

6. WNIOSKI

Reasumując nasze rozważania doszliśmy do następujących twierdzeń:

- 1) Wyrażenie „Obrońca mój żyje” jest wyrazem niezachwianej nadziei w Bożą pomoc.
- 2) Jest uroczystą przysięgą, przez którą cierpiący i doświadczany Hiob wyraził pewność swojej wiary w Boga.
- 3) Oznacza Boga jako obrońcę Hioba wobec jego niezycziwych przyjaciół.
- 4) Wyrażenie *gō'ālī* oznacza Boga, który przyjdzie z pomocą Hiobowi jeszcze za jego życia — to jest przed śmiercią. Interwencja Boga nastąpi po dłuższym czasie.

Omówione wyrażenie *gō'ālī hāj* przyczyni się niewątpliwie do lepszego poznania pojęcia Boga nie tylko w księdze Hioba, ale również jako przyczynek do starotestamentalnej koncepcji Boga żywego rzuci pewne światło na zagadnienie Boga we współczesnej teologii.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Ks. Antoni Tronina

„PIERWSZEGO DNIA PO SZABACIE”: Ps 23/24

Psalm 23/24 zawiera w tytule greckim dodatek: *tēs mias sabbatōn*, zachowany przez św. Hieronima w Psalterzu Gallikańskim („prima sabbati”), lecz opuszczony w Psalterium iuxta Hebraeos. Ks. Jakub Wujek przetłumaczył go za Wulgatą: „W wielki dzień pierwszy po sobocie”, dodając w komentarzu uwagę: „To jest w niedzielę. Te słowa LXX przydali, iż albo w niedzielę ten psalm śpiewano, albo iż w nim jest tajemnica o zmartywchwstaniu i o wniebowstąpieniu Pana Chrystusowym”.

W rzeczywistości jednak chodzi tu o dodatek wcześniejszy, pochodzenia żydowskiego, podobnie jak w kilku innych psalmach Septuaginty¹. W jednym z traktatów Miszny znajdujemy wykaz psalmów śpiewanych w poszczególne dni tygodnia w świątyni jerozolimskiej podczas codziennej ofiary całopalnej. Pierwszego dnia

¹ Zob. E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, vol. II, Edinburgh 1979, 303.

śpiewano: „Pana jest ziemia i co ją napełnia” (Ps 24, 1), co zgadza się ze wskazówką liturgiczną, jaką spotkaliśmy w tytule psalmu w wersji Septuaginty. Trudno uzasadnić kryteria takiego właśnie wyboru. Rabbi ben Akiba (zm. 135) tłumaczył użycie Ps 24 w liturgii pierwszego dnia tygodnia podobieństwem jego inceptu z opisem pierwszego dnia stworzenia w Rz 1, „kiedy Bóg stworzył świat i posiadł go na własność” (bRH 31a). W każdym razie wykorzystanie tego psalmu w kulcie świątynnym pozwala domyślać się jego aktualizacji w kolejnych relekturach. Zadaniem artykułu będzie ukazanie historii interpretacji psalmu, poczynając od najstarszej tradycji starotestamentowej, aż po lekturę chrystologiczną w Kościele pierwotnym.

I. ŚRODOWISKO PIERWOTNE PS 24

Psalm składa się z dwu części (ww. 1—6 i 7—10), różniących się znacznie pod względem formy i treści. Różnice te są tak wyraźne, że niektórzy z komentatorów mówili o dwóch, a nawet trzech odrębnych utworach, sztucznie połączonych w jedną całość². Takie jednak założenie nie jest dostatecznie uzasadnione³.

Analiza literacka utworu wykazała, że ww. 7—10 należy zaliczyć do najstarszych tekstów poetyckich Biblii⁴. Początkowe wersety psalmu zostały dodane później, przy nowej redakcji utworu w zmienionych warunkach historycznych. Zaczynijmy więc egzegezę psalmu od ww. 7—10. Można je wiązać z konkretnym wydarzeniem historycznym, jakim było zdobycie przez Dawida Jerozolimy i uroczyste wniesienie arki przymierza na Syjon, opisane szczegółowo w Drugiej Księdze Samuela (5—6). Procesja z arką zatrzymuje się przed bramami miasta, które dotychczas nie znało Boga Izraela. Rozpoczyna się dialog pomiędzy chórem liturgicznym a uosobionymi bramami Jerozolimy:

„Bramy podnieście głowy wasze⁵,

podnieście się, bramy odwieczne: wkracza król Chwały!” (w. 7). Bramy miejskie Jebuzytów nie znają jeszcze tego imienia, stąd ich pytanie: „Kto to jest Król Chwały?”. Odpowiedź chóru zawiera uwielbienie zwycięskiego Boga Izraela:

„Jahwe potężny i mocarny,

Jahwe — mocarz wojenny! (w. 8).

² Opinie te przedstawia J. Łach, *Ps 24*, w: *Biblia — Księga życia ludu Bożego* (red. St. Łach i M. Filipiak), Lublin 1980, 216.

³ Zob. np. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen⁵ 1978, 342.

⁴ Tak już A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris 1926, 88—94; podobnie w oparciu o studia porównawcze z lit. ugarycką M. Da-hood, *Psalms I*, Garden City 1966, 51; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 92 n.

⁵ Jest to wyraźna personifikacja, gdyż bramy w starożytności nie były podnoszone; zob. Cross, dz. cyt., 98.

Ostatnie dwa wersety są powtórzeniem dialogu z ww. 7—8, przy czym wprowadzono nowy epitet Jahwe Sebaot, będący starożytnym tytułem Boga Izraela, częstym w kontekście wojen Jahwe⁶.

Zwolennicy szkoły mityczno-rytualnej dopatrywali się w tych wersetach odwzorowania kananejskiego mitu o rywalizacji bogów, znanego z tekstów ugaryckich. Bóg morza, Jammu, ogłasza się królem nad bogami, detronizując Baala. Jego wysłannicy ogłaszają to na zgromadzeniu bogów. Bogowie zasiadają przestraszeni, z głowami spuszczoneymi na kolana, nie protestując przeciwko jawnej uzurpacji. Wówczas Baal powstaje do walki z Morzem i zwycięża. Najpierw jednak gromi zgromadzenie bogów za ich tchórzliwość i wzywa do odrzucenia roszczeń Jammu:

„Podnieście, bogowie, głowy wasze (*šu ilm raštkm*) spośród kolan, z waszych tronów książęcych, a ja odpowiem posłańcom Morza, wysłannikom Sędziego Rzeki”. F. M. Cross⁷ wskazuje na uderzającą zbieżność frazeologii tego tekstu z Ps 24, 7. 9. Śladem wykorzystania kananejskiego mitu miałyby być także wiersz 2 psalmu, gdzie wzmianka o panowaniu Jahwe nad morzami i rzekami nasuwa myśl o pokonanym przez Baala władcy Morza (*jm*), zwanym także Sędzią Rzeki (*špt nhr*). Chociaż brak podstaw do twierdzenia o wykorzystaniu w religii biblijnej rytuału kananejskiego, można jednak przyjąć, że poezja Psalterza chętnie posługuje się wątkami literackimi, jakich oficie dostarczała mitologia pierwotnych mieszkańców Palestyny.

Przy tym założeniu nie będzie dziwiła propozycja M. Dahooda⁸, aby w wyrażeniu „bramy odwieczne” (*pithe 'olām*) widzieć imię boskie. „Bóg Wieczny” (*'el 'olām*, Rdz 21, 33) czczony przez Abrahama w Beer Szebie, zdaje się być lokalną nazwą naczelnego bóstwa Kannanu. Odpowiednik tej nazwy stanowi forma *'l d 'lm*, „El Wieczności”, odnaleziona wśród inskrypcji protosynajskich⁹; natomiast w mitologii ugaryckiej jeden z bogów Rpu nosi ten tytuł na Jahwe, jedyne „Boga Wiecznego” czy „Boga Świata”¹¹.

Bramy Jerozolimy, której bogiem był dotychczas El Odwieczny, muszą się teraz otworzyć przed nowym Panem, Jest to zapewne aluzja do uroczystej procesji, w której Jahwe Zastępów obejmuje w posiadanie miasto zdobyte przez swego namiestnika Dawida.

⁶ 1 Sm 4, 4 wiąże ten tytuł jeszcze ze sanktuarium w Szilo, przed przeniesieniem arki do Jerozolimy.

⁷ Dz. cyt., 98.

⁸ *Ugaritic Studies and the Bible*, „Gregorianum” 43 (1962) 78. Zob. też L. Viganò, *Nomi e titoli di JHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976, 139—141.

⁹ W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and Their Decipherment*, Cambridge 1969, 13. 24. 32.

¹⁰ RS 24. 252. Zob. też St. Kur, *'olām wā'ed w Psalterzu*, w: *Warszawskie Studia Biblijne* (red. J. Frankowski i B. Widła), Warszawa 1976, 59—63.

¹¹ Por. Iz 40, 28; Jr 10, 10.

Uroczystość intronizacji arki przymierza została szeroko przedstawiona w 2 Sm 6; poza tym opisem Biblia nie wspomina o innych procesjach z arką w ramach dorocznych świąt Izraela. Toteż trudno zgodzić się z opinią komentatorów, widzących w Ps 24 formularz liturgiczny hipotetycznego święta Nowego Roku (S. Mowinckel), odnowienie przymierza (A. Weiser) czy wybraństwa Syjonu i dynastii Dawida (H. J. Kraus)¹². Nic jednak nie przeszkadza w datowaniu przynajmniej tej części psalmu (ww. 7—10) na czasy Dawida i Salomona. Ukoronowaniem zwycięstw Dawida było wybranie starożytnego miasta Jebuzytów na stolicę zjednoczonego królestwa, oraz umieszczenie tam arki Jehwe. Stało się to symbolem supremacji Jahwe i Jego namiestnika nad pokonanymi tubylcami.

Mądrość polityki Dawida polegała m. in. na tym, że zamiast wykorzenić dawne tradycje religijne Jebuzytów, włączył je w ramy religii jahwistycznej. Dlatego zachowano w Rz 14 starożytne podanie o spotkaniu patriarchy Abrahama z królem Salemu, później Jerozolimy¹³.

Jahwe, Bóg Zastępów jest tu obdarzony archaicznym tytułem „Króla Chwały”¹⁴. Chwała jest charakterystyczną cechą królewskiej godności Jahwe. Oznacza ona Jego transcendentalną moc objawiającą się już przy nadaniu przymierza na Synaju. Bóg Izraela jest wojownikiem budzącym grozę pośród nieprzyjaciół. Jego obecność w czasie walki symbolizuje Jego arka, stanowiąca palladium, przenośny tron Jahwe (1 Sm 4, 3n; Lb 10, 35).

Dotychczasowa analiza końcowych wersów psalmu dowodzi pochodzenia tego fragmentu z czasów podboju Ziemi Obiecanej. Krótki dialog liturgiczny zawarty w ww. 7—10 ukazuje gorącą wiarę wojowników Izraela, którzy z entuzjazmem głoszą pogańskiemu dotychczas miastu niezłomną moc Jahwe. Zwycięstwa króla Dawida, zakończone opanowaniem Syjonu, przypisane są Bogu Zastępów. On sam jest Królem Chwały, jak podkreśla z naciskiem pięciokrotne użycie poetyckiego imienia Jahwe.

II. STAROTESTAMENTOWE REINTERPRETACJE PSALMU

Po wybudowaniu świątyni Salomona arka nie była już wynoszona na zewnątrz Przybytku, stała się natomiast ośrodkiem kultu, ściągającym pielgrzymki z całego Izraela. Po oderwaniu północnych pokoleń Jeroboam I zorganizował wspaniałe konkurencyjne sanktu-

¹² Zob. J. Lach. Ps 24, art. cyt., 218.

¹³ Zob. M. Peter, *Rzeczywistość historyczna w Rdz 14*, RBL 29 (1976) 10—19. Melchizedek, kapłan boga Elion (Rdz 14, 18b) pojawia się jeszcze w Ps 110, 4, gdzie w tradycyjnym zwrocie „Kapłan na wieki” (*kōhēn le’olām*) można widzieć znowu tytuł boski *’olām*, „Wieczny”.

¹⁴ Zob. Th. A. Meger, *The Notion of the Divine Glory in the Hebrew Bible*, Louvain 1965.

aria w Betel i Dan (1 Król 12, 25—30). Upadek Samarii w r. 722 spowodował jednak odrodzenie roli Jerozolimy jako centrum religijnego, tak że w sto lat później uroczystość paschalna przygotowana przez Jozasza zgromadziła w świątyni „całego Jude i Izraela, który się tam znajdował” (2 Krn 35, 18).

W kontekście liturgii jerozolimskiego sanktuarium, stary psalm Dawida zyskał nową treść. Utwór poszerzono o wstępną doksologię (ww. 1—2), będącą fragmentem hymnu na cześć Jahwe — Stwórcy, oraz o tzw. „liturgię Tory” (ww. 3—6). Terminem wiążącym obie części kompozycji jest czasownik *nāšā'*, użyty tu w innym niż dotychczas znaczeniu: „pożądać” (w. 4) i „otrzymać” (w. 5). Pierwotny rdzeń psalmu (ww. 7—10) stanowi odtąd wraz z doksologią wstępną obramowanie dla centralnej części utworu, której treścią są warunki godnego uczestnictwa w liturgii świątynnej¹⁵. Na pytania pielgrzymów, kapłan odpowiada przypomnieniem wymagań Dekalogu. Nie są to warunki rytualne, jak w religiach pogańskich¹⁶, lecz czysto moralne, bliskie nauczaniu proroków. Najlepszą paralelę tego tekstu, oprócz Ps 15, stanowi pareneza Iz 33, 14 n¹⁷. Do tematów drogich prorokom należy też „szukanie Boga”, jako ideał doskonałego wiernego. Te i inne kryteria literackie pozwalają datować kompozycję Ps 24 na czasy wielkich proroków, a więc przed niewolą babilońską¹⁸.

Klęska narodowa, jaką przeżył Izrael w roku 586, spowodowała bezpowrotną utratę największej świętości religijnej, jaką stanowiła arka przymierza, z drugiej zaś strony — zniweczenie siły militarnej państwa. Podczas wygnania, Ps 24 — jak i inne pieśni religijne — nie został zapomniany. Nowa sytuacja ludu wybranego spowodowała tylko nową interpretację utworu. Akcent został przesunięty z liturgii świątynnej, uniemożliwionej na obczyźnie, na cześć hymniczną (ww. 1—2), być może właśnie wtedy dodaną do psalmu. Jest ona wyznaniem wiary w odwieczne panowanie Jahwe, Stworzyciela świata i zwycięzcy nad mocami chaosu.

Władza Jahwe nad całym światem należy do podstawowych prawd credo Izraela (Wj 19, 5; Pwt 10, 14), znajduje też często odbicie w psalmach (50, 12; 89, 12; 97, 5 i in.). Natomiast pojęcie Boga jako Stwórcy nieba i ziemi jest wynikiem późniejszej refleksji

¹⁵ Zob. K. Koch, *Templeinlassliturgien und Dekaloge*, w: *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (Festschrift G. von Rad), Neukirchen 1961, 45—60.

¹⁶ Por. wyznanie z akadyjskiej modlitwy pokutnej: „W nieczystości wstąpiłem do świątyni” (A. Falkenstein — W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 273). O czystości rytualnej wymaganej w kulcie egipskim pisze A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934, 190.

¹⁷ Tzw. „Einzugsthora”, zob. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13—39* (ATD 18), Berlin 1979, 270.

¹⁸ J. Lach, art. cyt., 218 n.

teologicznej. Najszerzej reprezentowana jest ta idea w dziele Deutero-Izajasza, choć jest obecna także w innych tekstach tego okresu. Myśl i słownictwo Ps 24, 1—2 wykazuje pokrewieństwo z literaturą czasu niewoli babilońskiej i późniejszą, zwłaszcza z Deutero- i Trito-Izajaszem.

Następująca po hymnie „liturgia Tory” (ww. 3—6) nabrała w czasie niewoli wydźwięku eschatologicznego. „Wejście na górę Pańską” i pobyt w „miejscu Jego świętości” wskazuje teraz na nowy Syjon jako miejsce ostatecznego spotkania z Jahwe, Bogiem zbawienia (w. 6)¹⁹. To zbawienie zostało obiecane ludziom „rąk nieskalanych i czystego serca” (w. 4). Chodzi tutaj w dalszym ciągu o czystość wewnętrzną, objawiającą się w przestrzeganiu Dekalogu, do którego wyraźnie nawiązuje werset 4.

Wreszcie ostatnia część psalmu (ww. 7—10) w reinterpretacji okresu niewoli i po niej, przedstawia powszechną wówczas myśl o przyjsciu Boga na sąd, o Jego ostatecznym zwycięstwie nad wrogami i zbawieniu wiernych. Myśl ta została szeroko rozwinięta w psalmach o królowaniu Jahwe (Ps 47. 93. 96—99). Wersja Siedemdziesiąciu wprowadza istotną zmianę w wersetach 7 i 9, interpretując hebrajskie *rāšekem* „głowy wasze” w sensie: „władcy” (*archōntes*). W literaturze późnego judaizmu archontami nazywa się najwyższą kategorię aniołów, sprawujących władzę nad narodami. Księga Daniela mówi o archontach Grecji i Persji, przeciwnikach archanioła Michała (10, 13. 20 n). Późniejsze apokryfy judaistyczne rozwiną naukę o „władcy” lub „władcach tego świata”²⁰, zwalczaną stanowczo w Nowym Testamencie (zwł. 2 Kor 2, 6—8).

Dawna personifikacja bram świątynnych czy miejskich Jerozolimy została więc zastąpiona obrazem aniołów strzegących wejścia do siedziby Jahwe. Do nich zwraca się psalmista z wezwaniem, aby z radością przyjęli swego Pana, wracającego na Syjon po zwycięstwie nad wrogami: „Podnieście księżęta bramy wasze... i wnijdzie Król Chwały” (tłum. Wujka). Królewski tytuł Jahwe wskazuje na Jego ostateczne przyjście w chwale, zapowiedziane przez proroka Ezechiela (43, 4). Podobnie jak w „Księdze Tryumfu” Trito-Izajasza, Jahwe powróci na Syjon jako Zbawca (Iz 59, 20), a cały świat ujrzy Jego chwałę (60, 1).

III. Ps 23/24 W ŚWIETLE TAJEMNICY CHRYSUSA

Grecki tytuł psalmu świadczy o używaniu go w liturgii żydowskiej pierwszego dnia tygodnia. Wybór ten wiąże się zapewne z treścią początkowych słów utworu, które są poetyckim opisem dzieła

¹⁹ J. D. Smart, *The Eschatological Interpretation of Psalm 24*, JBL 52 (1944) 175—180.

²⁰ TestDan 5, 6; TestSz 1, 7; TestJud 19, 4; MIz 2, 4; Jub 10, 8. Zob. J. Anchimiuk, *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981, 79 n.

stworzenia. Dlatego targum, choć opuszcza tytuł liturgiczny psalmu, tak parafrazuje jego początek: „Do Pana należy ta ziemia i jej stworzenia (*birjättāhā*)”, czyniąc w ten sposób aluzję do czasownika *bārā*, „stworzył” z Rdz 1, 1. Połączywszy psalm z pierwszym werselem Tory Mojżeszowej, także dalszą jego część odnosi żydowska tradycja do Mojżesza. Pytanie: „Kto wstąpi na górę Pana?” (w. 3) dotyczy przede wszystkim wielkiego Prawodawcy Izraela, który niegdyś na górze Synaj odebrał przykazania Pańskie (Wj 19, 3)²¹, pomimo sprzeciwu wrogich potęg anielskich²².

Zauważyliśmy już, że w tłumaczeniu Siedemdziesięciu (Ps 23, 7 i 9) pojawiają się owi *archōntes*, którym późniejsza apokaliptyka nada tak wielkie znaczenie. W targumie do naszego psalmu nie ma śladu tej interpretacji, natomiast paralelne wersety 7 i 9 tłumaczone są na dwa sposoby, ukazując rozbieżność w wyjaśnianiu końcowej części psalmu. Wiersz 7: „Podnieście, bramy domu świątyni, bramy wasze” zawiera wyjaśnienie historyczne, dotyczące Jerozolimy ziemskiej, natomiast w. 9 mówi o „bramach ogrodu rozkoszy”, a więc o eschatologicznej nagrodzie wiecznego obcowania z Bogiem²³.

Taka była oficjalna wykładnia Ps 23/24 w judaizmie palestyńskim u progu ery chrześcijańskiej. Modlitwa psalmów, jaka ożywiła liturgię świątynną i synagogałną, stała się w sposób naturalny modlitwą Jezusa. Często w swym nauczaniu o Królestwie Ojca korzysta On z treści tych natchnionych pieśni Izraela, i ze słowami psalmów na ustach oddaje ducha Ojcu. Uważna lektura Ewangelii synoptycznych pozwala dopatrzeć się w Jego nauczaniu także aluzji do naszego psalmu. Błogosławieństwo ludzi „czystego serca” (Mt 5, 8) w Kazaniu na Górze i słowa Króla na Sądzie Ostatecznym: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźmijcie w posiadanie Królestwo...” (Mt 25, 34), to przecież wypełnienie obietnicy zawartej w Ps 24, 4 n.

Nie ma wprawdzie w nauczaniu Jezusa myśli o wojnie przeciwko wrogom Izraela, ale chętnie zatrzymuje On obrazy przypominające zakończenie tego psalmu. Prowadzi On bowiem walkę przeciwko groźniejszemu wrogowi, „władcy tego świata” (J 12, 31; 16, 11). Na złośliwy zarzut współpracy z władcą demonów (*tō archonti tōn daimoniōn*, Łk 11, 15) odpowiada Jezus przypowieścią o walce mocarzy, w której zwyciężą mocniejsi (*ischyroteros*, w. 22). Zgodnie z „eschatologią zrealizowaną” czwartej Ewangelii, „władca tego świata już

²¹ MidrTeh XXIV. Późniejsza tradycja zawarta w tymże midraszu odnosi Ps 24 także do Abrahama i Jakuba. Zob. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 246.

²² Zob. J. P. Schultz, *Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law*, JQR 61 (1970—71) 282 n.

²³ Naukę o nagrodzie wiecznej przedstawia szerzej J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1950, 214—219. W Qumran tłumaczono słowa PsP 24, 7. 9 o eschatologicznej walce „synów prawdy” z bezbożnymi (1 QH VI, 29—31).

został osądzony” i dlatego Jezus może powiedzieć na Ostatniej Wieczerzy: „Ja zwyciężyłem świat” (J 16, 11. 33).

To zwycięstwo, dopełnione na krzyżu, uczyniło zeń Arcykapłana wiecznego, który otwarł nam drogę do nieba. List do Hebrajczyków, używając tego porównania, nazywa Jezusa naszym prekursorem (*prodromos*, Hbr 6, 20). W języku wojskowym tak nazywano żołnierzy idących na czele oddziału i torujących drogę armii. Takim to „prekursorem”, który stoczył za nas walkę z „władcą tego świata” i przetaił nam szlak do domu Ojca, jest Jezus Chrystus²⁴.

Tajemnica paschalna pozwoliła więc odczytać w nowym świetle prorocze słowa Ps 23/24. Zwrócenie szczególnej uwagi na ten właśnie tekst ułatwił też fakt, że psalm ów stanowił lekturę synagogałną „pierwszego dnia po szabacie”. Otóż w relacji Ewangelistów „pierwszego dnia po szabacie” okazało się zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1). Pierwszy dzień tygodnia rychło stał się dniem liturgicznych spotkań chrześcijan (Dz 20, 7; 1 Kor 16, 2). Dzień czczony przez żydów jako pamiątka pierwszego dnia stworzenia, stał się dla chrześcijan początkiem nowego stworzenia, „dniem Pana” (Ap 1, 10)²⁵.

Właśnie w kontekście niedzielnej liturgii eucharystycznej cytuje św. Paweł początek Ps 23 (według wersji LXX) na potwierdzenie wolności chrześcijan wobec rytualnych skrupułów „żydujących” (1 Kor 10, 26). Za przykładem Apostoła wykorzystają ten cytat — choć w różnych kontekstach — najstarsi Ojcowie apostołscy²⁶.

Znacznie większą jednak uwagę przyciągały końcowe wersety psalmu, gdzie w obrazie „Króla Chwały” chrześcijanie rozpoznawali swojego Pana. Najdawniejsza chrystologia judeochrześcijańska podkreślała ukryte zstąpienie Syna Bożego na świat. Podstawą dla tej nauki są pewne sformułowania św. Pawła (2 Kor 2, 8; Ef 3, 10—12), których echo odnajdujemy już u Ignacego z Antiochii²⁷. W formie mitycznej i z powołaniem się na tekst psalmu przedstawiają ten temat najstarsze apokryfy judeochrześcijańskie²⁸.

W zakończeniu *Apokalipsy Piotra* w dziwny sposób połączono temat Wniebowstąpienia z Przemienieniem Pańskim:

„A gdy podnieśliśmy wzrok w górę, oto rozwarły się niebiosa i ujrzeliśmy ludzi w ciele przychodzących i pozdrawiających Pana naszego, i Mojżesza i Eliasza, a potem wstępujących do drugiego nieba. I wypełniło się słowo Pisma: Rodzaj ten szuka

²⁴ Por. St. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 187.

²⁵ Por. P. Grelot, *Dzień Pański*, „Communio” 2 (1982) n. 3, 5—16.

²⁶ Klemens Rzymski (54, 3), Ireneusz (Adv. Haer. IV, 36, 6), Hermas (Visio I, 3, 4).

²⁷ Ad Eph. 19, 1: „Książę tego wieku nic nie wiedział o dziewictwie Maryi, o jej powiciu ani o śmierci Pańskiej..” (tł. A. Lisiecki).

²⁸ *Wniebowzięcie Izajasza*, rozdz. 10 i 11; *List Apostołów* 24 (teksty cytowane i omówione u J. Daniéλου, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 228—236), nadto gnostycka *Pistis Sofia* 7, 12.

Go, szuka oblicza Boga Jakubowego (Ps 24, 6). I radość wielka, i zdumienie powstało w niebiosach. Aniołowie gromadzili się razem, aby się wypełniło słowo Pisma, mówiące: Otwórzcie bramy księżęta (tamże 7. 9)"²⁹.

Nowością tego tekstu jest zastosowanie Ps 23/24 do tajemnicy Wniebowstąpienia. Przejście było łatwe, skoro wersja grecka psalmu mówi o „księżętach” (*archontes*). W sposób naturalny dokonała się transpozycja motywu intronizacji mesjasza w świątyni jerozolimskiej na intronizację Chrystusa w świątyni niebieskiej po Zmartwychwstaniu.

Można przypuszczać, że już w II w. należał Ps 23/24 wraz z Ps 109/110 do zbioru świadectw (*testimonia*) Wniebowzięcia. Dowodem tego może być połączenie obu psalmów w argumentacji św. Justyna Dial 36, 5). Po przytoczeniu całego Ps 23 następuje wyjaśnienie:

„Otóż stwierdziłem, że Salomon nie jest Panem Zastępów; to raczej nasz Chrystus. Kiedy powstał z martwych i wstąpił w niebiosa, tedy księżęta, od Boga w niebiesiech ustanowieni, otrzymali rozkaz otwarcia bram niebieskich, by wszedł Ten, który jest Królem Chwały, i po swym wstąpieniu zasiadł po prawicy Ojcowskiej... (Ps 109)³⁰.

Do nurtu apokaliptów judeochrześcijańskich należy także *Zstąpienie do Otchłani* (pocz. II w.) i zależna odeń *Ewangelia Bartłomieja* (III w.). Obydwa apokryfy posługują się dialogiem kończącym nasz psalm, aby zobrazować tajemnicę Odkupienia sprawiedliwych Starego Testamentu, oczekujących w Otchłani na przyjście Pana³¹.

W Wykładzie nauki apostołowskiej św. Ireneusz rozwinął temat, zapoczątkowany przez *Apokalipsę Piotra*. Po odwołaniu się do pro-roctwa Dawida z Ps 24, 7. 9, tak je wyjaśnia: „Bramami odwiecznymi są niebiosa. Zstępujący na ziemię Logos, będąc niewidzialnym z natury, nie mógł zostać zauważonym przez stworzenia. Dopiero stawszy się wdzialnym przez Wcielenie, został dostrzeżony, gdy wznosił się do niebios. Widząc Go, Moce, tj. aniołowie ustawieni niżej, wołali do stojących wyżej: Otwórzcie wasze bramy; podnieście się, bramy odwieczne, a wkroczy Król Chwały!” (Dem ap 84). Przez pośrednictwo Orygenes³², chrystologiczne zastosowanie psalmu będzie szeroko rozpowszechnione u Ojców IV w.³³

²⁹ ApPt 17. Tł. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej I*, Warszawa 1975, 72.

³⁰ Tł. A. Lisiecki (POK IV); por. Daniélou, *Théologie*, dz. cyt., 285.

³¹ Teksty u M. Starowieyskiego, *Apokryfy NT*, Lublin 1980, 449. 458 n. 499.

³² Comm. in Joh. VI, 56 (GCS 164 n) łączy cytaty Ps 23, 7—9 z mesjańskim tekstem Iz 63, 1. W nowo odkrytym dziełku *Peri Pascha* (48) zdradza Orygenes znajomość wyżej przytoczonego tekstu Ireneusza. Zob. Origène, *Sur la Paque* (éd. O. Gueraud et P. Nautin), Paris 1979, 248 (*Christianisme antique* 2).

³³ Św. Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży, Hieronim. Zob. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame, Ind. 1956, 306 n.

Chociaż liturgia chrześcijańska bardzo wcześnie oddzieliła się od synagogalnej, Ps 23/24 zachował w niej swej uprzywilejowane miejsce. Treść jego nadawała się bowiem doskonale do interpretacji tajemnic paschalnych Chrystusa: zstąpienia do Otchłani (*descensio*), chwalebного Zmartwychwstania i wstąpienia do nieba (*ascensio*)³⁴.

W Chrystusie wstępującym na prawicę Ojca widzi Kościół swego Pana (*Kyrios*), „do którego należy ziemia i wszystko co na niej” (w. 1; por. 1 Kor 10, 26). On bowiem jest Słowem, które niegdyś stworzyło ten świat; On też przez krew swego krzyża odkupił Kościół i „utwierdził go ponad wodami” jak arkę Noego (w. 2; por. 1 P 3, 20 n). Chrystus jest także jedynym człowiekiem „rąk nieskalanych i czystego serca”, godnym „wstąpić na górę Bożą” (w. 3 n). „On otrzymał błogosławieństwo od Boga”, by nim obdarzyć cały świat (w. 5 n; por. Ef 4, 10). On wreszcie, zwyciężając „władcę tego świata”, okazał się „Panem Chwały” (ww. 7—10; por. 1 Kor 2, 8), gdy „dzięki własnej krwi wkroczył raz na zawsze do miejsca świętego, przynosząc wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12)³⁵.

Tak odczytuje Kościół misterium Paschy swego Pana w psalmie recytowanym w liturgii godzin „pierwszego dnia po szabacie”.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

³⁴ Wiadomo, że święto Paschy obejmowało w Kościele pierwotnym całość misterium Chrystusa: od Wcielenia do Zesłania Ducha Świętego.

³⁵ Zob. S. Rinaudi, *I Salmi, preghiera di Cristo e della Chiesa*, Torino 1973, 175.

Ks. Norbert Mendecki

DZIAŁALNOŚĆ JANA BEN ZAKKAJA I GAMALIELA II W JABNE

Działalność Chrystusa i jego uczniów leży u podstaw Nowego Testamentu. Przedstawiciele żydostwa odrzucili jednak Nowy Testament. Ich działalność poszła w inny kierunek. W I wieku po n. Chr. jesteśmy świadkami rozłamu: religia żydowska rozwinęła Stary Testament w kierunku Talmudu; chrześcijaństwo w kierunku Nowego Testamentu. Dlatego Talmud nazwany jest często Nowym Testamentem Żydów. Nośnikami tradycji żydowskiej byli faryzeusze i uczeni w Piśmie. Oni to stworzyli system religijny, który przetrwał do czasów współczesnych. Inne grupy religijne (Saduceusze, Esseńczycy, Zeloci itp.) przestawały praktycznie istnieć. Zburzenie Jerozolimy