

## ABRAHAM I BOŻY LUD PIELGRZYMAMI

„Dzięki łasce Boga jestem człowiekiem, chrześcijaninem; sądząc z czynów — wielkim grzesznikiem, z powołania — pielgrzymem bez dachu nad głową, najniższego stanu, tułającym się z miejsca na miejsce. Cała moja majątność to na ramieniu torba z suchym chlebem, a na piersiach święta Biblia. Tylko tyle”<sup>1</sup>. Początek słynnych *Opowieści pielgrzyma*, duchowe dzieło rosyjskiego anonima, ukazuje postać pielgrzyma, który podczas swej wędrówki posługuje się księgą Biblii jako jedynym przewodnikiem, zaś za cel wyznaczył sobie nie jakieś miasto lub miejsce ludowych pielgrzymek, lecz „trwałe miasto, które ma nadejść” (por. Hbr 13, 14). Zresztą antropologiczny profil Biblii wyznacza nie kto inny, lecz właśnie *homo viator*, który wyszedłszy z Edenu (Rdz 3, 23-24), przemierza ścieżki grzechu i zbawienia, docierając do niebieskiego Jeruzalem, aby spotkać się z Bogiem i Chrystusem (Ap 21-22).

### Droga, przypowieść życia

Droga (po hebrajsku *derek*) stanowi również archetypowy symbol duchowości („życie jest drogą”, tak na wstępie do typowej powieści lat sześćdziesiątych, *On the road*, stwierdza Jack Kerouac). Jest to symbol, który łączy się z niezliczoną ilością zwrotów i obrazów, takich jak czasowniki: wyjść, wejść, iść, wspinać się, lub obrazy: Exodusu, gościa, obcokrajowca, koczownictwa, i tak dalej<sup>2</sup>. Podobnie również słownictwo dotyczące „grzechu”

\* Gianfranco Ravasi (1942), od 1966 kapłan Diecezji Mediolańskiej, jest Dyrektorem Biblioteki-Pinakoteki Ambrozjańskiej; był członkiem Papieskiej Komisji do Spraw Kulturalnych Kościoła oraz wykładowcą Egzegezy Starotestamentalnej na Wydziale Teologicznym Północnych Włoch. Wśród licznych jego publikacji podkreślamy *Giobbe*, Roma 1991<sup>3</sup>; *Il libro dei Salmi*, 3 tomy, Bologna 1981-84 (1996<sup>7</sup>); *Qohelet*, Cinisello Balsamo 1991<sup>2</sup>; *Il Cantico dei Cantici*, Bologna 1992; *Il racconto del cielo*, Milano 1995<sup>3</sup>; *La Buona Novella*, Milano 1996.

<sup>1</sup> Anonim, *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 1988, s. 23.

<sup>2</sup> W języku ugaryckim, który jest pokrewny i starszy od hebrajskiego, ten sam rdzeń *drkt* „droga” oznacza również „panowanie”, „moc i żywotność”, pozostając w kategoriach historyczno-życiowych. Na temat hebrajskiego znaczenia tego słowa, które w Starym Testamencie występuje 706 razy, odsyłamy do G. Sauer, *derek, via*, w: E. Jenni — C. Westerman, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, t. I, Torino 1978, kal. 395-399. Na

(*het*, *'awon*) suponuje „błądzenie”, chodzenie poza utartym szlakiem, a „nawrócenie” (*šub*) nawiązuje do „powrotu” na właściwą drogę. „Droga” jest zatem globalną „przypowieścią” na temat ludzkiego życia, a słowo *derek* przekształca się w pewnego rodzaju wskazanie dotyczące moralnego postępowania mężczyzny i kobiety; potwierdzenie tego znajdujemy przede wszystkim w literaturze mądrościowej (por. Rdz 6, 12; Prz 1, 15-16).

Istnieje zatem droga Boża (Mi 6, 8; Oz 14, 10; Ps 25, 4), słuszna i prawa (Pwt 32, 4; Ps 145, 17), nawet jeśli czasami ma własny tajemniczy przebieg (Iz 55, 8-9). Człowiek wierzący wchodzi na ten szlak, który prowadzi do życia (Prz 2, 19; 5, 6; 6, 23; 15, 24), a jest nim droga sprawiedliwości i pokoju (Prz 8, 20; 12, 28; Bar 3, 13; Iz 59, 8), droga nieskalana i doskonała (Ps 101, 2). Jednak, według dobrze znanej metafory mądrościowej, istnieje także „droga ciemności” (Prz 2, 13; 4, 19), której ścieżka jest zawiła i kręta (Prz 2, 15; 10, 9; 21, 8), gotowa wciągnąć głupiego i grzesznika, sprawiając, że popadają w nieszczęście (Ps 1, 6; 112, 10). W sumie symbol „życia” w swej głębokiej wieloznaczności „drogi” w stronę życia lub śmierci został ukazany w bardzo wymownym ostrzeżeniu z Pwt 30, 15, które zostało później podjęte również przez Jr 21, 8: „Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście”. Właśnie na takim rozwidleniu staje każda istota ludzka po to, aby w swej wolności dokonać wyboru i zdecydować o swoim życiu.

Oczywiście, pójdziemy teraz „słuszną i dobrą drogą” (1 Sm 12, 23; 1 Krl 8, 36; Prz 2, 13), która u swego celu znajduje zbawienie i pełne zjednoczenie z Bogiem. Droga ta w sposób idealistyczny może być zdefiniowana jako „pielgrzymka”. W Starym Testamencie słowo to zostało wyprowadzone z czasownika *'alah* — wspiąć się fizycznie i duchowo w stronę Jerozolimy oraz w stronę świątyni na Syjonie, czyli w stronę miejsca Bożej obecności i w stronę pełnej z nią komunii<sup>3</sup>. W sposób szczególny zatrzyma-

temat symboliki *drogi* odsyłamy do B. Couroyer, *Le chemin de la vie en Egypte et en Israël*, RB 56 (1949) 412-432; A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible*, Paris 1957; tenże, *Je suis la route*, Paris 1961; F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958; tenże, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumran*, *Recherches Bibliques* 4 (1959) 135-148; J. Schreiner, *Führung — Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*, BZ 6 (1961) 2-17; G. Wingren, „Weg” und „Wanderung” und verwandte Begriffe, *Studia Theologica* 3 (1951) 111-123.

<sup>3</sup> Zob. G. Wehmeier, *lh*, „wchodzić” w: E. Jenni — C. Westerman, dz. cyt. t. II, Casale Monferrato 1982, kol. 246-261. Konkretnie na temat pielgrzymki zob. *Il pellegrinaggio*, Conc 32 (1996) 4; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche*, Münster 1950; C. Spicq, *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Paris 1972.

my się na trzech ikonach, albo typologiach pielgrzyma, które wybraliśmy spośród wielu, jakie znajdujemy w hebrajskich Pismach. Pierwszym, który wychodzi nam naprzeciw, jest oczywiście Abraham. Jego życie jest przede wszystkim historią półkoczownika, i to nie tylko z literackiego punktu widzenia, ale również z perspektywy symboliczno-teologicznej, jaką przedstawia nam opowiadanie zawarte w Księdze Rodzaju.

### **Patriarchowie, „obcy i pielgrzymi”**

W podniosłej „elegii” na temat wiary Ojców, którą autor wspinał się homilii, jaką jest List do Hebrajczyków, umieścił w jej jedenastym rozdziale, Abraham, podobnie jak i pozostali patriarchowie, od chwili swego powołania został ukazany zgodnie z fizjonomią pielgrzyma: „Dzięki wierze ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie. Dzięki wierze przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotami mieszkając z Izaakiem i Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy. Oczekiwał bowiem miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg. W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i witali, uznawszy siebie za obcych i gości na tej ziemi” (Hbr 11, 8-9. 13).

Ta „ikona” Abrahama odpowiada temu, co zostało przedstawione w Księdze Rodzaju, która u samych korzeni duchowej przygody tego patriarchy umieściła Boży nakaz: *lek leka*, „wyjdz!”, po którym, zgodnie z „wojskowym” schematem rozkazu-posłuszeństwa, następuje jego natychmiastowe wypełnienie: *wajjelek*, „udał się w drogę” (Rz 12, 1. 4). Udanie się w pielgrzymkę do „ziemi, którą ci wskażę”, powoduje potrójną rozłąkę. Patriarcha musi nade wszystko opuścić własną „ziemię” (*'eres*), to znaczy własną perspektywę materialną, swoje strony, krajobrazy i codzienne przedmioty. Następnie musi opuścić „ojczyznę” (*moledet*), czyli — jak mówi hebrajski wyraz — „miejsce urodzenia”, ludzką i kulturową perspektywę, zwyczaje i tradycję, narodową religię oraz własną grupę społeczną ze wszystkimi jej zaletami. Bóg posuwa się jeszcze dalej i domaga się od Abrahama, aby wyszedł również z „domu swego ojca” (*bet 'ab*). Termin ten jest dość szeroki i oznacza rodzinę, klan oraz całą sieć powiązań, uczuć oraz dziedzictw moralnych i ekonomicznych. Posłuszeństwo Abrahama jest absolutne: nie zna tego rodzaju sprzeciwu, który pojawił się w powołaniu Mojżesza (Wj 3, 11; 4, 1; 6, 12, czy Jeremiasza (Jr 1, 6).

Od tej chwili Abraham stanie się pielgrzymem. W chwili, gdy stanie wobec rdzennych mieszkańców ziemi obiecanej w poszukiwaniu grobu-groty dla złożenia w niej ciała swej żony Saraj, sam siebie nazwie „przybyszem i wędrowcem” (*gher* i *tôšab*, por. Rdz 23, 4). W tym momencie objawi się także specyficzna wartość Bożej obietnicy na temat ziemi. Z natury swej właśnie ziemia powinna stać się zakończeniem długiej, przestrzennej i duchowej wędrówki, którą Patriarcha rozpoczął w Ur chaldejskim. W rzeczywistości obietnica ta kieruje go jednak ku innym celom. I choć była ona bardzo wyraźna: „I oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki” (Rdz 17, 8), to jednak Abraham został pozbawiony nawet najmniejszego kawałka ziemi, który pozwoliłby mu na pogrzebanie umiłowanej osoby. Do niego bowiem należało nie posiadanie, ale nadzieja. Dopiero później zaliczką przyszłych posiadłości stanie się właśnie grota Makpela. Ten mały kawałek ziemi rozrośnie się w przestrzeń życiową całego narodu. Wokół grobu patriarchów rozciągać się będzie ziemia obiecana. Na własność posiadają ją jednak dopiero pokolenia, które przeżyją Exodus.

Abraham pozostaje *gher* i *tôšab*, to znaczy przybyszem i wędrowcem<sup>4</sup>, w ziemi, która także jemu jawiła się jako cel. Podobnym do niego będzie również Jakub, którego życie stało się nieustanną wędrówką, najpierw w stronę Wschodu, do Paddan-Aram (Rdz 28, 2); później w stronę Kanaan, a na koniec do Egiptu, co było antycypacją wielkiej wędrówki całego Izraela, dla którego Jakub był przodkiem eponimem. Zakończenie *Księgi Rodzaju*, z jej opisem powrotu zwłok Jakuba do ziemi Kanaan w celu pochowania ich w grocie Makpela (50, 4-13), stało się zapowiedzią drogi, którą Izrael przeżyje, wracając do ziemi obiecanej po ciemnej nocy niewoli egipskiej. W ten sposób dotarliśmy do drugiego obrazu biblijnego pielgrzyma, czyli tego, który nawiązuje do faktu Wyjścia.

### Pielgrzymka Wyjścia

Mamy tu do czynienia z jedną z najważniejszych, historycznych i teologicznych idei Starego Testamentu<sup>5</sup>. W usta Dawida,

<sup>4</sup> Zob. Th. M. Horner, *Changing concepts of the „stranger” in the Old Testament*, *Anglican Theological Review* 42 (1960) 49-53; R. Martin-Achard, *gur, dimorare come forestiero*, w: E. Jenni — C. Westerman, dz. cyt. I, kol. 355-358.

<sup>5</sup> Dla uzyskania pewnej syntezy teologii *exodusu* zob. G. Auzou, *Della servitu al servizio*, Bologna 1995; B. S. Childs, *The Book of Exodus*, Phila-

który osiedlił się już w Jerozolimie i był gotów składać ofiary na budowę nowej świątyni, *Księga Kronik* wkłada następującą definicję Izraela: „Jesteśmy bowiem pielgrzymami (*gherim*) przed Tobą i przychodniami (*tôšabim*), jak byli wszyscy przodkowie nasi” (1 Krn 29, 15). Jest to literalne nawiązanie do autodefinicji użytej przez Abrahama przed Makpelem. Z tym, że teraz ma ona za sobą ważne doświadczenie związane z Wyjściem, które czyni z Izraela lud nieustannie pielgrzymujący, „obcy i goście” (Hbr 11, 13; 1 P 2, 11). Definicja ta pojawia się także w osobistej historii Mojżesza, który został zmuszony do emigrowania do kraju Madian, a swego syna nazwał symbolicznie: „dał mu imię Gerszom, bo mówił: «Jestem cudzoziemcem (*gher*) w obcej ziemi»” (Wj 2, 22).

Opowiadanie o Wyjściu, ze wszystkimi jego etapami (wyjście, pustynia, próba, pokusa, grzech, wejście do Kanaanu), może być przedstawieniem różnych wydarzeń związanych z pielgrzymowaniem, które zawiera w sobie czas ciemności i milczenia Pana Boga, jak to ma miejsce podczas trzech dni wędrówki Abrahama na górę Moria (Rdz 22), oraz chwile niewierności i pokusy do powrotu w stronę niewoli. Zatrzymamy się teraz jedynie na trzech aspektach Wyjścia. Pierwszy to jego „nie-skończoność”. Nie kończy się ono bowiem na wędrówce, która w różnorodnej formie (mówi się m. in. o wyjściu—ucieczce oraz o wyjściu—wypędzeniu), została uaktualniona w pewnym, identyfikowalnym okresie historycznym (najprawdopodobniej chodzi tu o XIII w. przed Chr.). Wyjście, właśnie przez to, że zawiera w sobie objawienie Bożego dzieła zbawienia, ma wymiar ciągły, to znaczy niezmiennie żywą i czynną „pamiętką”.

Dlatego nawet już po swym osiedleniu się w Kanaanie, Izrael winien nieustannie czuć się pielgrzymem i obcym (Ps 105, 12-13; 1 Krn 16, 19-20), jak przypominał o tym Dawid w *Księdze Kronik*. Toteż celebrując jubileusz i nakładając konieczność wykupu własności, Pan Bóg nakazuje: „Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami (*gherim* i *tôšabim*)” (Kpł 25, 23). W ten sposób kształtuje się kuriozalna typologia człowieka obcego we własnej ojczyźnie i pielgrzyma prowadzącego osiadły tryb życia. Ta niezmienna aktualność *Exodusu* sprawiła, że doświadczenie powrotu z niewoli Babilońskiej zostało odczytane przez Deuteroizajasza, wedle kanonów dotyczących pierwszego i odpowiednio zrytualizowane, jako nowe wyjście (por. Iz 43, 16-21). Dlatego również *Księga Mądrości*

delphia 1974; Plastaras, *Il dell'esodo*, Torino 1977; Y. Saout, *Il messaggio dell'Esodo*, Roma. 1980.

całą historię związaną z *Exodusem* przenosi w perspektywę eschatologiczną, gdzie jako cel ostateczny ukazuje się ziemię obiecaną, która jest pełnym i doskonałym zjednoczeniem z Bogiem w nowym stworzeniu (por. Iz 11-19). Wyjście jako wydarzenie historyczne, a zarazem transcendentne, jest niezmienną obietnicą, która nakreśla fizjonomię Izraela jako ludu będącego w nieustannej wędrówce w stronę eschatologicznego horyzontu. Wiemy, jak ważne miejsce typologia ta zajęła później w nowotestamentowej wizji Kościoła.

Następna krótka uwaga dotyczy wiernej obecności Pana Boga pośród pielgrzymującego Izraela. Znak obłoku, który chroni go w ciągu dnia i oświeca pośród nocy, jest jej najjaskrawszym obrazem symbolicznym, podobnie jak są nim również niezliczone cuda, które ratują Izraela z niebezpieczeństw związanych z wędrówką przez pustynię oraz z ręki jego wrogów. Bardzo często owa bliskość zostaje wyrażona w sposób ewidentny: „Przecież Pan, twój Bóg, który ci błogosławił w pracach twych rąk, opiekuje się twoją wędrówką po tej wielkiej pustyni. Oto czterdzieści lat Pan, twój Bóg, jest z tobą, i niczego ci nie brakowało” (Pwt 2, 7). W ósmym rozdziale *Księgi Powtórzonego Prawa* również doświadczenia marszu zostały odczytane jako akt miłości i ojcowskiej pedagogii: „Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5). Idea ta została uroczyście powtórzona w słynnym fragmencie pochodzącym z przymierza zawartego w Sychem: „Czyż to nie Pan, Bóg nasz, wyprowadził nas i przodków naszych z ziemi egipskiej, z domu niewoli?... i ochraniał nas przez całą drogę, którą szliśmy...” (Joz 24, 17). Jeremiasz pójdzie jeszcze dalej i przywoła to doświadczenie w barwach miłości małżeńskiej: „Pamiętam wierność (*hesed*) twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną po pustyni, w ziemi, której nikt nie obsiewa” (Jr 2, 2).

Trzecia i ostatnia uwaga rozciąga się w stronę wymiaru społecznego. Ze względu na świadomość bycia pielgrzymem, Izrael powinien poczuwać się do spontanicznej solidarności ze wszystkimi obcymi, cudzoziemcami i koczownikami. Nawołuje do tego m. in. „kodeks przymierza”: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców (*gher*), bo wy sami byliście cudzoziemcami (*gherim*) w ziemi egipskiej” (Wj 22, 20). Wezwanie to zostało podjęte także w deuteronomistycznym Dekalogu, w celu nadania sensu sobotniemu wypoczynkowi niewolnika (Pwt 5, 12-15). Na bazie tego radykalnego zapisu biblijne prawodawstwo jawi się jako wyjątkowo życzliwe względem obcokrajowców. „Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca... miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cu-

dzoziemcami w ziemi egipskiej” (Pwt 24, 17; 10, 19). A wszystko to na wzór Pana Boga, który „miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia” (Pwt 10, 18; Ps 146, 9).

### Pielgrzymi w stronę Syjonu

Pielgrzymowanie charakteryzuje nie tylko Izraela, ale również każdego pojedynczego człowieka, a w szczególności człowieka wierzącego. Orant z Ps 119, 19 przedstawia Panu Bogu siebie samego jako „gościa na ziemi” (*gher 'anokî ba'ares*), natomiast autor Ps 39, w cudownej elegii na temat kruchości ludzkiego życia, stwierdzi: „Człowiek jak cień przemija... gościem jestem u Ciebie, przechodniem — jak wszyscy moi przodkowie” (Ps 39, 7. 13). Zdaje się uprzedzać wizję człowieka jako *waking shadow*, „wędrującej chmury”, z *Makbeta* Szekspira, lub jako „smutnego wędrowca na ciemnej ziemi” z *Westöslicher Diwan* Goethego. Człowiek wyczerpany biegiem rzeki życia staje się, zdaniem Psalmisty, niepewny jak jej nurt: „Odwróć oczy ode mnie, niech doznam radości, zanim odejdę i mnie nie będzie” (Ps 39, 14).

Jednakże w wędrówce człowieka możemy również odnaleźć pewien wymiar pozytywny, a nawet radosny (Ps 56, 9); chodzi mianowicie o pielgrzymowanie w stronę Syjonu, aby tam uczestniczyć w sprawowaniu kultu i partycypować w zjednoczeniu z Bogiem. Mamy tu do czynienia z najczystsza ideą pielgrzymowania. Użyty tu hebrajski czasownik dotyczy nie tylko „wspinania się” (*'alah*) w stronę najwyższego punktu świętego miasta, które jest położone na wysokości ok. 800 m, ale przede wszystkim w stronę nieba transcendencji. W tym świetle musimy przypomnieć sobie uroczyste zobowiązanie kultyczne, które — zgodnie z przykazaniem jahwistycznego „dekalogu” kultycznego — wzywało Izraelitów do przybycia na Syjon na czas trzech wielkich świąt: Paschy, Tygodni i Namiotów. „Trzy razy w roku pójdiesz, aby pokazać się przed obliczem Pana, Boga twego” (Wj 34, 24). Powrót Izraela z wygnania został przez Deuteroizajasza ukazany jako liturgiczna procesja, która posuwa się po prostej i równej *via sacra* (Iz 35, 8-9; 40, 3; 55, 11). Echem tej wizji są słowa proroka Jeremiasza: „Wstańcie, wstąpmy na Syjon, do Pana, Boga naszego!” (Jr 31, 6; por. Iz 2, 5).

Najważniejsze świadectwo tego typu pielgrzymowania zawarte jest w *Pieśni stopni* (*šir hamma'alôt*), zbiorze, na który składa się piętnaście Psalmów, od 120 do 134. Można je uważać za pamiętnik pielgrzymki do Jerozolimy<sup>6</sup>. Zróznicowana jest interpretacja do-

<sup>6</sup> Spośród bardzo bogatej literatury na temat *Pieśni stopni*, poza różnymi komentarzami do *Księgi Psalmów* (Alonso Schökel, Castellino, Girard,

tycząca nazwy tej grupy Psalmów. Najczęściej wychodzi się od ich literackiego aspektu „wznoszenia się”, który związany jest z narastającym powtarzaniem słów i fraz w swoistym *crescendo*, aż dojdziemy do wspomnienia piętnastu stopni, jakie — zdaniem Józefa Flawiusza (*Wojna żydowska*, V, 5, 3) — na terenie świątyni oddzielały dziedziniec kobiet od dziedzińca mężczyzn. Bardziej prawdopodobna jest jednak teza mówiąca, że pragnie się tutaj nawiązać do pielgrzymki-wstępowania do Jerozolimy i do świątyni oraz do „wznoszenia się” człowieczej modlitwy do Pana Boga. Potwierdzenie tej idei znajdujemy w jednym ze zdań pochodzących z tzw. *Apostrophe to Zion*, które znaleziono w Qumran (11 QPs<sup>a</sup>Zion): „Przyjemnie pachnie przed Bogiem twa pochwała Syjonie... wznosi się (*m'lh*) ona od całego świata” (w. 12).

Znaczącym pozostaje, zapisane w niektórych tekstach, owo mistyczne napięcie ciążące w stronę świątyni i świętego miasta. Wskazemy tu dwa tego rodzaju teksty. Psalm 122 łączy w radosnej syntezie psychologicznej tę chwilę, w której otwierają się bramy Syjonu, z odległym dniem, w którym wypowiedziano słowa decyzji o „pójściu do domu Pana”<sup>7</sup>. Dojście do Jerozolimy staje się upragnionym celem który rodzi tak wielką radość, że zapomina się o trudzie długiego marszu. Źródło tej pełni radości przedstawione jest w wersetych 3-5, gdzie ukazane są cztery funkcje świętego miasta. Najpierw stanowi ono centrum jedności dwunastu pokoleń Izraela: „Tam wstępują pokolenia, pokolenia Pańskie” (w. 4a). Dalej, zgodnie z przepisami *Księgi Powtórzonego Prawa*, jest ono jedynym miejscem legalnego kultu: „według prawa Izraela, aby wielbić imię Pańskie” (w. 4b). Tutaj znajduje się także siedziba dynastii Dawidowej, gdzie Pan Bóg przebywa zgodnie z wyrocznią—obietnicą daną Dawidowi przez proroka Natana: „Tam ustawiono trony sędziowskie, trony domu Dawida” (w. 5). A przez to, że jest jednocześnie stolicą polityczną, Jerozolima staje się siedzibą trybunału, do którego odwołują się Izraelici po wy-

Kraus, Maillot-Lelièvre, Ravasi, Weiser, itd.), zwracamy uwagę jedynie na P. Duvanel, *L'évangile dans les Psaumes: 15 degrés d'ascension dans les Ps 120-134*, Genève—Paris 1976; C. C. Keet, *A study of the Psalms of Ascents*, London 1969; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Ps 120-134*, Neukirchen 1978.

<sup>7</sup> Zob. L. Alonso Schökel — A. Strus, *Salmo 122: canto al nombre de Jerusalén*, Bib 61 (1980) 234-250; H. Donner *Psalm 122*, w: *Text and Context* (Fs. F. C. Fensham), Sheffield 1988, s. 81-91; J. R. Porter, *Le Psaume du 18<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte. Ps. 122. Chant de pèlerinage à Jérusalem*, AssSeig 73 (1962) 7-17; J. Teichmann, *Ps 122: erwünscht den Frieden Jerusalem*, w: W. Strolz (red.), *Aus den Psalmen leben*, Freiburg 1979, s. 199-208.



rokach sądów pierwszej instancji. Właśnie tam znajdowały swe rozwiązanie najbardziej delikatne spięcia, tak że lud powracał z Jerozolimy bardziej sprawiedliwy.

Jako pieśń pielgrzymkowa, jeszcze bardziej wymowny stał się jeden z hymnów „synów Koraha”, należących do rodziny kapłańskiej, „która trudniła się obsługą i była stróżem progów namiotu” (1 Krn 9, 19). Chodzi tu o Ps 84, który jest liryczną pieśnią przeplatana niezmiennym westchnieniem do Boga życia, wychwalanego na początku (wiersze 2 i 4), w środku (w. 9) i na końcu (w. 13), przy użyciu Jego jerozolimskiego tytułu „Jahwe zastępów”<sup>8</sup>. Tłem całości jest tu środowisko świątyni, która była celem pielgrzymki. Pora roku, to czas „pierwszych deszczów” jesiennych, które pokrywają zielenią pola wcześniej spalone słońcem lata (w. 7). Znajdujemy się zatem w rzeczywistości pielgrzymki zmierzającej na Syjon, na Święto Namiotów, które było wspomnieniem pielgrzymki Izraela przez pustynię. Świątynia została tutaj przedstawiona na przeciwnych krańcach struktury tego utworu. Dostrzegamy to przede wszystkim w wersetach 2-4, które za pomocą ciepłego obrazu ptaków, które mają swe gniazda w murach sanktuarium, ukazują to, że jest ono symbolem łaski losu, jaka spotkała sługi świątyni, którzy nie przebywają w niej jedynie czasowo (jak to bywa normalnie na pielgrzymce), lecz na stałe, co jest również znakiem intymnego trwania przy Bogu. Później świątynia pojawia się ponownie w wersetach 10-13, gdzie poeta swą czystą wiarę przeciwstawia iluzorycznej wierze w bóstwa, kierującej ludzi w stronę niegodziwych świątyń, jakimi są „namioty grzeszników”.

W centrum tego Psalmu (wiersze 5-9) rozwija się droga pielgrzymy, który przychodzi z dalekiej północy, a idąc od wsi do wsi przechodzi przez dolinę zwaną *Baka'*; deszcz, który wszystko odświeża, zdaje się być dla niego antycypowaniem radosnych błogosławieństw, jakie „okryją” go na Syjonie. Niełatwa podróż, przypowieść na temat istnienia (*Baka'* po hebrajsku znaczy „łza”), zmienia się jak dolina *Baka'* w strumieniach deszczu. Na horyzoncie pojawiają się zarysy świętego miasta, które jest miejscem spotkania z Bogiem. Psalm 84, podobnie jak i 122, opiera się na temacie obecności i nieobecności, która jest czymś właściwym dla pielgrzymowania, i tak w idealistyczny sposób przemienia świętą podróż w symbol życia człowieka wierzącego. Życia, które

<sup>8</sup> Zob. G. M. Behler, *Les aimables demeures du Seigneur. Ps 84*, VieSp 98 (1958); A. Dell'Era, *Il pellegrinaggio*, Studii Cattolici 29 (1985) 447-449; A. Gelin, *La prière du pèlerin au temple*, BVC 11 (1955) 88-92; E. Lipinski, *Le Psaume de Fete-Dieu. Ps 84*, AssSeig 54 (1966) 16-25.

rozciąga się pomiędzy radością a błaganiem, pomiędzy wspólnotą z Bogiem a oddaleniem, pomiędzy Jego słowem i tajemnicą.

Błogosławieństwo zapisane w szóstym wierszu: „Szczęśliwi, których moc jest w Tobie, którzy zachowują ufność w swym sercu”, staje się uniwersalnym życzeniem, które sięga poza kultyczną pielgrzymkę na Syjon. Jest to wyraz tego, co na zasadzie odwrotności przytrafia się Danitom wędrującym w poszukiwaniu własnego terytorium: oto otrzymują kapłańskie błogosławieństwo, które ich wędrówkę o charakterze egzystencjalnym i społecznym zmienia w pielgrzymi szlak: „Podróż, którą podjęliście, jest pod opieką Pana” (Sdz 18, 6). Dla Biblii, pielgrzymowanie jest zatem nie tylko religijnym doświadczeniem, specyficznym objawieniem się Pana Boga swemu ludowi lub aktem kultu, ale jest również podstawową cechą życia, które swój cel osiąga w codzienności. Dla Objawienia, cel ten jest transcendentny i zawiera pełne zjednoczenie z Bogiem, którego przedsmak odczuwa się w spotkaniu z Jahwe w świątyni na Syjonie (por. Ps 63, 2-3). Jest to coś, co w sposób syntetyczny możemy wyczuć, podobnie jak to zrobiliśmy na wstępie, odwołując się do innego świadka rosyjskiej duchowości, jakim jest Jan z Kronsztad (1828—1908), cytując fragment największego z jego dzieł: *Moje życie w Chrystusie*: „Czymże jest nasze życie? Szlakiem wędrowca; zaledwie doszedł do pewnego miejsca, otwierają mu drzwi, porzuca podróżny strój i kij pielgrzymi i wchodzi do swego domu”<sup>9</sup>.

tłum. ks. Mieczysław Brzezinka SAC

<sup>9</sup> Cytowane w *Aforismi e citazioni cristiane*, Casale Monferrato 1994, s. 137.