

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## Psalm 22 w ewangelicznej interpretacji pasyjnej

Psalm 22 jest uznawany za tekst kulturowy, modlitwę Izraela ujętą w formę lamentacji, której metaforyczny język ma bardzo osobisty charakter. Wydaje się, że nim znalazł się w kanonicznym zbiorze biblijnych modlitw, przeszedł etapy adaptacyjne, poczynając od modlitwy indywidualnej i bardzo osobistej do pojmowania go jako zapisu wydarzenia historycznego, z którym utożsamić się mogą przyszłe pokolenia Izraela i który może znaleźć zastosowanie w liturgii. Nie była to jedyna linia rozwojowa Psalmu 22. Prawdopodobnie równocześnie dokonywał się proces teologizacji psalmu, czyli łączenia historii z jej interpretacją w perspektywie teologicznej. Złożoność tej ostatniej ma podwójny charakter. Pierwszym elementem godnym rozważenia w przypadku Psalmu 22 jest teologizacja historii jako indywidualno-zbiorowego doświadczenia wiary dokonująca się w środowisku tworzącym pisma starotestamentalne. Jakkolwiek trudna jest próba zlokalizowania Psalmu 22 w jego historycznym kontekście, wskazuje się zazwyczaj doświadczenie prześladowania Dawida przez Saula i ucieczkę Dawida na pustynię Maon (1 Sm 23, 25–26), choć możliwe jest także inne *Sitz im Leben*, np. model osoby cierpiącej z powodu różnych zagrożeń, cierpienie z powodu śmiertelnej choroby, wyraz duchowej rozterki lub rozdarcia wewnętrznego. Drugi element to adaptacyjna reinterpretacja Psalmu 22 w teologii nowotestamentalnej, zwłaszcza wykorzystanych przez Jezusa słów na krzyżu. Wynika z tego, iż Psalm 22 cieszył się prestiżem zarówno w egzegezie żydowskiej przed- i pochrześcijańskiej, jak też w refleksji teologicznej nowotestamentalnej i patrystycznej<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, t. 1, Bologna 1986, s. 399.

Jeśli powyższe stwierdzenia są prawdziwe, sugerują one przynajmniej podwójną możliwość naukowego podejścia do tego psalmu. Pierwszym byłaby jego analiza formalna, drugim zaś interpretacja teologiczna<sup>2</sup>. Nowe badania nad Psalmem 22 sugerują jego charakter retoryczny, w którym użyto języka poetyckiego, aby zrealizować cel dydaktyczny. Podkreśla się także asertywność języka opisującego rzeczywistość indywidualnego doświadczenia ludzkiego w celu uniwersalizacji (*re-description*) tego doświadczenia w perspektywie teologicznej umożliwiającej identyfikację powszechną najpierw jako doświadczenia Izraela. Zjawisko to wykorzystuje poziom potocznego języka, nadając mu funkcję poetycką i bywa często przenośną. Gatunki literackie właściwe dla semickiego kręgu kulturowego zyskują nie tylko poziom formalny, ale także intencjonalno-funkcjonalny. Ożywiając ciągle symbolikę języka w procesie zmiennej metaforyzacji (*resymbolization*) – żeby użyć języka C. Westermanna – staje się w ten sposób platformą „ciągłej świeżości (aktualności)” doświadczenia indywidualnego, zyskując swoje miejsce we wspólnym, izraelskim systemie teologicznym<sup>3</sup>.

Pytanie o datację Psalmu 22 płynące z dynamicznego procesu formacji i interpretacji staje się w gruncie rzeczy kwestią wtórną. Poczynając od H. Gunkela, przyjmuje się, że jest to psalm późny z uwagi na dominującą teologicznie eschatologiczną doktrynę o życiu pozagrobowym. Ta idea pojawiła się w okresie hellenistycznym, a z pewnością wówczas została potraktowana poważnie.

M. Heinemann, proponując trójdzielność Psalmu 22<sup>4</sup>, nazywa go „niezwykłym” z uwagi na kunszt jego poezji, wyrazistość zastosowanych obrazów i metafor oraz obszerne *spectrum* historycznych odniesień i impresji<sup>5</sup>. Najważniejszym jednak rysem jest jego profetyczny mesjanizm, albowiem jak podkreśla wielu egzegetów, profetycznie zawarte są w Psalmie

<sup>2</sup> Por. E. Davis, *Exploding the Limits. Form and Function In Psalm 22*, „Journal for the Study of the Old Testament” 53 (1992), s. 93.

<sup>3</sup> Por. C. Westermann, *The Living Psalm*, Edinburgh 1989, s. 86.

<sup>4</sup> Lamentacja adresowana do Boga (w. 1–10), prośba (w. 11–21), uwielbienie Boga (w. 22–31). Część lamentacyjna, w której umieszczone zostało wołanie „Boże mój” (w. 2) to: modlitwa błagalna (w. 1–2), skarga (w. 6–8), petycja adresowana do Boga (w. 12, 19–21), wyrażenie ufności (w. 9–10) i pochwała Boga (w. 3–5).

<sup>5</sup> Por. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, „Biblioteca Sacra” 147 (1990), s. 286.

22 pewne aspekty ukrzyżowania Chrystusa<sup>6</sup>. Dla egzegetów żydowskich i niektórych badaczy literatury biblijnej taka perspektywa badawcza i oczywiście religijna jest niemożliwa bądź błędna. Psalm ten miałby wyłącznie charakter królewski i mógłby towarzyszyć symbolicznemu upokorzeniu króla Izraela<sup>7</sup>. Mesjański charakter psalmu postrzegany jest jednak przez większość badaczy chrześcijańskich jako fundamentalny problem Psalmu 22, choć różnorako bywa rozwiązywany<sup>8</sup>. Psalm 22 służyć ma podkreśleniu paradygmatu oranta jako człowieka doświadczonego cierpieniem, znajdującego się w beznadziejnym z ludzkiego punktu widzenia położeniu, który jednak prezentuje modelowy przykład cierpiącego człowieka wiary, dla którego definitywną perspektywą jest chwała Boża<sup>9</sup>. Według G. Ravasio paradygmat ten kryje się w systemie symboliki organizującej przestrzeń lamentacyjną, oddającej poczucie oddalenia Boga<sup>10</sup>. Psychologiczny subiektywizm opuszczenia oranta przez Boga wyrażony został w zbiorze symboliki zoomorficznej (byki, lwy, psy) oznaczającej nieprzyjaciół (zob. w. 13, 14, 17, 21, 22). Metaforyka zwierząt miałyby przedstawiać w sposób symboliczny zagrożenia w życiu indywidualnego Izraelity i całego narodu. Na takie rozumienie Psalmu 22 wskazywać może kontekst całej Biblii jako środowiska służącego identyfikacji personalno-zbiorowego protagonisty historycznego (interpretacja historyczno-krytyczna) i takiegoż bohatera eschatologiczno-mesjańskiego (interpretacja teologiczna motywowana apologetycznie). W szerokim polu teologicznej semantyki biblijnej będzie zapewne identyfikacja oranta Psalmu 22 w świetle terminologii idei związku z Bogiem wyrażanej w kategoriach przymierza<sup>11</sup> zarówno w wymiarze

<sup>6</sup> W opinii o mesjańskim charakterze Psalmu 22 M. Heinemanna utwierdza fakt przytoczenia w Hbr 2, 12–14 idei Ps 22 jako własnych słów Jezusa – zob. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, art. cyt., s. 286.

<sup>7</sup> Ta hipoteza nie ma żadnej analogii w tekstach biblijnych, w których nigdzie nie znajdujemy ryty symbolicznego upokorzenia władcy.

<sup>8</sup> Por. M. Cimosà, *Con te non temo alcun male. Lettura esegetica e spirituale della Bibbia. Salmi 1-25*, Roma 1995, s. 275.

<sup>9</sup> S. Mędała, *Stary Testament a męka Chrystusa*, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 40: „Sytuacja fizyczna i moralna psalmisty jest zapewne wyidealizowana”.

<sup>10</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, dz. cyt., t. 1, Bologna 1986, s. 406.

<sup>11</sup> Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 175.

indywidualnym (mesjasz), jak i wspólnotowym (Izrael-mesjasz). Może tutaj chodzić o następującą sekwencję tytułatury: Sługa Jahwe, Syn Boży, Sprawiedliwy, Wybrany, Ubogi. Taka terminologia związana jest niewątpliwie z ideą mesjańską, i to nie tylko w Biblii, ale też w literaturze międzytestamentalnej zarówno żydowskiej, jak i wczesno-chrześcijańskiej. Wskazać można zatem na związki Psalmu 22 z ideą zawartą w Jr 1, 5, z cyklem Pieśni Sługi u Deutero-Izajasza, z relekturą Ps 22 w Ps 71, z apokryficznymi syryjskimi psalmami 152 i 153; z ideą zawartą w Mądrości Salomona 2–5 czy wreszcie z niektórymi hymnami qumrańskimi zawartymi w 1QH. Większych reminiscencji sam Psalm 22 w literaturze okresu intertestamentalnego nie znalazł. Nie mają jej nawet te teksty apokryficzne, które pokazują pewną znajomość biblijnych tekstów psalmodycznych (np. Księga Jubileuszów, 3 Księga Machabejska, Wyrocznie Sybilli).

Chrześcijańska praktyka interpretacji psalmów opiera się na fundamentalnej zasadzie hermeneutycznej sformułowanej przez Jezusa: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44). Z tej wypowiedzi wynika, że Jezus był także interpretatorem psalmów: „To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami”. Późniejsza tendencja do własnej żydowskiej wykładni psalmów w interpretacji rabinackiej i tym samym odejścia od interpretacji mesjańskiej zyskała żywą reakcję u ojców Kościoła. Ich chrystologiczna egzegeza wyrażała tradycję interpretacyjną wczesnego Kościoła, która przekraczała interpretację historyczną zawężającą orędzie psalmów do kręgu odbiorców żydowskich. Szczególnie mocno brzmią świadectwa św. Justyna, św. Ireneusza, Tertuliana czy Orygenesusa i św. Atanazego. Ten ostatni, formułując doktrynę o chrześcijańskiej modlitwie, wyznaje, że w każdym psalmie jest obecny sam Chrystus, a współczesny mu św. Bazyl stwierdza, że psalmy objawiają zbawczy plan Boga. Spośród ojców Kościoła teologię psalmów w ich bezpośrednim związku z tajemnicą Chrystusa wyniósł na szczyty św. Augustyn, rozwijając myśl św. Hieronima o duchowym i chrystologicznym sensie psalmów. Augustyn w chrześcijańskiej interpretacji psalmów szczególnie akcentował te teksty, które zdawały się odnosić do sedna historii zbawienia, czyli paschalnej tajemnicy Chrystusa, której centrum stanowi Jego zmartwychwstanie. Dlatego też we wczesnej

teologii Kościoła kanoniczny zbiór psalmów pojmowano jako księgę Chrystusa, a interpretacja psalmów była mesjańsko-chrystologiczna. W tym duchu pojmowany był Ps 22, a jego interpretacja, poczynając od Nowego Testamentu, miała kluczowe znaczenie w chrystologicznej re-lekturze Starego Testamentu<sup>12</sup>. A. Tronina pisze, że obok czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52, 13–53, 13) jest on najsławniejszym dokumentem mistyki pasyjnej przyjętej w chrystologii Kościoła<sup>13</sup>. Lektura chrystologiczna psalmów nie była i nie może być jedynie jedną z możliwych opcji interpretacji, ale wynikającym z logiki Biblii kluczem hermeneutycznym, w którym Chrystus jest *telos* wszelkiego Słowa Bożego<sup>14</sup>.

W takim kontekście interpretacyjnym umieścić należy dramatyczne wołanie Jezusa na krzyżu, w którym brzmią słowa z Ps 22, 2 (אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה זָבַחְתָּנִי) zamieszczone u dwóch synoptyków w nieco odmiennych wersjach:

„Okolo godziny dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Eli, Eli, lema sabachthani?», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mt 27, 46).

περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλη λέγων, Ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ' ἔστιν, Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἔγκατέλιπες;

„O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: «Eloi, Eloi, lema sabachthani», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34).

καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, Ἐλωι ἐλωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἔγκατέλιπές με;

Tekst Mt i Mk idzie za tekstem Ps 22 w Biblii Hebrajskiej i dystansuje się w ten sposób od greckiej tradycji LXX, która ma lekcję następującą: ὁ θεός ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἔγκατέλιπές με. Πρόσχες μοι nieobecne w tekście hebrajskim należałoby tłumaczyć: „bądź przy mnie”, „zwróć na mnie uwagę”, „zajmij się mną”. Wówczas następny człon pytający: ἵνα τί ἔγκατέλιπές με; nie miałby znaczenia wyrzutu adresowanego do Boga o zapomnienie czy odrzucenie, jak to zdaje się brzmieć w tekście hebrajskim, ale byłby bardzo ludzkim wyznaniem: już czas, wspomóż mnie. Inna możliwość interpretacji związana byłaby z przekazem J 18–19 i kluczowym, jak się wydaje, dla interpretacji słowem τετέλεσται. Taka

<sup>12</sup> Por. N. Koltun-Fromm, *Psalm 22's Christological Interpretive Tradition in Light of Christian Anti-Jewish Polemic*, „Journal of Early Christian Studies” 6 (1998) nr 1, s. 37–58.

<sup>13</sup> Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), s. 61.

<sup>14</sup> Por. G. Vall, *Vox Christi or Israelite Temple Liturgy*, „The Tomist” 66 (2002) nr 2, s. 177.

interpretacja byłaby głęboko teologiczna: wspomóż mnie Boże, bo już nadszedł czas, aby stało się (wypełniło się). Dla interpretacji użytego przez Jezusa na krzyżu Ps 22, 2 ma to bardzo istotne znaczenie, albowiem pozwala lepiej zrozumieć intencje Jezusa w kontekście spełnienia się Jego misji zbawczej. Wydaje się, że w egzegezie Mt 27, 46 i Mk 15, 34 należy jednak wziąć pod uwagę tekst LXX, żydowskiej Biblii w języku greckim przyjętej przez chrześcijan z jej tendencją do mesjańskiej relektury, choćby dlatego, że analogiczny opis synoptyczny Łk oraz opowiadanie pasyjne u J, korzystając z tekstów Starego Testamentu, używają przekładu LXX. Ponadto we wczesnej teologii Kościoła używano Psalmu 22 właśnie w greckiej wersji LXX.

C. H. Dodd jest przekonany, że autorzy wczesnochrześcijańscy postraktowali Psalm 22 jako swoiste „świadczenie” pasyjne pozostające w zgodności z całym kontekstem pism starotestamentalnych, w którym słowa Jezusa na krzyżu należały do zakresu publicznego języka Izraela używanego w kontekście modlitewnym (*lament-yelding-to-praise*)<sup>15</sup>. W takim sensie mieli rozumieć ten krzyk Jezusa ewangeliści. Literacki charakter lamentacyjny Psalmu 22 byłby językowym i pełnym symboliki *locus* dla rzeczywistego wyrażenia zaufania i uwielbienia Boga, także przez Jezusa, w tym niezwykle dramatycznym momencie. Symboliczna pojemność poetyckiego języka religijnego byłaby punktem wyjścia dla zjawiska resymbolizacji modlitwy Izraela przez Jezusa przekazanej przez ewangelistów. U swych źródeł owa resymbolizacja musiała mieć jednak jakąś szczególną pamięć historyczną, albowiem słowa Chrystusa na krzyżu nie są cytacją Ps 22, 2 w wersji Septuaginty, lecz w języku semickim<sup>16</sup>. Jednocześnie modlitwa ta miałaby wyrażać obecną i podkreślaną w niektórych – raczej późnych – pismach Izraela teologię uniwersalizującą, przeświadczoną o oczywistości cierpienia w życiu człowieka, także, a może przede wszystkim człowieka sprawiedliwego (por. Księga Hioba). Nawet jeśli – jak suponuje M. Hoffman<sup>17</sup> – jakiś uczestnik tragicznego wydarzenia ukrzyżowania i zwolennik nauczyciela Jezusa był tylko przekonany, że słyszał tak brzmiące Jego słowa, to przecież włączenie tego przekonania do narracji pasyjnej bezpośrednio przez Mt i Mk, a kontekstualnie przez

<sup>15</sup> Por. E. Davis, *Exploding the Limits. Form and Function In Psalm 22*, art. cyt., s. 103–104.

<sup>16</sup> Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, art. cyt., s. 63.

<sup>17</sup> Zob. M. Hoffman, *Psalm 22 and the Crucifixion of Jesus*, Michigan 2009.

Łk, jest faktem, który należy interpretować w kontekście natchnienia Pisma Świętego. Połączywszy ten fakt ze skromną, ale faktyczną refleksją mesjańską hagiografów nowotestamentalnych nad Ps 22, prowadzi to do przekonania, że autorzy Nowego Testamentu starali się w swoich pismach ustalić szersze implikacje Ps 22, zwłaszcza mesjańskie<sup>18</sup>.

Pełen emocji i dramatyzmu krzyk Jezusa na krzyżu swoją esencjonalną moc znajduje w podwójnym wołaniu: „Boże mój”. Jednocześnie szczególnie wymownie brzmi tutaj zaimiek dzierżawczy „mój”. Pytanie: „dlaczego mnie opuściłeś?” następuje po wcześniejszej intymnej deklaracji: „Boże mój”. W ludzkim, pytajnym wyrazie rozpaczy poczucie przynależności do Boga nie ulega zmianie. Nadal jest to Jego Bóg. Wydaje się, że dramatyczne pytanie jest paradoksalnie wyrażeniem nadziei. Użycie przez Jezusa znanej mu formuły modlitewnej z Ps 22, 2 nakazuje bowiem uznać w tym wołaniu Jezusa cały kontekst tekstualny psalmodycznej modlitwy Izraela, do której należał Ps 22<sup>19</sup>. Nie można zatem wątpić, że Jezus, wołając: „dlaczego mnie opuściłeś?”, uznawał równocześnie razem z psalmistą: „Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki. Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela” (Ps 22, 10–12). To szczególnie paradoks semickiej mentalności. Pytanie: „dlaczego?” nie musi wyrażać wątpliwości, poczucia opuszczenia czy klęski. Jest ono raczej wezwaniem, w którym *implicite* zawierają się uzasadnienia historyczne, wspólnotowe i osobiste, a mają one charakter wyznania wiary. Izraelita, wołając: „dlaczego?”, przypomina równocześnie, że Bóg już wielokrotnie interweniował na rzecz swego ludu i wybranych osób. Dlaczego tym razem miałyby być inaczej? W pytaniu: „dlaczego?” nie musi zatem zawierać się totalna rezygnacja. Raczej wskazuje ono na familiarną zażyłość pomimo dramatyzmu całej sytuacji i na przekonanie o dokonywaniu się woli Boga. Taka wydaje się być logika reinterpretowanego w Nowym Testamencie semickiego myślenia modlitewno-historycznego osadzonego w rozciągliwej prze-

<sup>18</sup> Dotyczy to zwłaszcza przekazu Ps 22, 16 w Nowym Testamencie pod wpływem tłumaczenia LXX – zob. C. Gren, *Piercing the Ambiguities of Psalm 22 : 16 and the Messiah's Mission*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 48 (2005) nr 2, s. 283–299.

<sup>19</sup> Por. M. Heinemann, *An Exposition of Psalm 22*, art. cyt., s. 288.

strzeni czasu i miejsca, logika swoistej i złożonej mesjańskiej polisemii uporządkowanej chiastycznie<sup>20</sup> i możliwej do profetycznego przekazu zarówno w okresie jego powstania, jak też w relekturze Jezusa oraz w uniwersalnych realiach czasu i miejsca sytuacji współczesnego oranta.

Jezus zanurza się w tradycji psalmodycznej Izraela, podkreślając profetyczny związek między sobą i oracyjnym wołaniem psalmisty oraz całej wspólnoty Izraela. Tak jak orant w historycznym kontekście powstania Ps 22 oraz tak jak Izrael przeżywający poczucie oddalenia od Boga, Jezus zdaje się emfatycznie komunikować Bogu swoje własne ludzkie osamotnienie i bezsilność w obliczu śmierci. Meryzm<sup>21</sup> zastosowany w w. 3: וְלֵא תֵעָנֶהּ ... יוֹמָם אֶיְקָרָא – κερράζομαι ἡμέρας... καὶ νυκτός (LXX) – „wołam każdego dnia i w ciągu nocy” wyraża te właśnie zjawiska jako doświadczenie wszechobejmujące i permanentne, stałe, znajduje swoje zastosowanie w ludzkim przeżywaniu przez Jezusa na krzyżu poczucia „dalekości Boga”. Nie jest to jednak doświadczenie wyłączone. Mając na względzie całość modlitwy Ps 22, z pewnością Jezus zawiera w swoim dramatycznym „Boże mój” także wyraz zaufania płynący z historycznego doświadczenia Izraela, które psalmista proklamuje w w. 5: „W Tobie złożyli nadzieję ojcowie nasi, zaufali, a Tyś ich uwolnił”. Jezus nie wyraża zatem wątplenia w Boga, powiadając: „czemuś mnie opuścił?”. Hebrajski rdzeń עֲזַב (LXX ἐγκατέλιπές) w narracji synoptyków ma źródłowo aramejski termin שבק transliterowany jako σαβαχθάνι w pytajnym λεμα<sup>22</sup>. Mielibyśmy więc do czynienia ze szczególnym, ekstremalnym paradoksem, w którym pytanie (λεμα) byłoby sprzeczne z uprzednią akklamacją (חלי). Byłby to chyba jedyny przypadek takiej konstrukcji w Biblii, z pewnością zaś jedyny w Psalterzu. Ponadto nie znajdujemy w Biblii stwierdzenia o realnej możliwości porzucenia przez Boga swojego wiernego sługi<sup>23</sup>. Na taką egzegezę wskazuje także kontekst całego Ps 22.

Akcent w interpretacji Mt i Mk należy więc położyć na uniwersalnym, podwójnym Ἠλί, Ἠλί – „Boże mój”. W tym duchu, jak się wydaje,

<sup>20</sup> Por. J. Linville, *Psalm 22: 17B. A New Guess*, „Journal of Biblical Literature” 124 (2005) nr 4, s. 741.

<sup>21</sup> Zob. T. Longman, *Merism*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Wisdom, Poetry & Writings*, red. T. Longman, P. Enns, Nottingham 2008, s. 464–466.

<sup>22</sup> W targumie czytamy: מטול מה שבקתני.

<sup>23</sup> Por. A. Mello, *Lessico del Salterio*, „Liber Annus” 54 (2004), s. 29.



można rozumieć Jezusowe „Boże mój”, nie jako bardzo osobiste „Ojczy mój”, ale właśnie uniwersalistyczne „Boże mój”, suponujące także Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba – Boga ojców. W owym „Boże mój” zdaje się zawierać cały naród z jego historią i doświadczeniem Boga. Zaimek „mój” wskazywałby na utożsamienie Jezusa ze swoim narodem, z jego dziejami i z koniecznym spełnieniem prorockich zapowiedzi mesjańskiego dzieła zbawienia (por. Pieśni Sługi u Deutero-Izajasza).

Inaczej, bo inny jest klimat dzieła Łukasza i jego cele teologiczne, przedstawia to narracja jego ewangelii. Tekst Łk 23, 46 umieszcza ostatnie słowa Jezusa w kontekście bardzo wielkiej poufałości, właśnie używając słowa „Ojczy”: „Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσεται τὸ πνεῦμά μου”. Niezależnie od różnic wszyscy synoptycy zdają się przedstawiać niewątpliwie wspólny, historyczny fakt: Jezus na krzyżu wyraził swoją więź z Bogiem, odwołując się do Ps 22, 2. Rozdwojenie i odmienne reakcje zgromadzonych pod krzyżem nie podważają samej interpretacji słów Jezusa przez zebranych: „On Eliasza woła” (Mt 27, 47). Obie grupy uznają, że wzywa Eliasza. Jedni z nich pomagają mu przetrwać, podając łagodzący napój, inni zaś wyśmiewają jego wołanie Eliasza. Identyfikacja Jezusa z Bogiem wydaje się bowiem sprzeczna z samym wydarzeniem śmierci na krzyżu, a nawet z możliwością czy dopuszczalnością takiej śmierci. V. Robbins sądzi, że w narracji Mk mamy do czynienia z retorycznym, literackim i teologicznym modelem ironii<sup>24</sup> jako sposobem wyrażenia dwóch postaw w rozumieniu osoby Jezusa i właściwego sensu tekstu, który zderzając z sobą obie postawy, sugeruje inny, zamierzony przekaz. Związek z Eliaszem mógłby być zrozumiały dla obu frakcji z uwagi na znaną prorocką zapowiedź o przyjściu Eliasza przed dniem Pańskim (por. Ml 3, 23). Mógł on sprowokować refleksję u niektórych świadków ukrzyżowania Jezusa i reakcję współczucia. Gdyby tak było, można by oczekiwać czegoś więcej niż tylko współczucia. Konsekwencją mógłby być także strach z powodu niechybnego dnia Pańskiego lub przynajmniej wyrażenie związku między śmiercią Jezusa a tą prorocką zapowiedzią.

---

<sup>24</sup> Por. V. Robbins, *The Reversed contextualization of Psalm 22 in the Marcan Crucifixion. A Socio-Rhetorical Analysis*, [w:] *The four Gospels, 1992. Festschrift Frans Neirynck*, ed. by F. Van Segbroeck [i in.], Leuven 1992, s. 1170; por. H. Carey, *Jesus' cry from the cross: towards a first-century understanding of the intertextual relationship between Psalm 22 and the narrative of Mark's Gospel*, London 2009, s. 13.

U pozostałych wzbudziło to tylko kpinę. Oto retoryczna ironia, figura, która wyraża coś zupełnie przeciwnego niż rzeczywisty zamiar<sup>25</sup>.

Czy można wziąć pod uwagę inną możliwość interpretacyjną tekstu Mt 27? Wyznanie Ἡλί, Ἡλί (Ἐλωί, Ἐλωί w przekazie Mk) – „Boże mój, Boże mój” może być uznane za autoidentyfikacyjną proklamację Jezusa w analogii do Ἐγώ εἰμι („Ja jestem”) ze sceny pojmania Jezusa w Janowej ewangelii (J 18, 5. 8). Deklaracja mesjańska wskazująca na samoświadomość Jezusa jako Syna Bożego w narracji czwartej Ewangelii następująca w odpowiedzi na pytanie: „kogo szukacie?” sformułowana jest w postaci dyptychu. Pierwszą jego część stanowi określenie przez tych, którzy przybyli pojąć Jezusa: „szukamy Jezusa z Nazaretu” (J 18, 5. 7). Drugą częścią dyptychu jest proklamacja Jezusa: Ἐγώ εἰμι. Oprawcy doskonale zrozumieli tę proklamację, albowiem „cofnęli się i upadli na ziemię” wobec brzmienia imienia Boga (J 18, 6). W dalszym ciągu procesu potwierdzili swoją egzegezę, zaświadczając, że Jezus „sam siebie uczynił Synem Bożym” (J 19, 7). Scena pod krzyżem w Ewangelii Janowej nie zawiera już powtórnej deklaracji Jezusa o swojej samoświadomości, albowiem znajduje się już ona w opisie pojmania. Ewangelia Janowa kreśli nieco inną perspektywę teologiczną niż Mt i Mk, pisze bowiem: τετέλεσται („wykonało się”). Mniej teologiczny zdaje się opis Mt: „A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha” i Mk: „Lecz Jezus zawołał donośnym głosem i oddał ducha”. Można zatem uznać, że Mt i Mk suponowaną autodeklarację Jezusa o sobie jako Synu Bożym (Ἡλί, Ἡλί) umieścili w szczytowym momencie narracji pasyjnej jako zwieńczenie absurdalnego procesu Jezusa. J zawarł ją już w chwili pojmania (Ἐγώ εἰμι), u progu procesu, potwierdzając jego bezprawność. Teologiczną perspektywą Janową jest celowość spełnienia planu Boga (τετέλεσται), synoptycy zaś apogeum pasyjne widzą w jedności Boga i Jego Syna. Łk ów wyraz jedności, która jest szczytowym wyznaniem zaufania, widzi w wyznaniu Jezusa: πάτερ. Ufność tę wyraża w słowach: εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου – „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mojego” (Łk 23, 46). Trzecią częścią byłoby uwielbienie Boga przez rzymskiego setnika: „Setnik oddał chwałę Bogu i mówił: «Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy»” (Łk 23, 47). Wydaje się, że narracja Łk

<sup>25</sup> Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric a Treatise on argumentation*, London 1971, s. 207.

jest zupełnie analogiczna do struktury Ps 22, choć w sposób wyraźny strukturę tę znaleźć można także u Mt i Mk.

Niektórzy badacze stawiają problem wykorzystania Ps 22 w narracji ewangelicznej jako kwestię odpowiedzi na pytanie, czy należy tutaj mówić o egzegezie czy raczej o eisegezie? W duchu katolickiego rozumienia rozwoju objawienia biblijnego odpowiedzieć należy: w przekazie ewangelicznym mamy do czynienia z autentyczną egzegezą reinterpreacyjną Ps 22, której pierwszym autorem jest sam Jezus Chrystus. To On dokonuje relektury Ps 22 we własnej bardzo szczególnej sytuacji egzystencjalnej, dokonując przejścia od ludzkiej skargi do wyznania chwały Boga w uznaniu zbawczego planu Boga – εἶπεν, Τετέλεσται (J 19, 30; por. J 17, 1; Kol 1, 19–20), jak świadczy interpretacja Ps 22 w świetle szerszego kontekstu biblijnego<sup>26</sup>. Jezusa doświadczenie jest jednak radykalnie inne niż starotestamentalnego oranta (indywidualnego bądź zbiorowego). Tutaj realizm śmierci jest rzeczywisty, nie tylko hipotetyczny i metaforyczny. Nie jest tylko subiektywnym odczuciem, zagrożeniem potencjalnym, ale doświadczeniem w całej swej bezwzględności. Dramatyzm wołania: „Boże mój, czemuś mnie opuścił” musi zatem dopuścić konieczność bardzo szczególnej i niezwykle osobistej egzegezy Ps 22 przez Jezusa.

Kontekstem egzegetycznym w tym przypadku mógłby być tekst poprzedzający modlitwę arcykapłańską Jezusa z J 16, w którym m.in. hagiograf prezentuje świadomość Jezusa o swojej misji, w której doświadczenie opuszczenia przez ludzi zderza się z oczywistością jedności Boga z Jezusem: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16, 32). Swoją kulminację teologiczną jedność Jezusa z Ojcem osiąga w postaci dominanty systemu ofiarniczego Izraela<sup>27</sup>: „Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (Hbr 9, 28) „przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9, 26). Προσενεχθεῖς („był ofiarowany”) jako dzieło Boga łączy się w sposób

---

<sup>26</sup> Por. R. Patterson, *Psalm 22. From Trial do Triumph*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 47 (2004) nr 2, s. 229–230.

<sup>27</sup> Por. R. Bogacz, *Krzyż, krew i ofiara Jezusa Chrystusa w Liście do Hebrajczyków*, [w:] *Krzyż Twój wielbimy*, komitet red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 354 (Scripturae Lumen, 3).

ściśly z δια τῆς θυσίας αὐτοῦ („przez ofiarę z samego siebie”) świadczą zarówno o dobrowolności ofiary, jak i o jej celowości.

Trójdzielna struktura Ps 22 zdaje się taki paradygmat odzwierciedlać. Po sekcji I (w. 1–10) mającej charakter indywidualnej lamentacji w postaci historyczno-teologicznych metafor trzyczęściowa sekcja II (w. 11–22) zawiera skierowaną do Boga prośbę psalmisty o wybawienie, ponieważ ogrom zagrożenia przekracza ludzką zdolność oranta do wytrwania w cierpieniu i udręczeniu duszy. Lament psalmisty zdaje się stanowić pomost dla przejścia w III sekcji do pieśni pochwalnej (w. 22–32). W swej całości Ps 22 można określić jako retoryczną modlitwę mającą skłonić Boga, aby dojrzał cierpienia oranta i zrozumiał jego argumentację. Ma ona charakter bardzo osobistego wyznania wiary. C. Westermann uważa, że zarówno poprzez swoją strukturę, jak i ukazanie bardzo egzystencjalnego doświadczenia ludzkiego Ps 22 stanowi uniwersalną, perspektywiczną i eschatologiczną proklamację wiary w Boga, która stanowić będzie także doświadczenie przyszłych pokoleń<sup>28</sup>. Jej sednem jest proklamacja uwielbienia Boga.

Nowy Testament zdaje się przejmować z Ps 22 zarówno jego poetykę, jak też modlitewny kontekst, który jest tłem przekazanej przez ewangelistów modlitwy Jezusa na krzyżu. Według badaczy Ps 22, 2 nie jest jedynym tekstem wykorzystanym przez hagiografów nowotestamentalnych. Ps 22, 8 („Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową”) zdaje się być wykorzystany w Mt 27, 39 („Ci zaś, którzy przechodzili obok, przeklinali Go i potrząsali głowami”, por. M 15, 39 i Łk 23, 35). Mt 27, 43 („Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Bożym»”) jest zapewne echem Ps 22, 9 („Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje”). Z kolei Ps 22, 19 („Moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię”) ma swoje odzwierciedlenie w Mt 27, 35 („Gdy Go ukrzyżowali, rozdzielili między siebie Jego szaty, rzucając o nie losy”, por. Mk 15, 24; Łk 23, 24; J 19, 24). W czwartej Ewangelii 19, 34 („tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda”) stwierdzić można bardzo prawdopodobną według niektórych komentatorów aluzję do Ps 22, 15

<sup>28</sup> Por. C. Westermann, *Lob and Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983, s. 118–119.

(„Rozlany jestem jak woda i rozłączają się wszystkie moje kości; jak wosk się staje moje serce, we wnętrzu moim topnieje”). Niektórzy badacze sugerują też teologiczne spełnienie Ps 22, 32 w J 19, 30: „«Wykonało się!» [τετέλεσται]. I skłoniwszy głowę oddał ducha”<sup>29</sup>. Należy zauważyć, że wszystkie powyższe teksty ewangeliczne korzystają z Ps 22, nawet jeśli jest to hipotetyczne, umieszczając zapożyczenia tekstualne bądź teologiczne bezpośrednio lub pośrednio w kontekście pasyjnym. Poza kontekstem pasyjnym referencje do Ps 22 są w Nowym Testamencie nieliczne, jakkolwiek ważne, albowiem umieszczone zostały w ramach refleksji chrystologicznej i eschatologicznej<sup>30</sup>.

Ta konstatacja wydaje się bardzo istotna dla interpretacji Ps 22 (zwłaszcza wersów 2 i 17) w wczesnochrześcijańskiej egzegezie i w patrystycznej teologii Kościoła, jakkolwiek w chrystologicznej refleksji pism św. Pawła nie znalazł on istotnego miejsca. Konstatacja ta uwydatnia bowiem relacyjność Ps 22 i narracji o męce i śmierci Jezusa Chrystusa i wydaje się wyrażać pogląd proponowany przez wielu badaczy, że na gruncie teologii biblijnej Nowy Testament stanowi zwieńczenie kształtowania się tradycji biblijnych, których początki tkwią w Starym Testamencie. Ich nowotestamentalne apogeum zawiera przynajmniej historyczne echo rozwoju pola znaczeniowego teologicznych idei starotestamentalnych – zwłaszcza idei obecnych w tekstach biblijnych psalmów – i może stanowić przesłankę do podkreślania teologicznej jedności obu Testamentów pomimo hermeneutycznych rozbieżności egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej<sup>31</sup>. Ps 22 jako modlitwena poezja

<sup>29</sup> LXX: ἐποίησεν ὁ κύριος („Pan [to] uczynił”) w nawiązaniu do w. 29.

<sup>30</sup> Bardzo ciekawa jest aplikacja Psalmu 22 w 2 Tm 4, 17–18, gdzie podobnie jak w ewangelicznych narracjach o ukrzyżowaniu Chrystusa zidentyfikować można trójdzielność analogiczną do struktury Ps 22: I. „Natomiast Pan stanął przy mnie i wzmocnił mnie, żeby się przeze mnie dopełniło głoszenie Ewangelii i żeby wszystkie narody je posłyszały; wyrwany też zostałem z paszczy lwa”; II. „Wyrwie mnie Pan od wszelkiego złego czynu i wybawi mnie, przyjmując do swego królestwa niebieskiego”; III. „Jemu chwała na wieki wieków! Amen”.

<sup>31</sup> Por. H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich 1977, s. 11; tenże, *Tradition and Biblical Theology*, [w:] *Tradition and Theology in the Old Testament*, ed. by D. Knight, Philadelphia 1977, s. 303; zob. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen 1995.

religijna i tekst profetyczny znalazłby się w ten sposób w narracji ewangelicznej w swym właściwym kontekście kanonicznym<sup>32</sup>.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

## Słowa kluczowe

Psalm 22, tradycja psalmodyczna, chrystologia, męka Jezusa, krzyż, modlitwa

## Summary

### Ps 22 in Gospels' interpretation of Passion

Ps 22 is a piece of artistically high poetry, clear images and metaphors, historical and prophetic references. The conviction of biblical scholars that the New Testament writers has recognized in Ps 22 prophetic witness of passion, accompanies the Church from its beginnings. The words of Jesus on the cross, taken from Ps 22: 2, have a character of lamentable re-symbolization of the prayer of Israel. These words establish a theological answer in the form of suitable credo as well. Dramatic question "why?" is connected with a proclamation and identification "My God". The personal experience of oppression and death is included by Jesus in the history of his nation and in the experience of God. Ps 22 in the Gospels' passion context becomes a proclamation form of prayer and a very personal, expressed in such dramatic circumstances confession of the faith.

## Keywords

Ps 22, psalmody's tradition, Christology, passion of Jesus, cross, prayer

---

<sup>32</sup> Na temat dyskusji o roli psalmów w formacji kanonu biblijnego i w kanonicznej metodzie egzegezy oraz ich funkcji kulturalnej zob. B. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, s. 504–525 oraz J. Kugel, *Topics in the History of the Spirituality of the Psalms*, [w:] *Jewish Spirituality*, t. 1: *From the Bible through the Middle Ages*, ed. by A. Green, London 1986, s. 113–144.