

KRZYSZTOF MIELCAREK

OBRAZ SYJONU W Ps 134
ŹRÓDŁEM NATCHNIENIA DLA ŁUKASZA
W PRZEDSTAWIENIU ROLI JERUZALEM W Łk-Dz

Powiązania teologicznego horyzontu starotestamentowych utworów ze spojrzeniem autorów Nowego Testamentu są oczywiste i wynikają z bezpośredniej zależności, jaka istnieje pomiędzy tekstami należącymi do Biblii Hebrajskiej i natchnioną tradycją chrześcijańską wyrażoną w *koine*. Niekiedy zależności te widoczne są w formie cytatów zaczerpniętych z LXX lub któregoś ze starożytnych greckich tłumaczeń, częściej jednak ujawniają się poprzez wspólne widzenie ważnych teologicznie tematów lub symboli. Do wątków głęboko zakorzenionych w teologii Starego i Nowego Testamentu należy niewątpliwie rola Miasta Świętego w historii zbawienia oraz jego funkcja w religijnej strukturze judaizmu i chrześcijaństwa. Przejawem tej zależności w przypadku dzieła Łukaszowego może być wyrocznia z Księgi Izajasza: „Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem” (Iz 2, 3)¹. Wątek napływu ludów do Jeruzalem, a zwłaszcza fakt, iż miasto stanie się miejscem skąd ludzie otrzymają pouczenie i dar nawrócenia bardzo dobrze pasują do planu Łk-Dz.

Niniejszy artykuł poświęcony zostanie poszukiwaniu potencjalnych związków między Ps 134 i dziełem trzeciego Ewangelisty w odniesieniu do teologii Jeruzalem. W tym celu zanalizowany zostanie najpierw sam Ps 134 (I), następnie przedstawiona zostanie panorama teologiczna Łk-Dz dotycząca Miasta Świętego (II), a całość rozważań zamkną wnioski na temat zaprezentowanych analiz (III).

Dr hab. KRZYSZTOF MIELCAREK, adiunkt – kierownik Katedry Teologii Biblijnej ST w INB KUL; adres do korespondencji: Kolegium Jana Pawła II C-825, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl

¹ Zob. J. K u d a s i e w i c z, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostolskiej* (Łk 24, 47; Dz 1, 8), w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6-8 czerwca 1972 r.*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków 1974, s. 140; K. M i e l c a r e k, Ἱεροσόλυμα, Ἱερουσαλημ. *Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008, s. 37.

I. ANALIZA LITERACKA I EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNA
PSALMU 134

Psalm 134 nie należy do często komentowanych utworów Psalterza. Poświęcona mu bibliografia jest nader skromna². Nieco więcej opracowań można znaleźć na temat tzw. pieśni stopni – grupy psalmów o charakterze liturgicznym, do których Ps 134 się zalicza³. Ten krótki, bo zaledwie trzywersetowy, tekst ma stosunkowo przejrzystą strukturę. Składa się z tytułu, podwójnego wezwania do dziękczynienia oraz życzenia błogosławieństwa JHWH.

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת¹
 הַנֶּהֱבֵרָה כֹּה אֵתֵר יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה
 הָעֹמְדִים בְּבֵית־יְהוָה בְּלַיְלוֹת:
 שְׂאוּיָדְכֶם קִדְשׁ וּבְרַכּוּ אֶת־יְהוָה:
 יְבַרְכֶךָ דְּיְהוָה מִצִּיּוֹן עַשְׂהָ שָׁמַיִם וְאָרֶץ:³

¹ Pieśń stopni.

Oto błogosławcie Pana, wszyscy słudzy Pana,
 którzy stoicie po nocach w domu Pana.

² Wzniescie ręce wasze ku Miejscu Świętemu i błogosławcie Pana!

³ Oby cię Pan błogosławił z Syjonu, Ten, który uczynił niebo i ziemię!

² Zob. W. F. Albright, *Notes on Psalms 68 and 134*, w: *Interpretationes ad Vetus Testamentum Sigmundo Mowinckel septuagenario missae*. Oslo 1955; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Dankliede in Israel* (WMANT 32), Göttingen 1969; N. C. Habel, *Yahweh, Maker of Heaven and Earth: A Study in Tradition Criticism*, JBL 91(1972), s. 321-337.

³ C. C. Keet, *A Study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms, 120-134*, London 1969; L. J. Liebreich, *The Songs of Ascents and the Priestly Blessing*, JBL 74(1955), s. 33-36. R. P. Rees, *Die zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen*, TZ 14(1958), s. 401-415; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalmen 120-134* (Biblische-Theologische Studien 3), Neukirchen-Vluyn 1978; H. Viviers, *The Coherence of the ma'alot Psalms (Ps 120-134)*, ZAW 1994, nr 2(106), s. 275-289; L. D. Crow, *Songs of ascents (Psalms 120-134)* (SBL dissertation 148), Atlanta 1996; A. H. W. Curtis, *The songs of ascents (Psalms 120-134): their place in Israelite history and religion*, JSS 2000, nr 1(45), s. 169-170; T. Willi, *Das SYR HM'LWT: Zion und der Sitz im Leben der „Aufstiegslieder“ Psalm 120-134*, w: *Prophetie und Psalmen. Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag*, red. H.-P. Mathys, B. Weber, Münster 2001, s. 153-162; E. Zenger, *‘Es segne dich JHWH vom Zion aus...’ (Ps 134, 3): die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120-134, Gott und Mensch im Dialog Volume II*. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW 345/II), red. M. Witte, Berlin-New York 2004, s. 601-621. Na gruncie polskim pisali na ten temat: T. Brzegowy (*Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, s. 22-26) oraz A. Strus (*Pieśni Izraela* [WMiWKB 7], Warszawa 1988, s. 21, 87-89). Ten pierwszy przyjmuje dla Ps 120-134 określenie *psalmy pielgrzymie*, drugi natomiast mówi o *pieśniach procesyjnych, wstępowań* lub *stopni* oraz o *psalmach pielgrzymkowych*. S. Łach w swoim komentarzu określa je jako *psalmy wstępowania*, zob. tenże, *Psalmy. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PST VII, 2). Poznań 1989, s. 250 n.

Podobnie jak w innych psalmach tego zbioru również w Ps 134 krótki tytuł informuje czytelnika, iż ma do czynienia z „pieśnią stopni” (šîr ḥammaʿālôt). W ten sposób autor odsyła czytelnika do szerszego kontekstu Ps 134, którym jest zbiór Ps 120–134 (+ ewentualnie Ps 135–137⁴). Ich tytuł: „pieśń stopni” jest różnie interpretowany, ale jedno z ważnych wyjaśnień odnosi się do kontekstu wygnania, z którego repatrianci mają powrócić (‘alah) do ziemi obietnicy. Najbardziej rozpowszechnionym sposobem wyjaśniania wyrażenia šîr ḥammaʿālôt jest odwołanie się do kultowego zwyczaju pielgrzymek. K. Seybold widzi w nich rodzaj vademecum dla pielgrzymów⁵, a w każdym razie tekstu, który odnosi się do ostatniej fazy pielgrzymki, którą była uroczysta procesja zmierzająca do sanktuarium. Najważniejsze elementy charakterystyczne dla tego zbioru to przede wszystkim ich zwarta treść, koncentracja na Syjonie (Ps 125, 126, 128, 129, 132–134; por. Ps 122, w którym mówi się o Jeruzalem), bądź przynajmniej aluzyjne związki z górą, na której oddaje się cześć JHWH (121, 123, 124) lub wspólnotą Izraela (Ps 130 i 131). Niektóre psalmy odnoszą się do świątyni i Jeruzalem korzystając z odmiennej terminologii; np. Ps 127 korzysta z określeń „dom” i „miasto”.

Właściwy psalm rozpoczyna się od wezwania do błogosławienia Pana (bārākû) skierowanego do obsługujących sanktuarium (kol-ʿabdê yhwh). Sens błogosławienia wydaje się w tym wypadku stać blisko uwielbienia⁶. Komentatorzy zwracają uwagę na niezwykle połączenie hinnē^h z trybem rozkazującym⁷. Podkreśla się także pobożność posługujących w świątyni („którzy trwacie w postawie stojącej nocami w domu Pańskim”). Rozumienie terminu ʿeḇed jest w tym wypadku bardzo wąskie w przeciwieństwie do Ps 113, 1 i 135, 1⁸ (por. Ps 31, 17; 34, 23; 35, 27; 69, 18, 37; 79, 2, 10; 86, 4, 10). Czasownik „stać” w formie imiesłowu (hāʿmdîm) oddaje zaś aspekt wielokrotnie powtarzanej czynności, która jest wykonywana przez kapłanów i lewitów. Oni nieustannie przyjmują

⁴ K. Seybold (*Wallfahrtspsalmen*, s. 74 n.) traktuje te psalmy jako uzupełnienie zbioru.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ Ł a c h, *Psalmy*, s. 545.

⁷ H. G u n k e l, *Die Psalmen. Übersetzt und erklärt* (HK II/2), Göttingen 1926, s. 573. Powód obecności emfaticznej partykuły jest różnie wyjaśniany; zob. L. C. A l l e n, *Psalms 100-151* (WBC 21), Waco, Tx 1983, s. 216 n.

⁸ Tak rozumieją go: S. M o w i n c k e l, *Psalmstudien V. Segen und Kult in Israels Kult und Psalmendichtung*, Kristiania 1924, s. 46; H. G u n k e l, J. B e g r i c h, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, s. 411; A. W e i s e r, *Die Psalmen, übersetzt und erklärt*, Göttingen 1950, tłum. ang. *Psalms: A Commentary* (Old Testament Library), Philadelphia 1962, s. 786; J. H. E a t o n, *Psalms* (Torch Bible Commentaries), London 1967, s. 295; K e e t, *Psalms of Ascents*, s. 107; M. D a h o o d, *Psalms III (101-150)* (AB 17A), Garden City 1970, s. 254. Określenie „słudz Paną” można jednak rozumieć szerzej w odniesieniu do wszystkich wyznawców Boga Izraela.

modlitewną postawę stojącą w przybytku Pana⁹ (por. Pwt 10, 8; 18, 7; 1 Krn 23, 30; 2 Krn 29, 11; Hbr 10, 11).

Ps 134, 1 mówi o „trwaniu w nocy”, ale sens wzmianki o nocnej porze nie jest jasny. Nocną celebrację wspomina się wprawdzie w kontekście eschatologicznym w Iz 30, 29, ale tekst prorocki nie podaje żadnych szczegółów, które ułatwiłyby zrozumienie charakteru tej liturgii¹⁰. Nie wiadomo zatem, czy tego rodzaju zgromadzenie przypominało chrześcijańskie czuwania wigilijne, czyli miało charakter wprowadzenia w święto¹¹, czy też chodziło o właściwe święto. Z przekazów literatury rabinicznej wynika, iż pewnego rodzaju nocne uroczystości łączyły się z obchodami Święta Szafasów (*Szawuot*)¹² lub Dnia Pojednania (*Jom Kippur*).

W. 2 kontynuuje myśl w. 1 domykając chiastyczną wypowiedź psalmisty¹³:

A błogosławcie JHWH

A' błogosławcie JHWH

B wszyscy słudzy... w domu JHWH

B' wyciągnijcie ręce ku miejscu świętemu

Elementem zewnętrznym w stosunku do chiazmu jest wezwanie do błogosławienia Pana, podczas gdy człony wewnętrzne mówią o świątyni Boga Izraela. B i B' powiązane są także odniesieniem do służby świątynnej, którą wymienia się bezpośrednio bądź wspominając gest ich rąk. Wzniesione ręce są w tym wypadku symbolem adoracji i uwielbienia. Z powyższego schematu wynika, że postawa stojąca w sanktuarium jest zachowaniem paralelnym do wyciągnięcia rąk (śāʔû-yəḏēkēm) ku „miejscu świętemu” dosłownie *ku*¹⁴ „świętości” (qōḏeš).

W 3. zamyka tę krótką zachętę do uwielbienia zamieniając podmiot czynności błogosławieństwa. Tym razem sam JHWH-Stwórca ma błogosławić temu, kto Mu błogosławił (yəḇāreḱəḱā). Komentator wezwania z wcześniejszych wersów pozostaje jednak nadal w bardzo ścisłym związku z sanktuarium, ponieważ błogosławieństwo Pana udzielone zostanie z Syjonu (miššiyōn). Wynika stąd, że Psalmista widzi w Syjonie źródło wszelkiej życiowej siły, którą Bóg postanowił

⁹ Por. J o ũ o n - M u r a o k a § 121i.

¹⁰ Tekst można przetłumaczyć następująco: *Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości (kōlêl hitqaddeš-hāg), i radość serca jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela.* Rzeczownik „noc” został tu użyty w rzadkiej formie poetyckiej rodzaju męskiego (*layil*; por. Lm 2, 19), ale nie ma wątpliwości, że chodzi o porę nocną.

¹¹ G u n k e l, *Die Psalmen*, s. 572.

¹² Por. Miszna, *Sukk.* 5, 4.

¹³ Na tę strukturę zwrócił uwagę już J. Schildenberger („Estudios Eclesiásticos” 34(1960), s. 684), traktując ją jako inkluzję. Wydaje się jednak że wewnętrzne elementy również pozostają w relacji paralelizmu synonimicznego i chociaż nie stoją tak blisko siebie jak A i A', całość konstrukcji można uznać za chiazm.

¹⁴ Dodanie przyimka *ku* nie jest do końca pewne, ponieważ fraza jest enigmatyczna, ale tłumacze częściej odwołują się do sensu kierunkowego (*ku*) niż lokatywnego (*w*); por. GKC § 118f, g.

przekazać ludowi ze swego wybranego miejsca. H. Gunkel¹⁵ widzi w tym krótkim psalmie swego rodzaju mini-liturgię, w której w formie dialogu podmiotem błogosławienia są najpierw czciciele JHWH, a później sam Bóg Izraela. Inni uważają go za wycinek większej celebracji, w której miały miejsce nie tylko liturgiczne wezwania i aklamacje, ale również momenty spontanicznej modlitwy i wybuchy radości połączone z muzyką. Jeszcze inni interpretują go jako indywidualne dziękczynienie, w którym składający ofiarę zaprasza obecnych do wspólnego uwielbienia¹⁶.

Nie ulega wątpliwości, że centralnym punktem utworu jest świątynia, w której dokonuje się pewnego rodzaju „wymiana błogosławieństw”¹⁷. W atmosferze liturgicznej celebracji psalmista wykorzystuje szereg określeń, które symbolicznie wyrażają obecność Bożą. Święte miejsce, przybytek i Syjon, to wciąż ta sama przestrzeń przebywania JHWH. Z tej przestrzeni Bóg dokonuje w sposób doskonały tego, co pierwotnie zamierzeli Jego czciciele. Błogosławieństwo Stwórcy przyjdzie z Syjonu (w. 3). On wprawdzie stworzył *niebo i ziemię* (šāmáym wā’āreš – meryzm = wszystko), ale szczególnie umiłował ten niewielki skrawek ziemi. W ten sposób powstaje krąg łaski i błogosławieństwa, który dla psalmisty ma swój konkretny geograficzny i duchowy wymiar.

W tym kontekście świątynia z Ps 134 objawia swoją podwójną funkcję. Z jednej strony jest ona celem wypraw ludu wybranego, który wędruje na świętą górę w przekonaniu, że miejsce to cieszy się żywą obecnością Boga. Obecność ta wzywa ich jednocześnie do gorliwej modlitwy i jest źródłem błogosławieństwa płynącego z sanktuarium.

II. ELEMENTY TEOLOGII JERUZALEM W Łk-Dz

Co wspólnego może mieć tak radykalne wyniesienie pozycji świątyni i Jeruzalem w Ps 134 z dziełem św. Łukasza? Czy można mówić o jakiegokolwiek zależności tych dwóch tekstów? Przede wszystkim trzeba zdać sobie sprawę z proporcji. Porównywanie trzech krótkich wersetów z dwiema obszernymi księgami tylko w bardzo ograniczonym stopniu pozwala na poszukiwanie związków.

¹⁵ *Die Psalmen*, s. 572.

¹⁶ Por. H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1934, s. 237.

¹⁷ Allen, *Psalms 100-151*, s. 218 n.

Nie ulega wątpliwości, że dla trzeciego Ewangelisty rola świątyni i Jeruzalem jest absolutnie fundamentalna¹⁸. J. Kudasiewicz¹⁹ zwrócił uwagę, że już sama statystyka świadczy o wyjątkowej roli miasta w dziele Łukaszym. M. Bachmann, M. Mikołajczak i inni wykazali natomiast, że równie centralną pozycję ma w Łk-Dz świątynia. Doszli oni nawet do wniosku, że trzeci Ewangelista traktuje obydwie rzeczywistości integralnie nie rozróżniając pomiędzy miastem i sanktuarium²⁰. Badania szerokiego kontekstu Septuaginty i świata hellenistycznego dowodzą jednak, że autor Łk-Dz nie tylko rozróżnia obydwie rzeczywistości, ale nawet przewiduje dla nich odrębną przyszłość, która wyraża się między innymi w użyciu dwóch odrębnych nazw greckich: Ἱεροσαλήμ, Ἱεροσόλυμα. Nazwa Ἱεροσόλυμα, która nosi wyraźne etymologiczne skojarzenia ze świątynią, straci bezpowrotnie swój kultowy charakter. Ἱεροσαλήμ jednak, jako przestrzeń działania Bożego, w której dokonały się największe tajemnice historii zbawienia, zachowa swoją wyjątkową pozycję²¹.

Łukasz związał semicką nazwę Ἱεροσαλήμ z rzeczywistością świątyni, która pozostaje przez okres działalności Jezusa miejscem, gdzie toczą się „sprawy

¹⁸ Uczeni zwrócili uwagę na tę kwestię już ponad sto lat temu. Wśród opracowań poświęconych dwóm nazwom Jerozolimy wymienia się następujących autorów: J. V. Bartlet, *The Twofold Usage of "Ἱεροσαλήμ" in the Lucan Writings*, ExpTim 13(1901-1902), s. 157-158; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament*, Göttingen 1956, s. 81-93; P. Simon, *The Drame of the City of God. Jerusalem in St Luke's Gospel*, Scripture 15(1963), s. 65-80 (repr. w: *Contemporary New Testament Studies*, red. M. R. Ryan, Collegeville, Mn: Liturgical Press 1965, s. 224-237); W. D. Davis, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974 (repr. Sheffield 1994), s. 244-260; E. Lohse, *Zion-Jerusalem in Post-Biblical Judaism*, TDNT VII, s. 319-327; tenże, *Zion-Jerusalem in the New Testament*, TDNT VII, s. 327-338; M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kulturzentrums* (BWANT 9), Stuttgart 1980; J. B. Chance, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts*, Macon, Ga 1988; D. Stolman, *Jerusalem – Mutter – Stadt: zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt*, Altenberge 1999; M. Tilly, *Jerusalem – Nabel der Welt: Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum*, Stuttgart 2002; J. Vermeylen, *Jérusalem, centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique*, Paris 2007, s. 292-307. Wśród opracowań polskich szczególnie miejsce zajmują: J. Kudasiewicz, *Rola Jeruzalem w działalności zbawczej Jezusa* na temat miasta (monografia ukazała się w formie artykułów) i M. Mikołajczak, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, Lublin 2000 na temat świątyni (poszczególne zagadnienia także ukazały się w formie artykułów). Ich krytyczne omówienie znajduje się w monografii: Mielcarek, Ἱεροσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, s. 30-69.

¹⁹ *Nazwy Jeruzalem i Jerozolima w użyciu św. Łukasza*, RTK 20(1973), z. 1, s. 18 n. W Łk-Dz uderza częstotliwość, z jaką pojawia się nazwa Jerozolimy. Chociaż statystyka wygląda różnie w zależności od przyjęcia wariantów tekstowych obecnych zwłaszcza w Dz, można stwierdzić, że na 138 przypadków użycia nazwy miasta, 88 należy do dzieła Łukasowego, czyli w sumie ok. 64 % ogólnej liczby wystąpień. Zdecydowana przewaga użyć nazw miasta dotyczy zarówno Łk (30 x), jak i Dz (58 x). Żadna inna księga Nowego Testamentu nie osiąga nawet połowy tej liczby wystąpień nazwy miasta (Mt – 12x; Mk – 11x; J – 13x).

²⁰ Zob. Mikołajczak, *Teologia świątyni w dwudziele św. Łukasza*, s. 20. Tę tezę należy zdecydowanie odrzucić, zob. Mielcarek, Ἱεροσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, s. 54.

²¹ Zob. Ἱεροσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, s. 234 n.

Ojca” (Łk 2, 49). Według trzeciego Ewangelisty w Jeruzalem również rozstrzyga się wstępna konfrontacja z diabłem (Łk 4, 9) i tam gromadzą się uczniowie, by po otrzymaniu obietnicy Ojca głosić Ewangelię „po krańce ziemi” (Łk 24, 52 n.; Dz 1, 8). Nazwa semicka wprowadza często tematykę mesjańską, która dotyczy zarówno obietnic związanych z misją Jezusa (Łk 2, 25 n. 38) jak i samej Osoby Mesjasza (4, 9; 9, 31). W Dziejach Apostolskich wymiar mesjański reprezentowany jest przez świadków Zmartwychwstałego, dlatego nazwa semicka występuje często w pierwszej sekcji księgi (Dz 1–7), ale jej obecność wiąże się z działalnością apostołów także w dalszych częściach dzieła (Dz 9, 2. 13. 21. 26. 28; 10, 39; 11, 2. 22 itd.). Specyficznie Łukaszową koncepcją jest droga Zbawiciela do Jeruzalem (Łk 9, 51–19, 27), chociaż werset Łk 19, 28, otwierający nową sekcję, stanowi pewną trudność z racji wykorzystania w nim formy hellenistycznej. Poza tym autor trzeciej Ewangelii korzysta z semickiego Ἱεροσόλυμα w sensie metaforycznym, ponieważ nazwa miasta w kilku przypadkach oznacza samych mieszkańców (Łk 13, 4. 34), albo też całą społeczność religijną Izraela (Łk 2, 28; 5, 17; 6, 17; 21, 24). W podobny symboliczny sposób Dzieje Apostolskie ukazują mieszkańców Jeruzalem w roli świadków zbawczych wydarzeń (Dz 1, 19; 2, 5. 14; 4, 16)²².

Hellenistyczna forma Ἱεροσόλυμα posłużyła autorowi Łk-Dz do oddania jej wymiaru geograficznego, ale nie wszystkie teksty poddają się tak łatwej weryfikacji, bądź to z racji wariantów tekstowych (Dz 15, 4; 16, 4; 20, 16), bądź też z powodu swojego kontekstu i charakteru (21, 4. 15). Impulsem do nowego spojrzenia na określenie Ἱεροσόλυμα, któremu przypisywano do tej pory przede wszystkim wykorzystanie geograficzne i świeckie, była ostatnia sekcja Dziejów Apostolskich, gdzie Łukasz niemal całkowicie wyrugował nazwę semicką (Dz 25–28). Interpretację tę potwierdza także tendencja Ewangelisty do unikania zestawienia terminów Ἱεροσόλυμα i ἱερόν aż do Dz 24 włącznie²³.

Istnieje jeszcze jeden ważny aspekt, który wiąże teologię Łukasza na temat Jeruzalem z Ps 134. Jest nią myśl wyrażona w obydwu tomach dzieła, która należy do podstawowego schematu narracyjnego Łk-Dz. Łk 24, 47-49 i Dz 1, 8 zawierają nakaz pozostania w Jeruzalem wraz z obietnicą Ducha, który uczyni z uczniów Jezusa świadków głoszących dobrą nowinę aż po krańce ziemi.

²² Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 32-48 i 50-63.

²³ Zob. tamże, s. 49 n. i 63-70.

⁴⁶ Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie, ⁴⁷ w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od (ἀπὸ Ἱερουσαλήμ) Jerozolimy. ⁴⁸ Wy jesteście świadkami tego. ⁴⁹ Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście (καθίστατε ἐν τῇ πόλει), aż będziecie uzbrojeni mocą z wysoka

(Łk 24, 46-49)

...gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi (ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς)

(Dz 1, 8)

Obydwa teksty noszą wyraźne ślady pracy redakcyjnej Łukasza. Ich terminologia jest na wskroś Łukaszcza: „świadek” (μάρτυς), nazwa Jeruzalem, wyrażenie „odpuszczenie grzechów” (ἄφεσις ἁμαρτιῶν), a także „aż po krańce ziemi” (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Ukazują one jednocześnie istotne tematy teologiczne charakterystyczne dla trzeciego Ewangelisty: dawanie świadectwa, głoszenie nawrócenia oraz ewangelizację, która rozpocznie się w świętym mieście. W Ewangelii uczniowie, kierując się do Jeruzalem, zajmują pozycję wyjściową do dzieła ewangelizacji (ἀπό), które zgodnie z nakazem Zmartwychwstałego musi rozpocząć się w Świętym Mieście. Podobne przekonanie wyraża Zmartwychwstały w opisie Jego odejścia z tego świata w Dz 1. Według Łukasza Dobra Nowina jako dar zbawienia rozprzestrzeni się na cały świat z Jeruzalem, ponieważ ono jest właściwym punktem wyjścia dla inicjatyw zbawczych Boga Izraela.

Dzieło Łukaszcza prezentuje zatem dynamikę, którą widać już w Ps 134. Trzecia Ewangelia ukazuje Jezusa zmierzającego do Jeruzalem, a kresem drogi jest świątynia. Zaś w kolejnym akcie, po modlitwie pierwotnego Kościoła, Bóg udziela uczniom swego błogosławieństwa i posyła ich, by błogosławieństwo to aktualizowało się również w życiu innych ludzi²⁴.

III. OBSERWACJE I WNIOSKI

Wizja trzeciego Ewangelisty, czyniąca z Jeruzalem miejsce, skąd zapoczątkowana zostanie ewangelizacja wszystkich ludzi, nawiązuje wyraźnie do obietnic Starego Testamentu, a zwłaszcza do wyroczni z Iz 2, 3. W w. 2 i 3 tej

²⁴ Por. motyw uniwersalności Boga w Ps 134, 3 ujęty jako wyrażenie ʿōšēh šāmāyim wā'āreš (który stworzył niebo i ziemię).

wyroczeni mówi się wyraźnie o napływie ludów na górę Pana, by tam mogli oni otrzymać pouczenie i nawrócić się. Należy uznać, że znakomicie współgrają one ze schematem dzieła Łukaszowego. Nie jest to jednak jedyny tekst w Starym Testamencie, do którego można by się odwołać. Bardzo podobną myśl zawiera także badany wcześniej Ps 134. W. 3 tego psalmu wspomina bowiem o życzeniu błogosławieństwa JHWH, które ma przyjść z Syjonu. W tym samym kierunku biegną myśli autorów Ps 20, 3 i 50, 2, w których wspomina się o przybytku²⁵:

Niech ześle tobie pomoc z świątyni i niech cię wspiera z Syjonu (Ps 20, 3).
Bóg zajaśniał z Syjonu, korony piękności (Ps 50, 2).

Kontekst kultowy psalmów każe dopatrywać się w powyższych wersetach świątynnego *Sitz im Leben*, które pozbawione było wyraźnego eschatologicznego i historiozbawczego charakteru. Trzeci Ewangelista zdaje się jednak modyfikować nadzieje autorów Starego Testamentu. Dary Boże, które dla psalmisty i Izajasza wiążą się fundamentalnie z sanktuarium, przychodzą wprawdzie z Jeruzalem, ale ich źródłem jest już nowa świątynia – Zmartwychwstały Jezus Chrystus (Dz 2, 32 n.). Podsumowując, można zatem stwierdzić, że Ps 134 należy do grupy tekstów, które zainspirowały teologię autora Łk-Dz na temat Miasta Świętego. Tak ważna dla trzeciego Ewangelisty myśl o szczególnej roli Jeruzalem w Bożym planie zbawienia, która należy do głównych motywów dzieła Łukaszowego, została w typowy dla niego sposób przepracowana, ale jej starotestamentowe zakorzenienie jest wyraźne. Z całą pewnością wolno sądzić, że Ewangelista, mając do dyspozycji różne źródła, korzystał także z Ps 134.

BIBLIOGRAFIA

- Brzegowy T., *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków: PTT 1989.
- Curtis A. H. W., *The songs of ascents (Psalms 120-134): their place in Israelite history and religion*, JSS 45,1(2000), s. 169-170.
- Kudasiewicz J., *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostolskiej (Łk 24, 47; Dz 1, 8)*, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie 6-8 czerwca 1972 r.*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1974, s. 124-155.
- Mielcarek K., *Ἱερουσαλημ, Ἱεροσόλυμα*. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej, Lublin: Wyd. KUL 2008.
- Strus A., *Pieśni Izraela (W MiWK B 7)*, Warszawa: ATK 1988.

²⁵ Ślady tej tradycji spotkać można także w literaturze rabinicznej; zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. II, München 1924, s. 300.

- V e r m e y l e n J., Jérusalem, centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique, Paris: Cerf 2007.
- V i v i e r s H., The Coherence of the ma'alôt Psalms (Ps 120-134), ZAW 1994, nr 2(106), s. 275-289.
- Z e n g e r E., 'Es segne dich JHWH vom Zion aus...' (Ps 134, 3): die Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120-134, Gott und Mensch im Dialog Volume II. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW 345/II), red. M. Witte, Berlin–New York: Walter de Gruyter 2004, s. 601-621.

THE IMAGE OF ZION IN PS 134 AS A SOURCE
OF INSPIRATION FOR LUKE'S PRESENTATION OF JERUSALEM IN LUKE-ACTS

S u m m a r y

The aim of the article is to show the relationship between an image of Zion-Jerusalem in the Ps 134 and the Lucan theology of the Holy City. Even though it is not easy to draw a certain conclusion on the issue, one could say that the Lucan idea of the Holy City is much more compound than the one present in the Psalter, but it is certainly built upon it. At first the third evangelist took the Psalmist's point of view stressing both the role of Jerusalem and its sanctuary, but in the conclusion of his two volume work he preserved only a salvation-historical function of the City separating it from its cultic context.

Słowa kluczowe: Ps 134, Syjon, Jeruzalem, świątynia, teologia Łukasza.

Key words: Ps 134, Zion, Jerusalem, temple, theology of Luke.