pogan, gdzie lud JHWH będzie zachowywał Jego prawa i strzegł Jego nauczania (ww. 44-45)⁶².

⁵⁹ Podczas gdy opis plag w Psalmie 105 zazwyczaj skraca i upraszcza narrację Księgi Wyjścia, tutaj zostają dodane winnice i figowce („winnica” עֵנָב pojawia się też w Ps 78,47). Może to być wynikiem dostosowania narracji do Rdz 1,11-13, gdzie występują odniesienia do drzew owocowych (por. też Ps 104,16).

⁶⁰ Składnia tej wypowiedzi umieszcza święte słowo JHWH i Abrahama obok siebie, czyniąc z Abrahama swoistą „personifikację” Bożej obietnicy. Można powiedzieć, że JHWH działa na rzecz swojego ludu, dostrzegając w nim Abrahama.

⁶¹ M. Köckert, „Die Geschichte der Abrahamüberlieferung”, *Congress Volume Leiden 2004* (red. A. Lemaire) (V.T.S. 109; Leiden 2006) 117.

⁶² Zob. K. Schaefer, *Psalms* (Berit Olam; Collegeville 2001) 261.

* * *

O ile w Psalmie 47 Abraham jest poganinem, który słucha Boga, zostawia swoją przeszłość i staje się początkiem nowego ludu, o tyle w Psalmie 105 jest on przede wszystkim punktem odniesienia dla ludu Izraela. Przymierze z Abrahamem ma kształt jednostronnego zobowiązania Boga i jest nieustannym fundamentem nadziei potomków Abrahama (w. 6). Abraham jest też punktem odniesienia dla Izraelitów jako sługa Boga. Ten tytuł (ww. 6.42) podkreśla szczególną bliskość Abrahama z Bogiem, ale też jego pełne posłuszeństwo Bogu. Mówi o konieczności zachowywania Bożego Prawa i strzeżenia Bożych pouczeń.

2.2. PSALM 105 W KONTEKŚCIE PSAŁTERZA

Jako część Psalterza Psalm 105 kończy razem z Psalmem 106 czwartą księgę (Ps 90–106), przynoszącą odpowiedź na pytania rodzące się w związku z upadkiem królestwa Judy⁶³. Nadzieje związane z monarchią okazały się niewystarczające ze względu na koniec dynastii Dawida, ale także i przede wszystkim ze względu na doświadczenie śmierci, która kładzie kres wszystkiemu w historii człowieka (Ps 88; 89,47–50)⁶⁴.

Psalm 90 odpowiada na to, odwołując się do postaci Mojżesza⁶⁵. Otwierając psalm obrazy pochodzą z ostatnich rozdziałów Księgi Powtórzonego Prawa⁶⁶. Znacząca jest przemiana metafory ukazującej Boga jako rodzącą kobietę (לְהַחֲיוֹתָ, w. 2). W Biblii występuje ona tylko w dwóch miejscach. W Pwt 32,18 służy ona do wyrażenia więzi Boga z ludem Izraela, natomiast w Psalmie 90 opisuje relację między Bogiem a całym stworzeniem⁶⁷. Psalmista poszerza w ten sposób horyzont

⁶³ Zob. H.U. Steymans, *Psalm 89 und der Davidsbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (ÖBS 27; Frankfurt 2005) 259–270; J. Schnocks, „«Verworfen hast du den Bund mit deinem Knecht» (Ps 89,40). Die Diskussion um den Bund in Ps 89 und dem vierten Psalmenbuch”, *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. Festgabe für Frank-Lothar Hossfeld zum 65. Geburtstag* (red. C. Dohmen – C. Frevel) (SBS 211; Stuttgart 2007) 196–197, 201–202.

⁶⁴ Zob. R. Vignolo, „Domanda antropologica e modello regale. Fortune alterne di una cifra universale dell'elezione”, *RStB* 17 (2005) 239–283. Na temat śmierci i życia po śmierci wg Psalterza zob. też P.J. D'Souza, *Stronger than Death. Intimations of Afterlife in the Book of Psalms* (Bangalore 2010).

⁶⁵ Psalm 90 przywołuje postać Mojżesza, który określony jest tytułem „człowiek Boży” (אִישׁ־הָאֱלֹהִים), odsyłającym do Pwt 33,1. Tytuł ten użyty jest ponadto w odniesieniu do Mojżesza tylko poza Pięcioksięgiem: Joz 14,6; Ezd 3,2; 1 Krn 23,14; 2 Krn 30,16.

⁶⁶ Określenie Boga jako „schronienie”, „ostoja” (מַעוֹן, w. 1) odpowiada Pwt 33,27 (tu nieco odmienna forma: מְקַנְהָ; zob. H.D. Preuss, „מַעוֹן, *mā'ôn*. מַעוֹן *m' onāh*”, *ThWAT* IV, 1027–1030. Trwałość Bożej opieki przez pokolenia (בְּדֹר וָדֹר, w. 1) wyrażona jest w ten sam sposób w Pwt 32,7, gdzie pojawia się też połączenie form יְמוֹת i שְׁנוֹת, które w Biblii występuje jeszcze tylko w tym psalmie (w. 15).

⁶⁷ Pwt 32,18 używa tych samych dwóch czasowników: יָלַד i חָלַל *polel*. Forma drugiej osoby liczby pojedynczej („zanim narodziły się góry i zrodziłeś ziemię i świat”) zaskakuje swoim antro-

refleksji, ukazując obietnice związane z Dawidem w szerszej perspektywie historii Izraela oraz królestwa Bożego nad całym światem. Problemem nie jest już tylko niewola ludu Izraela (Pwt 32,36), ale śmiertelność człowieka, trud i niesprawiedliwość (ww. 3-11).

Psalmista interpretuje je jako przejaw Bożego gniewu (ww. 7-9) i przeciwstawia temu modlitwę Mojżesza, która niegdyś ocaliła przed Bożym oburzeniem lud Izraela. Obok nawiązań do innych opisów modlitwy Mojżesza szczególnie w. 13 powtarza słowa, którymi Mojżesz prosił Boga, aby nie unicestwił Izraela po grzechu zastąpienia JHWH posągami cielca (Wj 32,11-13)⁶⁸.

Czwarta księga w swojej formie zdaje się nawiązywać do tej modlitwy Mojżesza⁶⁹. Prorok powoływał się przede wszystkim na wielkość i potęgę, którą Bóg

pomorfizmem i już od starożytności jest poprawiana na formę bezosobową (zob. LXX: *πλασθῆναι*, Targ., Aq., Sym., Vlg. – Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 635-637). Psalmista ucieka się jednak do tej zaskakującej metafory, aby przywołać obraz macierzyńskiej bliskości Boga. Czytelnik obeznany z Księgą Powtórzonego Prawa odsyłany jest do niej także przez inne nawiązania: zwrot „ulitować się nad sługami” (נחם על־עֲבָדָיִם) *nifal*, w. 13) występuje jeszcze wyłącznie w Pwt 32,36 i w Ps 135,14 (w obu wypadkach z czasownikiem w formie *hitpael*); rzeczownik „czyn” (עָשָׂה, w. 16) użyty jest w Pięcioksięgu tylko w Pwt 32,4 i 33,11; wyrażenie „dzieło ręki/rąk” (מַעֲשֵׂה יָדָיו/יָדַיִם), w. 17) w Pięcioksięgu pojawia się tylko w Księdze Powtórzonego Prawa i określa poczynania ludu izraelskiego (Pwt 2,7; 4,28; 14,29; 16,15; 24,19; 27,15; 28,12; 30,9; 31,29).

⁶⁸ Modlitwa w Wj 32,11-13 przywołana zostaje w wezwaniu psalmisty o zmianę postępowania Boga w stosunku do swoich sług (w. 13): tryb rozkazujący czasownika „wracać” (שׁוּב), zwrot „użalać się nad”, „zmieniać swoje postanowienie względem” (נִחַם עַל־ nifal), a także rzeczownik „słudzy” (עֲבָדָיִם). Do modlitwy Mojżesza w Wj 32,11-13 nawiązują też leksykalnie inne fragmenty psalmu: „gniew” (אָרַח, Wj 32,11.12; Ps 90,7.11); „doprowadzić do kresu” (כִּלָּה) *piel*, Wj 32,12; Ps 90,9; por. forma *qal*: „dochodzić do kresu”, Ps 90,7); „wieczność” (עוֹלָם, Wj 32,13; Ps 90,2). W Wj 32,14 efektem modlitwy jest zmiana Bożej decyzji i rezygnacja ze „zła” (רָעָה), czyli z tej rzeczywistości, od której w Ps 90,15 słudzy Boga oczekują wybawienia.

Warto zauważyć, że już w pierwszych słowach Psalmu 90 przywołany jest opis modlitw Mojżesza w Pwt 9,7-29. Rdzeń פִּלֵּל, zawarty w tytule psalmu („modlitwa”: מִתְפַּלֵּל, w. 1), występuje w Pwt 9,20.26, gdzie ma formę czasownika („modlić się”: forma *hitpael*). W Pięcioksięgu opisuje on ponadto modlitwę wstawienniczą Mojżesza w Lb 11,2; 21,7 oraz modlitwę wstawienniczą Abrahama w Rdz 20,7.17. W Pwt 9,26 Bóg otrzymuje też stosunkowo rzadki tytuł „Pan” (אֲדֹנָי), który otwiera i zamyka Psalm 90 (ww. 1.17). W Księdze Powtórzonego Prawa występuje on jeszcze tylko dwa razy: Pwt 3,24; 10,17.

Mniej ewidentne są nawiązania do modlitwy o ocalenie ludu Izraela po jego grzechu polegającym na wyrzeczeniu się objęcia dziedzictwa obiecanego przez JHWH (Lb 14,13-19). Z Psalmem 90 łączą ją w każdym razie dwa wyrazy nieobecne w Wj 32,11-13 i Pwt 9,7-29, które mają istotne znaczenie teologiczne: „wina” (יַיִן), będąca przyczyną Bożego gniewu (Lb 14,18[2x].19; Ps 90,8), oraz „miłosierdzie” (רַחֲמֵיךָ), będące motywem przebaczenia (Lb 14,18.19; Ps 90,14). Termin „miłosierdzie” (רַחֲמֵיךָ) pojawia się wprawdzie w Pwt 7,9.12, w ogólnej prezentacji postępowania Boga względem swego ludu, ale nie występuje w opisie modlitwy. W Lb 14,17 Bóg jest też jedyny raz w Księdze Liczb określony jako „Pan” (אֲדֹנָי, por. Ps 90,1.17).

⁶⁹ Wydaje się istotne, że występowanie imienia Mojżesza ogranicza się w Psalterzu niemal wyłącznie do czwartej księgi (Ps 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32). Poza nią pojawia się ono tylko raz w Ps 77,21, gdzie Mojżesz wspomniany jest razem z Aaronem jako osoba, przez którą Bóg w minionym czasie prowadził swój lud. Aluzją do imienia Mojżesz jest też być może czasownik

okazał, wyprowadzając swój lud z niewoli (Wj 32,11; Pwt 9,26.29), na złe świadectwo o Bożej potędze, jakie śmierć ludu Bożego dałaby narodom (Wj 32,12; Pwt 9,28), oraz na pamięć o Bożych sługach Abrahamie, Izaaku i Jakubie (Wj 32,13; Pwt 9,27)⁷⁰. Czwarta księga mówi o panowaniu JHWH nad całym światem i o wyborze Syjonu, gdzie wszystkie narody mogą zobaczyć, że On miłuje swój lud⁷¹. Ostatni utwór centralnej grupy psalmów, celebrującej królestwo JHWH (Ps 93–100)⁷², podsumowuje to przesłanie i kieruje do narodów słowa, którymi Mojżesz zwracał się do ludu Izraela⁷³: „Poznajcie, że to JHWH jest Bogiem” (Ps 100,3⁷⁴; por. Pwt 7,9; 4,35.39; 10,17). Następną grupą psalmów (Ps 101–106) włącza do tej modlitwy Dawida, Abrahama, Izaaka, Jakuba i innych sprawiedliwych Izraela. Podobnie jak

opisujący wyzwolenie Dawida (Ps 18,17), który pojawia się w tekście Ps 18,17-20 przywołującym opis przejścia przez Morze Sitowia (Wj 14). Czwarta księga nawiązuje do historii Mojżesza w wielu miejscach, a szczególnie w ostatnich psalmach, w których – wychodząc od przywołania dróg JHWH objawionych Mojżeszowi (Ps 103,7) – opisuje całą historię w nawiązaniu do Pięcioksięgu. Ostatni psalm podejmuje przede wszystkim narrację Księgi Liczb i Księgi Powtórzonego Prawa (Ps 106,7-33) i po krótkim spojrzeniu na dalsze wydarzenia (Ps 106,34-46) kończy się doksologią (Ps 106,48), która powtarza akklamację ludu z serii dwunastu przekleństw przeciwko osobom niepodtrzymującym i niewypełniającym nauczania JHWH przekazanego przez Mojżesza (Pwt 27: „A cały lud powie: Amen!” – רָאִי מַר כְּלִי הָעַם אָמֵן). Na temat postaci Mojżesza jako klucza do zrozumienia czwartej księgi zob. M.E. Tate, *Psalms 51–100* (WBC 20; Dallas 1990) xxvi, i R.E. Wallace, *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter* (Studies in Biblical Literature 112; New York 2007).

⁷⁰ Odwołanie do patriarchów ma w obu modlitwach odmienny charakter. W Wj 32,12 przypomniana zostaje obietnica potomstwa i ziemi, którą ono otrzyma. Natomiast w Pwt 9,27 podkreślona zostaje ich postawa moralna, która zostaje przeciwstawiona krnąbrności, nieprawości i grzechowi ludu Izraela.

⁷¹ Zob. E. Zenger, „The God of Israel’s Reign over the World (Psalm 90–106)”, *The God of Israel and the Nations* (red. N. Lohfink – E. Zenger) (Studies in Isaiah and the Book of Psalms; Collegeville 2000) 190.

⁷² Mniej przekonująca jest propozycja wyróżnienia w czwartej księdze grup 90–94; 95–100; 101–106, zob. D.M.Jr. Howard, „A Contextual Reading of Psalms 90–94”, *The Shape and Shaping of the Psalter* (red. J.C. McCann) (JSOT.S 159; Sheffield 1993) 108–123. Psalm 94 prezentuje ideę sądu, która jest ściśle związana z Psalmem 90, ale nie jest też ciałem obcym w ramach grupy psalmów królestwa JHWH. Sąd jest istotnym elementem Bożego panowania i – ponieważ grzech nie jest tylko sprawą przeszłości (Ps 95,8–11) – ci, którzy znajdują sobie innych bogów, muszą liczyć się z grożącą im karą (Ps 97,3; 99,8). Stałość Bożego panowania nad światem i radość wszystkich ludzi, będąca jego owocem, pozostaje wciąż obietnicą oczekującą ostatecznego wypełnienia (Ps 96,13; 98,9). Zob. analizę diachroniczną w Zenger, „The God of Israel’s Reign”, 161–190, i Zenger, „Theophanien des Königsgottes JHWH”, 422–439. Autor wyróżnia hipotetyczne etapy historycznej formacji grupy psalmów 93–100, które stopniowo uzupełniały aspekty królestwa JHWH.

⁷³ W Ps 46,11 to wezwanie zostało skierowane do narodów przez samego Boga i zebranie się możnowładców ludów jako lud Boga Abrahama było jego konsekwencją (Ps 47, 10; por. Ps 100,3: „należymy do Niego, jesteśmy Jego ludem”).

⁷⁴ Na temat Psalmu 100 jako podsumowania i zakończenia psalmów 93–99 zob. J. Jeremias, „Ps 100 als Auslegung von Ps 93–99”, *Skrif en Kerk* 19 (1998) 605–615; Zenger, „The God of Israel’s Reign”, 177–180.

modlitwa Mojżesza otrzymała w Psalmie 90⁷⁵ wymiar uniwersalny, także patriarchowie zostają wpisani w szerszy opis Bożego działania w świecie.

W Psalmie 101 autor powraca do postaci Dawida i do idei służby JHWH, która realizuje się przez hołd oddany Jego mesjaszowi królującemu na Syjonie (por. Ps 1–2). Wszyscy „wierzący ziemi” (אֲדָמָה־יֹאמְרֵי, w. 6)⁷⁶ będą mogli zasiąść razem z nim, gdy upodobnią się do niego (por. Ps 1,1).

Wymaganiom postawionym przez Dawida psalmista przeciwstawia jednak od razu modlitwę człowieka słabego (Ps 102,1)⁷⁷, który cierpi i umiera (w. 11). Odpowiedzią na problemy ludzkości, którymi są choroba, śmiertelność (ww. 4-6), samotność i niesprawiedliwość (ww. 7-9), jest wieczność JHWH i wieczność Jego pamięci, która trwa przez pokolenia (w. 13).

W Psalmie 103 psalmista ponownie oddaje głos Dawidowi. Przedstawia on Boże miłosierdzie i sąd (טֹפֵת־יְהוָה, Ps 101,1). Przypomina to, czego sam doświadczył (w. 2)⁷⁸, czyli przebaczenie, uzdrowienie, odkupienie od śmierci, miłosierdzie (דִּבְרֵי, w. 4), miłość, dobro i odnowienie młodości (ww. 2-5). Następnie wspomina

⁷⁵ Psalmi 91–92 precyzują wypowiedź Psalmu 90, potwierdzając Boże obietnice zbawienia dla człowieka, który szuka schronienia w Bogu (Ps 91) i podkreślając różnicę między ostatecznym losem sprawiedliwego i grzesznika (Ps 92); zob. J. Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (BBB 140; Berlin 2002) 191-196.

⁷⁶ Interpretując Psalm 101 w odniesieniu do monarchii przed- lub powygnaniowej, termin „ziemia” (אֲדָמָה, ww. 6.8) musi być rozumiany jako kraina zamieszkała przez Izrael. Tego typu tłumaczenie proponują nawet niektórzy egzegeci, interpretujący Psalm 101 jako część Psalterza rozumianego jako księga, zob. np. T. Lorenzin, *I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri Biblici. Primo Testamento 20; Milano 2000) 384-385, 398; Weber, *Werkbuch Psalmen*, 164-167; E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90-150) (BBB 138; Berlin 2004) 115-117; F.L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 101–150* (HThKAT; Freiburg 2008) 28-29, 34-35. Czytając jednak Psalm 101 w ramach zamysłu redakcyjnego, który umieszcza go po psalmach powszechnego królestwa JHWH (Ps 93–100) i jako zagajenie dalszej medytacji na temat stawia przy Bogu trwającym wiecznie i przekraczającym wszelkie ograniczenia czasu i przestrzeni (Ps 102–103), termin ten otrzymuje znaczenie, które posiada w pozostałych psalmach czwartej księgi, czyli odniesiony zostaje do całego świata (Ps 90,2; 94,2; 95,4; 96,1.9.11.13; 97,1.4.5.9; 98,3.4.9; 99,1; 100,1; 102,16.20.26; 103,11; 104,5.9.13.24.32.35; 105,7). „Ziemia” w znaczeniu „gruntu” pojawia się tylko w Ps 104,14; 106,17, a dla oznaczenia specyficznego kraju w psalmach 105 i 106, gdzie zawsze otrzymuje dodatkową specyfikację (אֲרָץ־כְּנָעַן, Ps 105,11; אֲרָץ־הַם, Ps 105,23.27; 106,22; אֲרָץ־חֲמָדָה, Ps 106,24; אֲרָץ, Ps 105,30.32.35. 36; אֲרָצוֹת גוֹיִם, Ps 105,44; הָאֲרָץ־בְּעֶרְבֹתָי, Ps 105,16; Ps 106,27.38).

⁷⁷ Powiązania leksykalne między psalmami 101 i 102 są nieliczne. Oba utwory łączy przede wszystkim temat miasta JHWH i dyskusja wokół możliwości zamieszkania w obecności Boga. W tym kontekście znaczące są: rzeczownik „droga” (דֶּרֶךְ), który w Psalmie 101 oznacza drogę doskonałości (ww. 2.6), a w Ps 102,24 drogę, na której Bóg uciśkał psalmistę, pozbawiając go mocy; czasownik „przybyć” (בוא), który w Ps 101,2 pojawia się w pytaniu o to, kiedy Bóg przyjdzie do psalmisty, a w Psalmie 102 w prośbie o wysłuchanie modlitwy (w. 2) i w stwierdzeniu, że nadeszła już godzina zmiłowania (w. 14); czasownik „ustanowić”, „trwać” (בן), który w Ps 101,7 opisuje niezdolność ostanienia się przed królem, a w Ps 102,29 trwanie potomstwa sług JHWH w Jego obecności.

⁷⁸ Dla wyrażenia Bożego działania użyty zostaje termin גָּמַל, który oznacza zaangażowaną postawę w stosunku do drugiej osoby – zob. K. Seybold, „גָּמַל, *gāmal*, גָּמַל, *gāmūl*, גָּמַל, *gēmūl*, גָּמַל, *gāmūlāh*, תַּגְמִיל, *tagmūl*”, *ThWAT* II, 24-35. W w. 10 jego forma czasownikowa wyraża postępowanie

sąd i sprawiedliwość (מִשְׁפָּטִים, w. 6), które JHWH okazał Mojżeszowi i synom Izraela (ww. 6-7). Motywem nadziei dla człowieka może być święte imię JHWH (w. 1). Mojżesz poznał jego znaczenie po odnowieniu przymierza (w. 8; por. Wj 34,6-7)⁷⁹. Psalmista pomija część objawienia, która mówi o grzechu i jego konsekwencjach, bo w nowym królestwie nie ma już miejsca dla grzechu i grzesznika (Ps 101,7-8; 104,35). Przez swój przebaczący sąd JHWH tworzy nowego człowieka, który żyje w bojaźni Bożej (ww. 11.13.17), zachowuje przymierze i pamięta o Bożych nakazach, aby je wypełniać (w. 18)⁸⁰. Przemijalności człowieka psalmista przeciwstawia tym razem nie wieczność Boga – jak w Psalmie 102 – ale wieczność jego miłosierdzia i sprawiedliwości (ww. 15-18). Celem jest Boże królestwo, które realizuje się tak samo w niebie (w. 19)⁸¹, jak i na ziemi (w. 22).

O Bożym panowaniu opowiada psalm 104⁸². Moc Boga przejawia się w niestannym procesie odnawiania rzeczywistości (ww. 29-30). Dla psalmisty jest to motywem wiary w utworzenie świata nowego, który będzie wolny od zła i od grzeszników (ww. 31-35)⁸³. Podobnie jak JHWH może radować się światem (w. 31)

Boga w stosunku do ludu, z którym psalmista się identyfikuje: „nie postąpił w stosunku do nas według naszych win” (לֹא כַעֲוֹנוֹתֵינוּ יַמְלֵךְ עָלֵינוּ).

⁷⁹ Paralelizm między dwoma objawieniami imienia JHWH (Wj 3,14 i 34,6-7) podkreśla B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus* (Hoboken 1992) 982-983, i J.I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco 1987) 453. W Psalmie 103 imię JHWH wymienione jest 11 razy.

⁸⁰ Analiza diachroniczna dopatruje się w ww. 6 i 17-18 wtórnej korekty zbyt odważnych stwierdzeń o przebaczeniu; zob. H. Spieckermann, „«Barmherzig und gnädig ist der Herr...»”, *ZAW* 102 (1990) 10-12. W Starym Testamencie rzeczownik „sprawiedliwość” (הַצְדָּקָה) oznacza przede wszystkim akty zbawcze na rzecz pokrzywdzonych, zob. H.H. Schmid, „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im AT”, *WuD* 12 (1973) 31-41; H. Ringgren – B. Johnson, „הַצְדָּקָה *sādaq*. הַצְדָּקָה *šēdāq*, הַצְדָּקָה *dāqāh*, הַצְדָּקָה *šaddiq*”, *ThWAT* VI, 903-909. Wskazanie na sprawiedliwość wyrażającą się w karaniu wymagałoby dodatkowych uściśleń, dlatego zarówno paralelizm między miłosierdziem a sprawiedliwością w w. 17, jak i paralelizm między aktami sprawiedliwości i wyrokami na rzecz pokrzywdzonych w w. 6 muszą być uznane za paralelizm synonimiczny.

⁸¹ Niebo i jego moce są zazwyczaj przeciwstawione ziemi (por. Ps 2,4; 73,25; 115,3.16; Iz 55,9; Koh 5,1) i są symbolem trwałości (por. Ps 89,30; Pwt 11,21; Hi 14,12); zob. F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (Leipzig 21867) 600-601; R. Bartelmus, „הַצְדָּקָה *šāmajim*”, *ThWAT* VIII, 224-230.

⁸² Warto podkreślić, że także w Psalmie 104 można dopatrzeć się przeniesienia na poziom uniwersalny obrazów, które w Pięcioksięgu opisują relację między JHWH a ludem Izraela. Por. opis ww. 10-18 i opis ziemi w Pwt 8,7-10; zob. Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101-150*, 80.

⁸³ Analiza gatunków literackich wskazuje na nietypowość „życzenia” ukazania się chwały JHWH i obietnicy uwielbienia (w. 31), która pojawia się na zakończenie psalmu o charakterze hymnicznym, zob. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148; Göttingen 1989) 42; Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101-150*, 75. Ta wypowiedź kłóci się też z wcześniejszym opisem harmonii świata, w której także najbardziej niebezpieczne dla człowieka zwierzęta, jak młode samce lwa (פַּיִרִים, w. 21; por. Ps 91,13) czy mitologiczny przeciwnik Boga Lewiatan (לִוְיָתָן, w. 26; por. Ps 74,14), znajdują swoje miejsce i pozostają w pełnej zależności od Boga. W innych psalmach „życzenie” pojawia się w kontekście pokusy i zagrożenia (Ps 57,6.12; 108,6) i taką sytuację zakłada też w. 32, w którym psalmista mówi, że JHWH uważnie przygląda się ziemi (הִיפִיל,

dzięki swej trosce, która pobudza całe stworzenie do Bożej bojaźni (w. 32), psalmista może radować się JHWH (ww. 33-34), przewidując powszechny tryumf Bożej bojaźni także w historii człowieka (w. 35).

Psalm 105 kontynuuje to samo idealizujące spojrzenie na świat⁸⁴. Historia przedstawiona jest wyłącznie pod kątem działania Boga⁸⁵, jako dzieje tworzenia królestwa Bożego obejmującego niebo i ziemię.

Charakterystyczne jest przedstawienie niepodważalności przymierza czasownikiem עמד (w. 10)⁸⁶. Jest to ten sam czasownik, którym psalmista wcześniej określał trwałość istnienia Boga (Ps 102,27) i stałość przestrzeni życiowej utworzonej w pierwszym akcie dzieła stworzenia przez rozdzielenie wód (Ps 104,6; por. Ps 148,6)⁸⁷. Przymierze z Abrahamem jest prawdziwym fundamentem, na którym można się oprzeć.

Psalm 106 ukazuje natomiast, że królestwo Boże w niebie i na ziemi wciąż jeszcze należy do przyszłości. Problemem jest brak wiary. Izrael został przez Boga wybrany jako narzędzie realizacji jego woli, ale okazał się nieposłuszny: nie rozumiał, nie słuchał, realizował własne zamysły. Zamiast rozważać Jego nadzwyczajne dzieła i pamiętać o nich (נִפְלְאוֹתָיו, Ps 105,2), Izraelici „nie rozumieli” ich w Egipcie (w. 7) i „zapomnieli” o Bogu w późniejszej historii (ww. 21-22). Podobnie jak w Psalmie 105, także tutaj u kresu historii znajduje się pamięć Boga o Jego przymierzu (w. 45). Przymierze z Abrahamem może nadal stanowić fundament historii, pomimo grzechu człowieka, dzięki dobroci i miłosierdziu JHWH (Ps 106,1).

Psalmy 105 i 106 pokazują też, że Bóg realizuje swój zamysł wobec świata przez ludzi, których wybiera i którym powierza pewną misję⁸⁸. Na początku Psalmu 105

por. Ps 10,14; 13,4; 33,13), wywołując przerażenie. Psalmista będzie mógł jednak chwalić JHWH w sposób trwały (בְּעוֹדֵי, w. 33), kiedy Bóg na stałe i nieodwracalnie (עוֹד) uwolni ziemię od grzeszników i nieprawych (w. 35). Znaczące jest, że występujące w w. 30 terminy oznaczające tworzenie (ברא) i nowość (חדש) pojawiają się w prorockich zapowiedziach nowej rzeczywistości w Jr 31,22; Iz 42,5-9; 48,6-7; 65,17-18.

⁸⁴ Na temat powiązań stylistycznych i leksykalnych między Ps 104 i 105 zob. Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft*, 244, 271-273; P. Auffret, *Que seulement de tes yeux tu regardes... Etude structurelle de treize psaumes* (BZAW 330; Berlin – New York 2003) 317-327; Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101-150*, 109-110.

⁸⁵ Znamienna jest różnica w sposobie opisu tego samego wydarzenia w Ps 105,40 i 106,13-15. Psalm 105 nie tylko powstrzymuje się od jakiegokolwiek wzmianki o grzesznym charakterze prośby Izraelitów, ale wręcz jej podmiotem czyni Boga.

⁸⁶ Zob. Schnocks, „«Verworfen hast du den Bund mit deinem Knecht»”, 200: „Der Ausdruck kommt nur an dieser Stelle vor und entspricht sachlich dem priesterschriftlichen «(einen Bund) aufrichten» (אָרַחַם hi.; vgl. z.B. Gen 17,7)».

⁸⁷ Zob. obietnicę stałości tego podziału w Ps 104,9.

⁸⁸ Zob. Bergman – Ringgren – Seebass, „בְּהָרָה”, 608: „Im AT steht בהרה [...] nicht für das, was das Grundverhältnis zwischen Gott und Volk konstituiert – das ist viel eher das יד von Am 3,1 – sondern es bezeichnet etwas, was sich aus diesem Grundverhältnis ergibt”; zob. też J.N. Lohr, *Chosen and Unchosen. Conceptions of Election in the Pentateuch and Jewish-Christian Interpretation* (Siphut 2; Winona Lake 2009) 30-31.

cały Izrael otrzymał tytuł „wybrańców Boga” (בְּחֵירוֹ, w. 6). Wewnątrz psalmu mówi się o wyborze Aarona (אֶשֶׁר בְּחָרָבּוֹ, w. 26), a w zakończeniu o tym, że wybranymi są Izraelici, którzy opuszczają Egipt i udają się w stronę Ziemi Obiecanej (בְּחֵירוֹ, w. 43). Na początku Psalmu 106 psalmista oddaje głos reprezentantowi ludów ziemi, który prosi Boga o możliwość oglądania Jego zbawczego działania wobec ludu wybranego (בְּחֵירוֹ, w. 5). Potem jako wybraniec Boga zaprezentowany jest Mojżesz (בְּחֵירוֹ, w. 23). Oba psalmy używają także innych terminów wybrania i szczególnej misji: sługa (עֶבֶד, Ps 105,6.17.25.26.42), mesjasz (מָשִׁיחַ, Ps 105,15), prorok (נָבִיא, Ps 105,15), święty (קָדוֹשׁ, Ps 106,16). Wymieniają też postaci z historii, przez które Bóg działał wobec Izraela i wobec całego świata: Abrahama (Ps 105,6.9.42), Izaaka (Ps 105,9), Jakuba (Ps 105,6.10.23), Józefa (Ps 105,17), Mojżesza (Ps 105,26; 106,16.23.32), Aarona (Ps 105,26; 106,16), Pinchasa (Ps 106,30).

Na końcu czwartej księgi Psalm 105 podejmuje i rozwija temat przymierza z Dawidem, zawartego na wszystkie pokolenia, o którym mówił ostatni psalm trzeciej księgi (Ps 89). Oba te przymierza mają charakter jednostronny: to Bóg podejmuje pewne uroczyste zobowiązanie (Ps 89,4-5; 105,8-11). Dla podkreślenia wieczności przymierza z Dawidem w Psalmie 89 umieszczone jest ono jeszcze przed opisem stworzenia świata i przed mową o królewskiej władzy JHWH (Ps 89,9-15). Przez umieszczenie Psalmu 105 w kontekście czwartej księgi naznaczonej refleksją nad królowaniem JHWH (Ps 93–100) i bezpośrednio po Psalmie 104, celebrującym JHWH jako stwórcę, również przymierze zawarte z Abrahamem pojawia się w takim samym kontekście⁸⁹. Obie księgi kończą się też wzmianką o nadziei i oczekiwaniu odwołującą się do Bożej obietnicy (Ps 89,47-53; 106,44-48). Oczekiwanie mesjańskie związane z Dawidem zostaje w ten sposób włączone w szerszą perspektywę nadziei na przyjscie królestwa Bożego, które obejmie cały świat i wszystkie ludy. Przymierze z Dawidem staje się częścią obszerniejszej historii, która rozpoczyna się wyborem Abrahama i jego przymierzem z Bogiem. Przywileje królewskie związane z dynastią Dawida zostają przeniesione na Abrahama i lud Izraela. Przysięga wiecznego królowania i wiecznej trwałości potomstwa Dawida staje się częścią szerszego zamysłu JHWH.

KONKLUZJA

Idea wybrania przez Boga do tej pory związana była w Psalterzu z postacią Dawida (Ps 78,70; 89,4). W psalmach 105 i 106 staje się ona podstawową ideą tłumaczącą, w jaki sposób Bóg działa w historii. Abraham i inne postaci z dziejów

⁸⁹ Zob. M.D. Knowles, „The Flexible Rhetoric of Retelling: the Choice of David in the Texts of the Psalms”, *CBQ* 67 (2005) 240. Znaczące jest również przedstawienie w Ps 105,27-36 plag egipskich jako odwrotności dzieła stworzenia.

Izraela zostają nazwane tytułami monarchów z dynastii Dawida. Tytuł „mesjasz” w Ps 105,15 – i w paralelnym 1 Krn 16,22 – jedyny raz w Biblii pojawia się w liczbie mnogiej. Tytuł „sługa”⁹⁰ zostaje odniesiony nie tylko do wybitnych postaci, ale też do całego ludu Izraela.

Abraham jest też istotny jako poprzednik Jakuba. Relatywizuje to znaczenie rodowodu jako kryterium przynależności do narodu Izraela. Z Abrahamem psalmista wiąże prawo i pouczenia dane Jakubowi i wszystkim Izraelitom. Dla Izraelitów fundamentalne jest zachowanie postawy Abrahama, który wyrzeka się pogaństwa i słucha wyłącznie jedyne Boga. W Psalmie 106 cała rzeczywistość grzechu sprowadzona jest do braku wiary i zastępowania Boga dziełami rąk ludzkich⁹¹. Psalterz pomija milczeniem prawo przekazane przez Mojżesza, odsuwając je jakby na drugi plan. Najważniejsza jest postawa Abrahama, czyli jego słuchanie i jego wiara w słowo JHWH (Ps 106,12.24).

Psalm 105 jest skierowany do Izraela, ale został wprowadzony odniesieniem do ludów; o ludach przypomina także zarówno zakończenie psalmu, które mówi o ziemiach pogan danych Izraelitom, jak i modlitwa nie-Izraelity na początku Psalmu 106. Patrząc ku przyszłości, psalmista spodziewa się, że przymierze z Abrahamem przyniesie owoce również dla pogan. Być może także relatywizacja Prawa Mojżeszowego związana jest z ideą królestwa Bożego, które nie będzie ograniczać się do narodu Izraela, nawet jeśli – oczywiście – to z narodem Izraela związane są obietnice i nadzieje na nowe sługi na wzór Mojżesza, Pinchasa i Dawida.

Abraham jest postacią, która w Psalterzu pojawia się niezwykle rzadko. Księga ta zdominowana jest natomiast przez Dawida⁹². Jego dzieje są w pierwszej części Psalterza punktem odniesienia dla modlitwy osób ubogich i uciśnionych, oczekujących Bożego wyzwolenia. W drugiej części jego przykład, a przede wszystkim obietnica, którą otrzymał od Boga, stanowią motyw nadziei na nowego Dawida i na nowe, wieczne królestwo Boga.

Abraham ustępuje jednak w Psalterzu nie tylko Dawidowi, ale także Jakubowi, który jawi się jako prawdziwy ojciec narodu izraelskiego⁹³, Mojżeszowi, będącemu przewodnikiem narodu, który wstawia się za nim przed Bogiem, oraz Aaronowi uosabiającemu kapłaństwo⁹⁴. Postać Abrahama odgrywa jednak istotną rolę w rede-

⁹⁰ Tym tytułem zostaje nazwany Dawid w Ps 18,1; 36,1; 78,70; 89,4.21.40; 132,10 i 144,10. Ponadto występuje on wielokrotnie w liczbie pojedynczej jako określenie psalmisty w psalmach Dawida.

⁹¹ Zob. J. Gärtner, „The Torah in Psalm 106. Interpretations of JHWH's Saving Act at the Red Sea”, *The Composition of the Book of Psalms* (red. E. Zenger) (BETHL 238; Leuven 2010) 482-483.

⁹² Imię Dawida pojawia się w tytułach 73 psalmów, w nocie zamykającej dwie pierwsze księgi jako koniec modlitw Dawida (Ps 72,20), raz w zwrocie „dom Dawida” (Ps 122,5) oraz 12 razy w narracji 8 psalmów (Ps 18,51; 78,70; 81,7; 89,4.21.36.50; 132,1.10.11.17; 144,10).

⁹³ Zob. wyżej przypisy 17 i 18.

⁹⁴ Na 9 wystąpieni imienia Aaron 4 pojawiają się w zwrocie „dom Aarona” umieszczonym paralelnie do syntagmy „dom Izraela” na oznaczenie całego ludu: kapłanów i „świeckich” (Ps 115,10.12; 118,3; 135,19).

finicji koncepcji przymierza i królestwa JHWH. Na początku drugiej księgi narody wezwane zostają do podjęcia doświadczenia Abrahama i do przyłączenia się do pielgrzymki Izraela w stronę miasta JHWH (Ps 45; 47). Abraham jest widziany nie tyle jako ojciec Izraela, ile jako poganin, który odpowiada na wezwanie do pozostawienia domu swego ojca. Na końcu księgi czwartej sam Dawid w psalmach 101 i 103 wprowadza w refleksję nad działaniem Boga jako stwórcy i pana historii. Lud Izraela powinien uznać swe pochodzenia od Abrahama i odczytywać swoje dzieje w perspektywie przymierza z Abrahamem (Ps 105,1-7). Historia Dawida i dzieje królestwa Izraela i Judy stają się tylko etapem szerszego zamysłu Boga w stosunku do świata.

Włączony w opis Bożego działania stwórczego z ideą przemijania wszystkiego, także nieba i ziemi – o czym mówił Psalm 102 – i z ideą Bożej mocy odnawiania powierzchni ziemi – co podkreślał Psalm 104 – psalmista zdaje się patrzeć ku przyszłości, w której Izrael, a potem wszystkie ludy (Ps 105,1), uwierzą i przyjmą słowo Boga (Ps 105,8.42), idąc w pielgrzymce z Abrahamem (Rdz 12,1-3). Postać Abrahama pozwala określić Izrael jako lud wybrańców i naród JHWH, który otrzymał specyficzną misję wobec wszystkich ludów (Ps 106,4-5)⁹⁵. Ta koncepcja uzasadnia szczególną emfazę położoną już w psalmach 105–106 na figurach kapłańskich (Ps 105,26; 106,16.30-31)⁹⁶. Wprowadza to w piątą księgę Psalterza, w której wymiar kapłański jest jeszcze bardziej podkreślony zarówno w odniesieniu do Dawida (Ps 110; 132), jak i do całego narodu izraelskiego (Ps 115; 118; 120–134).

Rola Abrahama w Psalterzu pod wieloma względami pokrywa się z rolą, jaką przyznaje mu Księga Rodzaju. Umieszczając dzieje Abrahama przed dziejami Jakuba, redaktorzy Księgi Rodzaju wskazali na to, że członkiem ludu Boga Izraela nie staje się tylko ze względu na urodzenie. Bóg Izraela nie jest Bogiem narodowym, ale Bogiem całego świata, który wybiera i powierza pewną misję.

⁹⁵ Charakterystyczne jest opisanie w tym „wezwanie prozelity” przywilejów Izraela bez wyraźnego wymienienia jego nazwy. Mowa jest o: „twoim ludzie” (Ps 105,43; 106,40), „twoich wybrańcach” (Ps 105,6.43), „twoim narodzie” (por. Sof 2,9), „twoim dziedzictwie” (Ps 78,62.71; 94,5; 106,40). Zob. Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101-150*, 112: „Die Proselytenperspektive dieser beiden Verse passt gut zur universalen Tendenz von Ps 107 (vgl. seinen Refrain in V 8.15.21.31) und zur Erfüllung der Bitte in Ps 107,2 f. Demnach wurde die Bitte (V 4 f.) von Ps 107 her eingeschoben”.

⁹⁶ Czasownik פלל opisujący działalność Pinchasa (Ps 106,30) odpowiada jej kwalifikacji jako kapłańskie zadośćuczynienie (כפר) w Lb 25,13; zob. B. Janowski, „Psalm cvi 28-31 und die Interzession des Pinchas”, *VT* 33 (1983) 237-248. Od niego pochodzi słowo „modlitwa” (תְּפִלָּה), którym rozpoczyna się czwarta księga (Ps 90,1). Jest to zarazem czasownik, którym w Rdz 20,7.17 opisana jest modlitwa Abrahama. Psalmista łączy Pinchasa z historią Abrahama przede wszystkim przez zwrot „policzone mu to zostało jako sprawiedliwość” (וַתִּהְיֶה שְׂבוּב לִי לְצַדִּיקָהּ, Ps 106,31). Syntagma חֲשֵׁב לוֹ חַטָּאתָּ (?) występuje w Starym Testamencie tylko w odniesieniu do wiary Abrahama (Rdz 15,16) i modlitwy Pinchasa (Ps 106,31). W tym kontekście nie bez znaczenia jest także zwrot kończący pochwałę Pinchasa („na wieki” – עַד-עוֹלָם – ׀), który w dziejach Abrahama określa trwanie obietnicy ziemi dla jego potomstwa (Rdz 13,15), ale który pojawia się też na zakończenie księgi trzeciej dla określenia wiecznej trwałości obietnicy danej Dawidowi (Ps 89,5) i na początku księgi czwartej dla wyrażenia wieczności Boga (Ps 90,2).

Powołanie Abrahama oznacza wezwanie do porzucenia świata pogańskiego i jego poszukiwania własnej wielkości⁹⁷.

Wielość synów Abrahama (por. Rdz 25,1-4.6), a szczególnie historia jego dwóch pierwszych synów, Izaaka i Izmaela (Rdz 21,8-21), zwraca uwagę na to, że kryterium wyboru i posłuszeństwa wyborowi nie należy tylko do prehistorii Izraela. Ponieważ Abraham umieszczony jest przed Jakubem jako jego przodek, także konflikt Jakuba i Ezawa nie jest już tylko prehistorią ludu Izraela. Dzieje Jakuba i Ezawa ukazują, że obietnicą można wzgardzić (Rdz 25,29-34) i można od niej odpaść (Rdz 27,1-40).

Księga Wyjścia i Księga Powtórzonego Prawa przedstawiają natomiast Abrahama jako jednego z ojców i wspominają go wyłącznie w odwołaniu do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba i do Bożej obietnicy dla nich. Abraham jest częścią rodowodu, natomiast to, co rzeczywiście tworzy lud Izraela, to przymierze rozumiane jako umowa między dwiema stronami. Izrael zawiera tę umowę przez Mojżesza.

Psałterz podkreśla znaczenie posłuszeństwa Bogu i przestrzegania Jego praw i nauczania, ale ukazuje to bardziej jako owoc daru Bożego, a nie jako warunek Bożej wierności. Przymierze ma charakter jednostronnego zobowiązania, dokładnie tak samo jak przymierze z Noem w Rdz 9 i z Abrahamem w Rdz 17. Warunkowe przymierze z Mojżeszem w Psałterzu jest nieobecne.

⁹⁷ Znaczące jest powiązanie leksykalne między powołaniem Abrahama w Rdz 12,1-3 a historią wieży Babel. Oba teksty mówią o uzyskaniu „imienia” (נשׂ, Rdz 11,4; 12,2) i używają rdzenia לָגַל (Rdz 11,4.5; 12,2.3). Powołanie Abrahama wyprowadza go z tego wszystkiego, co reprezentuje sobą wieża Babel; zob. A. de Pury, „La tour de Babel et la vocation d’Abraham. Notes exégétiques”, *ETR* 53 (1978) 80-97; D.F. Pennant, „Alliteration in Some Texts of Genesis”, *Bib* 68 (1987) 390-392.