

KS. ANTONI TRONINA

„PIEŚŃ ODNOWIONEJ ŚWIĄTYNI” PS 30

Do nielicznych tekstów Psalterza, które w nagłówkach zawierają wskazówki liturgiczne, należy Ps 30. Tytuł hebrajski świadczy, że śpiewano go podczas uroczystości Chanukka, czyli odnowienia świątyni, wspomnianej też w Nowym Testamencie (J 10, 22). Zadaniem niniejszego artykułu będzie, oprócz wyjaśnienia hebrajskiego tekstu psalmu (I), próba ukazania kolejnych jego reinterpretacji w tradycji Izraela (II) aż po nadanie mu przez Kościół ostatecznego znaczenia (III).

I. PRZEKŁAD I EGZEGEZA

Pod względem formy Ps 30 zalicza się do pieśni dziękczynnych jednostki, zwanych po hebrajsku *todāh*. Cechą charakterystyczną tych utworów jest ich osadzenie w liturgii. Struktura psalmów tej grupy¹ obejmuje trzy części: wprowadzenie wyrażające zamiar sławienia Boga, opowiadanie o doznanej łasce, wreszcie zakończenie, które ponownie wzywa do dziękczynienia².

Oczywiście, nie zawsze ten trójczłonowy podział jest wyraźny. W Ps 30 przeplatają się jednak wszystkie trzy elementy: prośba o ratunek, opis ocalenia oraz dziękczynienie. Aby bliżej przyjrzeć się strukturze utworu, musimy najpierw podać jego przekład. Pomijamy na razie tytuł, pochodzący od redaktorów zbioru.

- 2 Chcę Cię wywyższać, o JHWH, boś mnie wyratował
i nie daleś wrogowi³ radować się ze mnie!
3 JHWH, mój Boże, krzychałem do Ciebie, a Tyś mnie ocalił.

¹ H. J. Kraus (*Psalmen*, 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 54) zalicza tu następujące psalmy: 18.30.31.32.40A.52.66B.92.116.118.120.

² Przykłady zob. S. Łach (red.), *Wstęp do ST*, Poznań 1973 s. 583 n.

³ Hebr. *’oʿebaj* traktujemy jako plurale excellentiae odnoszące się do śmierci. Por. Ps 18, 4; 41, 3.

- 4 JHWH, podniosłeś mą duszę z Szeolu,
przywrociłeś mi życie, gdym zstępował do Czeluści ⁴.
- 5 Śpiewajcie dla JHWH, Jego wierni,
uwielbiajcie Jego święte imię!
- 6 Albowiem śmierć ⁵ jest w Jego gniewie,
a życie w Jego łasce;
wieczorem zasypia się w płaczu, a rano [powraca] wesele.
- 7 A ja mówiłem w swym zadufaniu: nigdy się nie potknę!
- 8 JHWH, w swej łasce umocniłeś mnie ponad potężną górę ⁶.
Odwrociłeś ⁷ swe oblicze, a ja się przelekłem.
Do Ciebie, JHWH, wołam, i Pana mego ⁸ błagam o litość:
- 10 Jaka korzyść z łez moich ⁹, z mego zejścia do otchłani?
Czyż będzie Cię uwielbiał proch? Czyż będzie głosił Twą wierność?
- 11 Usłysz JHWH i ulituj się nade mną! JHWH, bądź mi obroną!
- 12 Obróć ¹⁰ żalobę moją w taniec,
zrzuć ze mnie wór i przepasz mnie radością!
- 13 Aby me serce ¹¹ mogło Ci śpiewać i więcej nie płakać ¹².
JHWH, mój Boże, na wieki chcę Cię uwielbiać!

Najczęściej komentatorzy dzielą ten psalm na trzy części: w. 2-4 uwielbienie; w. 5-6 wezwanie do „wiernych”; w. 7-13 opis uzdrowienia i końcowa pochwała ¹³. Alonso-Schökel ¹⁴ proponuje inny schemat utworu na podstawie przeplatających się wątków: wyzwolenie — prośba — dziękczynienie:

w. 2	uwolnienie
w. 3-6	prośba—uwolnienie—dziękczynienie
w. 7-13	upadek—prośba—uwolnienie—dziękczynienie

⁴ Lekcja *jāredi* jest trudniejsza od *jōrde* (*Ketib*): „spośród zstępujących” i wydaje się oryginalną.

⁵ Zamiast *rega'* w przekładach staroż. tłumaczono prawdopodobnie *rōgez*, „poruszenie”, „niepokój”, „szał” (LXX: *orgē*, Syr: *k't*).

⁶ Przyimek *l'e* ma tu walor porównawczy, jak w jęz. ugaryckim (M. Dahood, *Psalms III* s. 395); *har'eri* może być przykładem dawnego *casus obliquus*, zob. S. Talmon, *har*. TWAT 2, 463.

⁷ LXX i Vlg sugerują tu obecność czas. *sūr* w koniugacji *Gt*, a nie *str*, „zakryć”. Zob. Dahood, *Psalms I* s. 64.

⁸ Liczne rękopisy czytają tu: *Jhwh*; LXX: *ton theon mou*.

⁹ Paralelizm z *ridti* każe czytać także inf. cs. *dōmmi* (od czas. *dmm*, „płakać”) zamiast rzecz. *dāmi*, „krew moja”.

¹⁰ Zgodnie z imperat. w. 11 tłumaczymy czasowniki w. 12 w perf. precat.

¹¹ Wokalizacja *kābēd*, „wnętrze”, „serce” (dosł. „wątroba”) jest lepsza niż *kābōd*, „chwała” TM.

¹² Od czas. *dmm* jak w w. 10. LXX: *mē katanygō*, „bym się nie smucił”, „nie milczał”.

¹³ Tak np. Kraus, jw. s. 387; A. Lancelotti, *Salmi I*, Roma 1977 s. 228.

¹⁴ *Trenta Salmi: Poesia e preghiera*, Bologna 1982 s. 145.

„Schemat ten ukazuje, że poeta odwołuje się za każdym razem do punktu poprzedniego, powiększając zakres i treść każdej części”¹⁵. Nie jest to więc tylko powtarzanie podobnych myśli, przedzielonych refrenem, jak np. w Ps 42/43, 46 czy 107. Każde następne zdanie wzbogaca utwór o nowe elementy. Werset 2 zawiera w zarodku treść całego psalmu. Autor wypowiada w nim swój zamiar uwielbienia Jahwe, dodając charakterystyczne uzasadnienie (*ki*): „ponieważ mnie wydobyłeś”. Czasowniki są tu starannie dobrane i bliskie sobie znaczeniem: *rum* oznacza „wywyższać” w sensie przerośnym, tj. sławić, uwielbiać; natomiast *dlh* odnosi się do wyrażenia konkretnej czynności „wyciągania”, np. wiadra ze studni (Wj 2, 16; Prz 20, 5). Jest to antycypacja myśli zawartej w w. 4, gdzie psalmista porówna siebie do „schodzących w czeluść”, dosłownie „do studni”, jak nazywano obrazowo Szeol.

Drugi hemistych w. 2 wyraża w sposób negatywny tę samą myśl: wydobywając mnie ze śmiertelnego zagrożenia, Jahwe nie dopuścił, by wróg naśmiewał się ze mnie. Tekst hebrajski, wokalizowany przez masoretów, ma tu liczbę mnogą: „wrogowie”. Ponieważ jednak psalm nie wspomina dalej o zagrożeniu ze strony ludzi, prawdopodobnie autor ma na myśli wroga *par excellence*, tj. śmierć.

W najstarszych wierzeniach Semitów śmierć jest przedstawiana osobowo jako bóstwo Mot, którego królestwem jest Szeol. Teksty poetyckie, także pozabiblijne, nazywają go m. in. „wrogiem” (*ojeb*)¹⁶. Wiersze 3-4 stanowią rozwinięcie tematu, utrzymane nadal w formie przemowy w 2 os. l. poj., skierowanej bezpośrednio do Boga. Jego uroczyste określenie Jahwe *'elōhaj* powróci w w. 13 b, tworząc inkluzję całego utworu. Czasowniki występujące w w. 3 są sobie bliskie przez swą konkretność: „wołałem” — „wyleczyłeś”. Czasownik *šw' Pi*, „wołać o ratunek”, to słowo stare, występujące tylko w poezji, przypuszczalnie związane etymologicznie z *jš'*, „ratować”, „ocalać”¹⁷. W jego polu semantycznym znajduje się czasownik *rp'*, „uleczyć”, oznaczający również „ocalić”. Biorąc pod uwagę znaczenie tego słowa uważano Ps 30 za modlitwę chorego¹⁸, w tekście brak jednak podstaw do wyrażenia takiej opinii. Kontekst mówi ogólnie o śmiertelnym zagrożeniu psalmisty i ocaleniu go przez Boga. To ocalenie wyraża w. 4, posługując się obrazami świata podziemnego, zaczerpniętymi z mitologii. Śmierć przedstawiano często jako „zstępowanie do otchłani”. Tutaj synonimem Szeolu jest *bor*, tzn. studnia, głę-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Ps 7, 6; 13, 3; 18, 4; 31, 9; 41, 3; 61, 4. Por. 1 Kor 15, 26: „jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć”.

¹⁷ Zob. E. Jenni, *Das hebräische Piel*, Zürich 1968 s. 248; TWAT 3, 1037.

¹⁸ Na przykład J. Schreiner, *Aus schwerer Krankheit erretet. Auslegung von Ps 30*, BuL 10:1965 s. 164-175.

boka jama we wnętrzu ziemi, skąd nie ma powrotu. Cudowną interwencję Jahwe wyraża użycie dwu przeciwstawnych czasowników: *jrd* i *'lh*. Podczas gdy psalmista zanurzał się już w czeluść krainy umarłych, Bóg wy dobył go z gardzieli śmierci i przywrócił do życia (*hjh Pi.*).

Następuje teraz, charakterystyczne dla dziękczynień Psalterza, wezwanie (w l. mnogiej) skierowane do uczestników liturgii dziękczynnej, zwanych tu *ḥasidim*. Słowo to w psalmach oznacza wspólnotę kultową i można je tłumaczyć „pobożni”, „wierni”, podobnie jak mówimy o społeczności „wiernych” w Kościele¹⁹.

Paralelne czasowniki *zmr* i *jdḥ Hi.*²⁰ wzywają obecnych do uwielbiania Jahwe i „Jego świętego wspomnienia”²¹. Partykuła *ki*, uzasadniająca motyw uwielbienia, wprowadza w następny werset (6), trudny do przetłumaczenia z uwagi na wieloznaczność słowa *rega'*: „mgnienie oka”, „moment”, także „gniewne poruszenie”, „zgromienie”. Takie tłumaczenia występują w przekładach starożytnych.

Pomocą w ustaleniu sensu wersetu jest wyraźny paralelizm jego członów: „w gniewie Jego”, „w Jego życzliwości”. Stąd też *rega'* wydaje się być antonimem do *ḥajjim*, „życie”. Dlatego Dahood zaproponował znaczenie „śmierć”, analogicznie jak w *Hi* 26, 12, gdzie czasownik *rāga'* jest synonimem *māḥaš*, „zabić”²². Uzyskujemy wówczas podwójny paralelizm w wersecie 6: „Jego gniew to śmierć, a Jego łaska — życie”.

Drugi półwiersz rozwija ten kontrast: „wieczorem płacz, rano radość”²³. Wieczór symbolizuje śmierć, podobnie czasownika *līn*, „zasy-piać”, używa się na określenie umierania²⁴. Natomiast poranek jest powszechnym symbolem ocalenia, Bożej interwencji zbawczej²⁵. W wierszu 7 autor przechodzi do wyznania własnego grzechu wobec wiernych zgromadzonych w świątyni. Znajdujący się na początku zwrot *wa'ani*, „ja natomiast”²⁶, kontrastuje z imieniem Jahwe, obecnym w każdym wierszu

¹⁹ Zob. H. Ringgren, *ḥasid*, TWAT 3, 86; J. Łach, *ḥasid/im w świetle Psalmów*. W: *Studia z biblistyki*. T. 3, Warszawa 1983 s. 346-365.

²⁰ Por. Ps 18, 50; 33, 2; 57, 10; 71, 22 itd.

²¹ *zeker* jest tu synonimem samego Jahwe; zob. H. Eising, *zkr*, TWAT 2, 586.

²² Por. także Ps 6, 11 i Lb 16, 21, gdzie *rega'* znaczy „zagłada”. Zob. Dahood, *Psalms I*, s. 182 n.; N. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, Rome 1969 s. 81 n.

²³ Większość przekładów tłumaczy *rega'* przez „moment”, nadając także słowu *ḥajjim* sens czasowy. Powołują się przy tym na paralelę z Iz 54, 7 n. Tam jednak przeciwstawieniem do *rega'* jest *hesed 'ōlām*, „miłość wieczna”, natomiast *ḥajjim* nigdy nie ma znaczenia czasowego. Zob. TWAT 2, 811.

²⁴ Na przykład Ps 13, 4; 49, 13. Por. Tromp, *iw*, s. 186.

²⁵ Zob. J. Ziegler, *De Hilfe Gottes „am Morgen”*, W: *Festschrift F. Nötscher*, Bonn 1950 s. 281-288; Ch. Barth, *bōqer*. TWAT 1, 752.

²⁶ Zob. K. Günther, *'ani ich*, THAT 1, 217.

psalmu (przynajmniej w formie zaimka sufigowanego). Winą psalmisty była jego pewność siebie; *b^ešalwi* jest przeciwstawieniem do *biršônô* (w. 6) i *biršôn^ekā* (w. 8). Bożej życzliwości, opatrności (*rāšon*) sprzeciwia się ludzka pycha, liczenie na własne siły. „Nigdy się nie potknę”²⁷ — to słowa bezbożnika z Ps 10, 6. Zapomina on, że to Jahwe w swej łasce go „umocnił” (*m^d Hi.*) bardziej niż „potężne góry”. Kiedy jednak Bóg „odwrócił się” i chwilowe nieszczęście dotknęło pyszałka, wówczas ogarnął go lęk (*bhl*), który okazał się dla niego zbawienny.

Myśl autora znów powraca do Boga, który prosi Go o litość (w. 9: *hnn Hitp.*). Fraza „do Ciebie wołam” przypomina podobne sformułowanie z wiersza 3: „krzychałem do Ciebie”, tylko teraz czasownik występuje w formie niedokonanej (*'eqrā*), wyrażając aktualność zagrożenia.

Wiersz 10 zawiera ciekawą motywację prośby, spotykaną także w innych psalmach: Bóg nie miałby żadnego zysku (*beša'*) ze śmierci swego wyznawcy. Tylko bowiem żywy człowiek może oddawać chwałę Bogu i rozgłaszać Jego wierność (*emet*)²⁸. Kolejne pytania retoryczne oparte są na przekonaniu, że Szeol jest miejscem bezpowrotnej zagłady, gdzie nie istnieje już pamięć ani świadomość kontaktu z Bogiem²⁹. Hebrajskie *dmj* jest tu synonimem „zejścia do otchłani”, oznacza więc „mój płacz” a nie „krew” (inf. cs. od *dmm*, „plakać”). Jeszcze jeden obraz rzeczywistości Szeolu występuje w tym wersecie: „proch”, a raczej muł, błoto, wypełniające świat podziemny. Stanowi ono okrycie zmarłych, zgodnie z wyrokiem Bożym skierowanym do Adama: „Prochem jesteś i do prochu powrócisz” (Rdz 3, 19).

Psalmista po przypomnieniu beznadziejnej sytuacji Szeolu, z jakiej został cudem ocalony, znów zwraca się do Jahwe z prośbą wyrażoną wołaniem³⁰: „słuchaj! ulituj się! bądź mi pomocą!”. Są to wezwania charakterystyczne dla lamentacji³¹; zawierają one prośbę o zmiłowanie (*hnn*) i przyzywają Boga jako wspomożyciela (*'zr*), który wybawia nawet ze śmiertelnego niebezpieczeństwa, przynosząc radość ocalenia.

Tę odmianę losu wyraża następny wers (12) kontrastującymi rzeczownikami: „płacz — taniec, wór — radość”. Słowo *mispad* oznacza lament żałobny, związany z uroczystością pogrzebową bądź też liturgią pokutną³², której uczestnicy ubrani w strój żałobny (*šaq*) posypywali

²⁷ Dosłownie „nie ugrzęznę”, zob. Tromp, jw. s. 93.

²⁸ Bogatą treść tego pojęcia omawiam w art. *Wierność Boga w świetle Psalterza*. W: *Obraz Boga w Psalterzu*. Red. A. Eckmann i in., Lublin 1982 s. 65-83.

²⁹ Zob. Tromp, jw. s. 85-91.

³⁰ Lekcja TM (imperat.) wydaje się pierwotna wobec acrystów LXX.

³¹ Zob. H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 9. Aufl. Göttingen 1975 §6.

³² Rdz 50, 10; Iz 22, 12; Jr 6, 26; 48, 38; Ez 27, 31; Am 5, 16 n.; Jl 2, 12; Mi 1,8; Za 12, 10; Est 4, 3.

sobie głowy popiołem i wznosili okrzyki bólu. Tylko Jahwe może przemienić (*hpk*) to żałobne nabożeństwo w radosną liturgię dziękczynienia, podczas której wykonuje się kultyczny taniec (*maḥol*)³³. Toteż psalmista prosi, aby Bóg zamiast worem żałobnym przepasał go radością (*šimḥāh*). Słowo to nawiązuje do wypowiedzi zawartej w w. 2, gdzie psalmista dziękował Bogu, że nie stał się przedmiotem radości (*šmḥ*) dla wroga. Jak już powiedziano, słowo to jest personifikacją Szeolu, który w psalmie określa się różnymi nazwami (*bor*, *šāḥat*, *āpār*).

Innym znakiem inkluzji jest wyznanie „Jahwe, Boże mój” (w. 3 i 13), podkreślające ufnosć Izraelity w moc swego Boga, silniejszego od śmierci. Na tę ufnosć powołuje się psalmista, aby³⁴ móc odtąd nieustannie (*l'ālām*) głosić Jego uwielbienie. Końcowe 'odekā, „będę Cię wielbił”, charakterystyczne dla psalmów dziękczynnych, przypomina początkowy cohortativus 'aromimkā, „będę Cię wywyższał” (w. 2), stanowiąc jeszcze jeden dowód inkluzji i jednolitości całego utworu.

Pomimo przeplatania się wątków lamentacji i dziękczynienia można zauważyć w psalmie strukturę koncentryczną:

w. 2—3 *lō'-šmḥ; Jhwh elōhaj*

4—5 *ird-bor; š'ōl*

6 *b-ršwn*

7 *b-šlwj*

8 *b-ršwn*

9—10 *ird 'el-šāht;*

11—13 *Jhwh 'elōhaj; šmḥ*

W układzie tym centralne miejsce zajmuje w. 7, zawierający wyznanie winy psalmisty. Pozostałe wersety kontrastują z w. 7 przez swą budowę semantyczną opartą na krańcowych antytezach. Tego rodzaju zabieg literacki ma na celu ukazanie potęgi Jahwe, który sam jeden potrafi odmienić (*hpk*, w. 12) położenie człowieka ze śmiertelnego zagrożenia sytuację wiecznego szczęścia.

Cały psalm opiera się na tym schemacie biegunowości. Dla przykładu można tu przytoczyć podstawowe wyrażenia przeciwstawne, występujące w bezpośrednim zestawieniu: śmierć — życie, gniew — łaska, wieczór — ranek, płacz — wesele, żałoba — taniec, śpiewać — płakać. Jeśli dodać do nich antytezy odległe od siebie w tekście³⁵, to otrzymamy na małej przestrzeni bardzo dużo wyrażen biegunowych³⁶.

³³ Jr 31, 4.13; Lm 5, 15; Ps 149, 3; 150, 4. Zob. H. Eising, *hūl*, TWAT 2, 789-802.

³⁴ *l'ma'an* wprowadza tu zdanie celowe. Zob. D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, Bonn 1960 s. 174.

³⁵ Na przykład otchłań (w. 4.10) — góry (w. 8); nie cieszyć się (w. 2) — cieszyć się (w. 12); nie wielbić (w. 10) — wielbić (w. 13).

³⁶ Zob. Alonso-Schökel, *iw.* s. 146 n.

Wspólnym mianownikiem, do którego można sprowadzić wszystkie te przeciwstawienia, jest dominująca w psalmie opozycja Jahwe przeciw śmierci, Jego odwiecznego wroga reprezentowanego przez Szeol. Jak już powiedziano, słowo „Jahwe” występuje w każdym wersecie psalmu, z wyjątkiem centralnego w. 7, gdzie podmiotem jest psalmista wyznający swą winę. Śmierć nie jest tutaj nazwana swym własnym imieniem *Mot*, znanym także z mitologii kananejskiej, lecz najpierw określa się ją ogólnie jako „wróg” (w. 2), a następnie w obu częściach psalmu przedstawiona jest za pomocą pojęć obrazowych (w. 4 i 10). Szeol, studnia, grób, proch — to różne aspekty królestwa Śmierci, które jest przeznaczeniem każdego człowieka. Jedynie Jahwe może ocalić z tego królestwa. W Jego władzy jest bowiem ludzkie życie i śmierć. Zagniewanie Jego sprowadza śmierć, a łaskawość — życie (w. 6). Brak jeszcze w tekście hebrajskim rozwiniętej nauki o wiecznym życiu i śmierci³⁷, ale idee te są tu zawarte w zarodku i zostaną uwypuklone w dalszych relekturach psalmu. Myśl pierwotna autora różni się jednak od wyobrażeń semickich sąsiadów Izraela. Śmierć nie jest autonomicznym władcą swego państwa, nie jest równorzędnym partnerem Jahwe, jak *Mot* z ugaryckich mitów, toczący ze zmiennym szczęściem walkę przeciw Baalowi. W teologii Psalterza suwerennym Panem jest tylko Jahwe; Jego panowanie rozciąga się również na Szeol, a jeśli jego mieszkańcy nie wielbią już Boga, to tylko dlatego, że pozbawieni są wszelkich władz zmysłowych i umysłowych³⁸.

Na podstawie kryteriów wewnętrznych, słownictwa i treści, można datować Ps 30 na początkowy okres historii królestwa Izraela³⁹. Opinię tę potwierdza tradycja żydowska, która autorstwo pierwszej księgi Psalterza (Ps 3-41) przypisuje samemu Dawidowi⁴⁰.

Oczywiście, nie wszyscy egzegeci są zgodni w datowaniu psalmów. Wynika to stąd, że Psalterz podlegał ustawicznemu rozwojowi: psalmy indywidualne interpretowano później kolektywnie, modlitwy prywatne wchodziły do liturgii, pieśni śpiewane w czasach Dawida w lokalnych sanktuariach adaptowano po reformie Jozjasza do kultu świątyni jerozolimskiej⁴¹. Ponowne odczytanie starożytnych psalmów w świetle zmienionych warunków historycznych i politycznych (zwłaszcza niewola babi-

³⁷ Wbrew temu, co twierdzi Dahood.

³⁸ Por. kanty Ezechiasza, Iz 38, 18 n. Zob. Tromp, jw. s. 188 n.

³⁹ Tak sądzi dziś wielu poważnych komentatorów: „Ps 30 wird sehr alt sein” (Kraus, jw. s. 387).

⁴⁰ Ponieważ ten zbiór stał na czele Psalterza, powstało potem przekonanie, że Dawid jest autorem wszystkich psalmów. Zob. Lancellotti, jw. s. 17.

⁴¹ Zob. J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, Stuttgart 1975 s. 85-98.

łońska) określa się współcześnie mianem relektury czy reinterpretacji⁴². Nazwy te obejmują proces redakcyjnego opracowania utworu i dostosowania go do nowej sytuacji społeczności Izraela. Ostateczna redakcja Psalterza, dokonana w II w. przed Chrystusem, charakteryzuje się nastawieniem eschatologicznym i mesjanizmem. Dlatego rodzące się chrześcijaństwo tak chętnie przejęło psalmy jako modlitwy Kościoła, widząc w nich prorocstwo o czasach ostatecznych, zapoczątkowanych przyjściem Chrystusa.

Dalsza część artykułu ukaże, na ile to możliwe, kolejne fazy reinterpretacji Ps 30 oraz jego recepcję w chrześcijaństwie pierwszych wieków.

II. STAROTESTAMENTOWE RELEKTURY PS 30

Zrozumiałe są liczne podobieństwa frazeologiczne z innymi utworami Psalterza i z najstarszą poezją biblijną. Nie można na ich podstawie wnioskować o zależności literackiej. Raczej należy mówić o wspólnym dziedzictwie kulturalnym i religijnym. Ważnym, choć nie bezpośrednim świadectwem tego dziedzictwa są teksty kananejskie z Ugarit, dostarczające bogatego materiału porównawczego⁴³.

Tutaj ograniczymy się do zestawienia ważniejszych zbieżności z innymi pieśniami zawartymi w Biblii.

- Ps 30, 2 „nie dałeś wrogowi naśmiewać się ze mnie”, por. Ps 35, 19; 38, 17.
- w. 3 „uleczyłeś mnie”: Ps 41, 5; 6, 3; 103, 3.
- w. 4 „podniosłeś mą duszę z Szeolu”: Ps 16, 10; 49, 16; 56, 14; 86, 13.
- w. 5 „śpiewajcie Jahwe, Jego wierni”: Ps 31, 24; 97, 12.
- w. 6 „gniew [...] łaska”: Iz 54, 7 n; Hi 14, 13.
- w. 7 „nie zachwieję się”: Ps 16; 8; 10, 6.
- w. 8 „umocniłeś mnie nad góry”: Ps 18, 34.
„odwróciłeś oblicze”: Ps 10, 11; 27, 9.
- w. 9 „do Ciebie, Jahwe, wołałem”: Ps 3, 5; 18, 7; 22, 3 itd.
- w. 10 „czyż będzie Cię wielbił proch?": Ps 6, 6; 88, 11; Iz 38, 18.
- w. 11 „słuchaj [...] ulituj się!": Ps 27, 7; 33, 20.
- w. 12 „obróć żalobę moją w taniec”: Ps 126, 5; Iz 25, 8 n.; 61, 3.
- w. 13 „na wieki chcę Cię uwielbiać”: Ps 52, 11; 79, 13; 145, 2.

Wykorzystania psalmu przez późniejszych autorów można domyślać się dopiero tam, gdzie w dłuższym kontekście spotykamy kilka zwrotów

⁴² Zob. A. Gelin, *La question des „relectures” à l’interieur d’une tradition vivante*, Paris 1958 s. 303-315 (Sacra pagina 1); J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*, 2. Aufl. Stuttgart 1967 s. 11.

⁴³ Zob. Ras Shamra *Parallels I-III*, Rome 1972-1981.

literackich zbieżnych z Ps 30. Tak jest w przypadku kantyku Ezechiasza (Iz 38, 10-20). Pieśni tej brak w paralelnym opowiadaniu 2 Krl 20, a dodany nagłówek, wzorowany na tytułach psalmów, świadczy o jej używaniu w liturgii. Przyпуска się więc, że modlitwa pobożnego króla jest późniejszym dodatkiem redaktora Księgi Izajasza.

Gatunek literacki tej pieśni można określić jako psalm dziękczynny jednostki ⁴⁴, poprzedzony lamentacją (Iz 38, 10-15). Charakterystyczne jednak, że kanyk nie rozpoczyna się ani właściwym dla lamentacji wezwaniem Jahwe, ani typową w pieśniach dziękczynnych zachętą do uwielbienia Go ⁴⁵. Rozpoczyna się natomiast rzadko używanym zwrotem 'ani 'amarti, „ja mówiłem” ⁴⁶, zawartym w Ps 30, 7. Następujące po tym określenie *ḥapax legomenon* *bidmi*, tłumaczone zwykle „w połowie [dni moich]”, można zestawić z Ps 30, 10, gdzie przyjęliśmy tłumaczenie: „jaka korzyść z łez moich”. Wówczas sporny werset kantyku Ezechiasza (Iz 38, 10) brzmiałby w regularnym *metrum qināh*:

Ja mówiłem: We łzach dni moje opuszczam,
w bramach Szeolu pozostawię ⁴⁷ resztę lat moich.

Wyraźniejsze związki literackie z Ps 30 widać w drugiej części kantyku (w. 16-20). Tekst jest bardzo trudny do rekonstrukcji, ale poszczególne zwroty z Ps 30 dadzą się i tutaj odnaleźć: przede wszystkim czasownik *ḥājāh* i rzeczownik *ḥajjim* (w. 16.20) oraz *šāḥat* (w. 17). Najwięcej podobieństw zawierają w. 18-19:

Bo Szeol nie może Cię wielbić [*todekā*] ani Śmierć Cię wysławiać.
Ci, którzy zstępują do grobu [*jorde-bor*] nie wyczekują już Twej
wierności [*'amitt'ekā*].
Tylko żywy może Cię wielbić [*jodekā*] jak ja dzisiaj.
ojciec synom daje poznać Twa wierność.

Identyczna myśl i zbieżność frazeologii pozwalają przypuszczać, że autor kantyku Ezechiasza wzorował się m. in. na Ps 30. Ostatni werset kantyku mówi o wykonywaniu tego utworu na instrumentach strunowych ⁴⁸ „w domu Jahwe” (w. 20). Ps 30, noszący tytuł *mizmor*, tj. „pieśń przy akompaniamencie instrumentów strunowych”, był zapewne znany autorowi kantyku z liturgii świątynnej.

⁴⁴ A. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kap. 13-39*, Berlin 1979 s. 220, ATD 18.

⁴⁵ Zob. J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, Göttingen 1926 s. 53 n.

⁴⁶ Iz 49, 4; Ps 41, 5; 31, 23 = 116, 11 (*bḥpzi*); Rt 4, 4; 1 Krn 21, 17.

⁴⁷ Dosłownie „każę zostać”. Por. rekonstrukcję Dahooda w CBQ 22:1960 s. 401 n. i w „Biblica” 45:1964 s. 402 n.

⁴⁸ *n'ginôt* znane z tytułów psalmów (4.6.54 n. 61.67.76).

Również tzw. kantyk Jonasza (Jon 2, 3-10) wykazuje literacką zależność od licznych psalmów⁴⁹. I ten utwór jest psalmem dziękczynnym (*todāh* w. 10). Podobnie jak Ps 30, ułożony jest koncentrycznie, a centralny w. 5 stanowi wyznanie wzorowane na Ps 30, 6⁵⁰. Z innych podobieństw wymieńmy: Jon 2, 3 i Ps 30, 9 oraz Jon 2, 6 i Ps 30, 4.

Kantyk Jonasza, podobnie jak wcześniej pieśń Ezechiasza (Iz 38, 20), wymienia też „święty przybytek” (w. 5 i 8), gdzie składane są śluby i ofiary (w. 10), i w tym różni się od Ps 30, powstałego jeszcze przed zbudowaniem świątyni. Natomiast frazeologia kantyku pełna jest tych samych metafor śmierci, jakie spotkaliśmy w Ps 30: *jrd* — *'lh*, *s'ol šāḥat*, *harim*. Włączenie kantyku w opowiadanie o historii Jonasza jest świadectwem rozpoczynającego się wówczas procesu „historyzacji” Psalterza. Obrazy mitologiczne podziemnego oceanu, przepaści, wielkich wód, zostały wplecione w morską przygodę proroka i wykorzystane w opowiadaniu dydaktycznym⁵¹.

W literaturze deuterokanonicznej znajdujemy sformułowania zaczerpnięte z modlitw Psalterza, zwłaszcza w partiach poetyckich. Modlitwa Mardocheusza (Est 4, 17 n) w swym końcowym fragmencie nawiązuje do Ps 30, 12-13:

Nakłoń ucha na moją modlitwę,
okaż łaskę Twemu dziedzicznemu działowi,
obróć smutek nasz w radość,
abyśmy żyli i mogli śpiewać hymny Twemu imieniu, Panie,
aby nie zginęli ci, których usta Cię chwala⁵².

W kantyku Tobiasza mamy przykład judaistycznej *b^erakāh*, skierowanej nie bezpośrednio do Boga, lecz sformułowanej w 3 osobie (Tb 13, 2):

Błogosławiony niech będzie na wieki Bóg żywy i Jego królestwo!
(Ps 30, 13)

On bowiem karze i lituje się (Ps 30, 6),
On posyła do Otchłani w głębokości ziemi i On wyprowadza
z wielkiej zagłady (Ps 30, 4).

Z kolei kantyk trzech młodzieńców (Dn 3, 90) kończy się wezwaniem zaczerpniętym z hymnów dziękczynnych Psalterza:

Wszyscy bogobojni, błogosławcie Boga bogów,
śpiewajcie Mu i uwielbiajcie Go,
bo na wieki łaska Jego (Ps 305.13)

⁴⁹ Zob. S. Potocki, *Księga Jonasza*. W: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968 s. 297. PST XXI, 1.

⁵⁰ A zwłaszcza Ps 31, 23 (z dialektalną zmianą *grz* na *grš*).

⁵¹ Por. J. C. McGowan, *Giona*. W: *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973 s. 811.

⁵² Por. też Est 9, 22 z Ps 30, 12.

Wreszcie żałobna modlitwa wygnańców w Księdze Barucha zawiera sformułowanie przypominające Ps 30, 11: „Wysłuchaj, Panie, i zmiłuj się, bo zgrzeszyliśmy wobec Ciebie!” (Ba 3, 2).

Żadna z greckich ksiąg Starego Testamentu nie cytuje tekstu psalmu według Septuaginty. Dowodzi to, że grecka wersja Psalterza jeszcze wówczas nie istniała. Powstała ona przypuszczalnie dopiero w końcu II w. przed Chr., kiedy psalmy stanowiły już kolekcję podzieloną na pięć ksiąg.

Przyjrzyjmy się teraz temu najstarszemu przekładowi psalmu, gdyż dopiero w nim możemy znaleźć ewentualną „relekturę”, jakiej dotąd tylko domyślamy się. Tekst hebrajski, z którego dokonano przekładu, był już zaopatrzony w uwagę o liturgicznym przeznaczeniu utworu, *šir-ħanukkat habbajit*, włączoną pomiędzy starsze nagłówki, *mizmor l'dāwid*. Tytuł grecki brzmi więc: *Psalmos ödēs tou enkainismou tou oikou, tō David, Psalm pieśni odnowienia domu, Dawidowi*⁵³.

Psalterz Septuaginty jest przekładem wiernym, nawet miejscami niewolniczym; tak jest i w przypadku Ps 30. Tylko w kilku miejscach tekst spółgłoskowy był dla tłumacza nieczytelny. Oto tekst psalmu według wersji greckiej:

- 2 Będę Cię, Panie, wywyższał, bo mnie przyjąłeś
i nie rozradowałeś mych wrogów z mego powodu.
- 3 Panie, Boże mój, zawołałem do Ciebie a uleczyłeś mnie.
- 4 Panie, wyprowadziłeś z Hadesu mą duszę,
wybawiłeś mnie spośród schodzących do Czeluści.
- 5 Grajcie Panu, święci Jego i wyznawajcie pamięć świętości Jego.
- 6 Bowiem gniew w tchnieniu Jego, a życie w woli Jego.
Wieczorem będzie trwał płacz, a rankiem — radość.
- 7 Ja zaś rzekłem w dostatku moim: nie zachwieję się na wieki!
- 8 Panie, w Twym upodobaniu udzieliłeś mocy memu pięknu,
lecz odwróciłeś oblicze swe, a stałem się trwożny.
- 9 Do Ciebie, Panie, zawołałem i Boga mego błagałem:
- 10 Jaka korzyść z krwi mojej, z mego zejścia do skażenia?
Czyż proch wyznawać Cię będzie, albo zwiastować Twą prawdę?
- 11 Usłyszał Pan i zmiłował się nade mną,
Pan stał się mym wspomóżycielem.
- 12 Zamieniłeś płacz mój w taniec⁵⁴,
zdarłeś wór mój, a przepasałeś mnie radością,
- 13 aby grała Ci chwała⁵⁵ moja i bym się nie smucił.
Panie, Boże mój, na wieki Cię będę wyznawał!

⁵³ Większość rkp LXX dodaje jeszcze *eis to telos*, „na koniec”, odpowiednik hebr. rubryki *l'mnšh*, której brak w TM.

⁵⁴ Zamiast *choron* niektóre rkp mają *charan*, „radość”.

⁵⁵ Zamiast *doxa* niektóre rkp mają *dexia*, „prawica”.

W przekładzie nie są już tak widoczne jaskrawe antytezy tekstu hebrajskiego, ale jego myśl główna pozostała zasadniczo ta sama. Negatywny bohater psalmu — „wróg”, jakim jest śmierć, został odpersonifikowany; w. 2 mówi o historycznych wrogach, rozumiejąc przez to bądź prześladowców Dawida, bądź też — w interpretacji kolektywnej — nieprzyjaciół Izraela. W miejsce osobowego Szeolu wchodzi Hades, przedstawiany w myśli greckiej jako miejsce pobytu zmarłych.

Przekład w. 6 jest niejasny; przypuszczalnie tłumacz zamiast *rega'* czytał w tekście hebrajskim *rôgez*, „poruszenie”, „rozniewanie”⁵⁶. Również tłumaczenie w. 8 a odbiega od tekstu masoreckiego, świadcząc o lekcji *hadāri*, „moja chluba”, „splendor” zamiast *har'eri*, „moja góra”.

Niezrozumiałe już starohebrajskie *dāmmi*, „mój płacz” (w. 10), tłumacz grecki odczytał jako *dāmi*, „krew moja”, podobnie jak później masoreci. Wieloznaczne zaś słowo *'emet*, „wierność”, „niezawodność”, oddał tu — jak w całym Psalterzu — bardziej abstrakcyjnym pojęciem „prawda”. Imperatywy wiersza 11 wzięto w przekładzie za formę dokonaną w 3 os. l. poj. („usłyszał”, „zmiłował się”, „stał się”), natomiast w wersecie 12 pozostawiono 2 os. l. poj. Wreszcie *kābēd*, „wnętrze”, „serce”, dosłownie „wątroba”, odczytywano później (jak świadczy tekst masorecki) jako *kābod*, „chwała”.

Na podstawie wersji Septuaginty niewiele można powiedzieć o interpretacji Ps 30 u schyłku epoki starotestamentowej. Zasadniczo wykładnia jego pozostała zgodna z myślą autora pierwotnego. W świątyni jerozolimskiej śpiewano go zapewne jako dziękczynienie za ocalenie nie tylko jednostkowe, ale i narodowe⁵⁷. Był on również pieśnią wdzięczności za pomyślne plony. Stara tradycja talmudyczna mówi, że lewici śpiewali Ps 30 podczas składania pierwocin w święto Pięćdziesiątnicy (mBik 3, 4). Notatka Miszny precyzuje, że chodzi o panowanie króla Agryppy, a więc o czasy apostołskie.

O roli Ps 30 w liturgii żydowskiej można się również dowiedzieć z informacji zawartej w jego hebrajskim i greckim tytule *Pieśń na odnowienie świątyni*. Nazwa *bajit*, „dom”, poprzedzona rodzajnikiem odnosi się z całą pewnością nie do pałacu Dawida, jak tłumaczyli niektórzy komentatorzy, lecz do świątyni jerozolimskiej. Tytuł psalmu sugerowałby, że budowniczym świątyni był król Dawid, a nie Salomon. Zawile wyjaśnienie tej trudności podaje *Mechilta* rabiego Izmaela, najstarszy komentarz rabinacki do Księgi Wyjścia: autorem Ps 30 jest Salomon, ale przypisano go Dawidowi, gdyż to on powziął decyzję budowy świątyni w Jeruzalem⁵⁸.

⁵⁶ Syr. ma podobne tłum.: *k't'*, tj. „napomnienie”, „kara”.

⁵⁷ Wówczas „ja” oznaczało cały naród, reprezentowany w liturgii przez króla.

⁵⁸ Mekk Ex 15, 1; por. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*, Roma 1955.

Rzeczownik *hanukkāh* (od rdzenia *hnk*, „dedykować”, „poświęcić”) oznacza w Lb 7 (w. 10 n. 84.88) poświęcenie Ołtarza w przybytku Mojżeszowym, i związane z tym uroczystości. Stąd ta nazwa przeszła aż do dzisiaj na określenie święta obchodzonego w Izraelu. Chanukka, tj. uroczystość dedykacji świątyni, upamiętnia zwycięstwo Judy Machabeusza nad Seleucydami i oczyszczenie sprofanowanej świątyni⁵⁹. Miało to miejsce 25 Kislew roku 148 ery Seleucydów, czyli w grudniu 164 przed Chr.⁶⁰

Aramejski odpowiednik nazwy święta (*hanukkat bet- 'elāhā'*) spotykamy w Ezd 6, 16 n., gdzie mowa o poświęceniu nowej świątyni, odbudowanej po niewoli babilońskiej. Podobnie Ne 12, 27-43 opowiada o poświęceniu odbudowanych murów Jeruzalem, podając krótki opis towarzyszących ceremonii: oczyszczenie wspólnoty kultowej, murów i bram, następnie procesja wzdłuż murów, wreszcie ofiary i uczta w świątyni. Ryt poświęcenia świątyni, przedstawiony w Księgach Machabejskich, miał więc swoje historyczne precedensy związane ze świętem Namiotów⁶¹.

W tym kontekście liturgicznym⁶² nowego znaczenia nabierają sformułowania zawarte w Ps 30. Bezimienni „wrogowie” (w. 2) to znienawidzony król Antioch IV i jego wodzowie, którzy dopuścili się profanacji świątyni (1 Mch 1, 20-64). „Piękno” (*kallos*), któremu niegdyś Pan „udzielił mocy” (w. 8), to właśnie wspaniała świątynia jerozolimska, będąca dumą narodu⁶³. „Krew” i „skażenie” (*diaphthora*, w. 10) przypominały Izraelitom zbrodnie dokonane przez wrogów. „Płacz” i „wór pokutny” (*sakkos*, w. 12) to wspomnienie Matatiasza i jego synów, którzy „rozdarli swe szaty, a przyodziali się we wory [*periebalonto sakkous*] i płakali” (1 Mch 2, 14). Opis tych wydarzeń w Księgach Machabejskich, zwłaszcza we fragmentach poetyckich (1 Mch 1, 36-40; 2, 12) żywo przypomina sformułowania Ps 30.

Ostatnie wersety psalmu (11-13) stanowiły natomiast aktualizację radosnych obchodów związanych z oczyszczeniem świątyni i odnowieniem kultu po trzyletniej przerwie (1 Mch 4, 52-59).

⁵⁹ Zob. 1 Mch 4, 36-39 i 2 Mch 10, 1-8.

⁶⁰ Data potwierdzona przez Megillat Ta'anit 23. Bliżej o święcie Chanukka zob. EK t. 3 kol. 64; TWAT 3, 22.

⁶¹ To powiązanie wyjaśnia czas trwania święta (8 dni) i przejęcie pewnych rytów: niesiono laski owinięte bluszczem, zielone gałęzie i palmy, śpiewano hymny (zwłaszcza Hallel, Ps 113-118) i składano specjalne ofiary.

⁶² Uwaga liturgiczna zawarta w tytule psalmu znajduje potwierdzenie jedynie w Talmudzie, w pozakanonicznym traktacie *Soferim*, 18, 2. Zob. E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*. Vol. 1, Edinburgh 1973 s. 163.

⁶³ Por. poprzedni Ps. 29, 2; *b'hadrat-qodeš* = *en aulē hagia autou*.

Targum do Psalmów, chociaż jego redakcja pisemna jest późna⁶⁴, może być świadectwem, jak wyjaśniano psalmy na początku ery chrześcijańskiej. Niestety, wersja targumiczna Ps 30 nie zawiera wielu uzupełnień tekstualnych, które ilustrowałyby jego interpretację synagogalną. Oto najważniejsze dodatki targumu:

Tytuł świadczy jeszcze wyraźniej o wykorzystaniu psalmu w liturgii święta Chanukka (*Pieśń na poświęcenie domu świątyni*). Wers 3 zamiast o „wołaniu do Jahwe” mówi o „modlitwie przed Nim” (*šaliti qo-dāmāk*), zgodnie z tendencją targumu do unikania antropomorfizmów. Trudny w. 6 a przetłumaczono: „bowiem chwilowy jest gniew Jego; życie wieczne w dobrej woli Jego”. Wiersz 8: „w dobroci Twojej utwierdziłeś góry potężne, cofnąłś Szekinę Twoją i zostałem zatrwożony”. Wreszcie *kābod* w w. 13 tłumaczy się alegorycznie: „aby wielbili szlachetni świata⁶⁵ i nie milczeli”.

Nie wnosi więc targum nowych treści w interpretację psalmu. Podkreśla tylko lęk przed antropomorfizowaniem Boga i tendencje eschatologizujące, charakterystyczne dla późnego judaizmu.

Radykalna zmiana następuje z chwilą przejścia Psalterza przez Kościół.

III. EGZEGEZA PATRYSTYCZNA I LITURGIA KOŚCIOŁA

„Odmawiając psalmy w imieniu Kościoła należy wnikać w pełniejszy ich sens, a zwłaszcza w sens mesjański. Z tego przecież względu Kościół przyjął psalterz. To znaczenie mesjańskie ujawniło się w pełni w Nowym Testamencie, a sam Chrystus Pan jasno je wyraził mówiąc do Apostołów: Wszystko musi się wypełnić, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44) [...]. Tak samo postępowali Ojcowie Kościoła. Rozumieli oni i tłumaczyli psalterz jako proroctwo o Chrystusie i Kościele, a dla tych samych powodów wprowadzono psalmy do liturgii”⁶⁶.

Tradycja Kościoła, darząc tak wielkim szacunkiem Księgę Psalmów, idzie za przykładem autorów Nowego Testamentu, którzy często wyjaśniali psalmy chrystologiczne, bądź też opierając się na nich interpretowali misterium Chrystusa. Integralna egzegeza psalmów nie poprzestaje

⁶⁴ Zob. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique 1*, Rome 1966, s. 132-136.

⁶⁵ *qjqrj'lm'* można też tłumaczyć: „uwielbieni w wieczności” (eschat.)

⁶⁶ *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin* n. 109.

więc na ustaleniu ich sensu literalnego, lecz poszukuje ich głębszej treści w świetle ewangelii Chrystusa, który przyszedł „wypełnić Prawo” (Mt 5, 17).

Wprawdzie Ps 30 nigdzie w Nowym Testamencie nie jest wyraźnie cytowany, jak psalmy mówiące o Mesjaszu. Jednak rozważanie Pisma w świetle paschalnego orędzia ewangelii doprowadziło Kościół do przekonania, że i ten psalm ilustruje tajemnice męki i zmartwychwstania Pańskiego. Dawna pieśń dziękczynna, jednostki czy Izraela, stała się w ustach Chrystusa uwielbieniem Ojca za uwolnienie od śmierci i wyniesienie do chwały.

Warto zestawzić pokrótce te słowa psalmu, które czytelnikom znającym ewangelię mogły nasuwać przeświadczenie, że mają przed sobą prorocstwo mesjańskie:

- w. 3 „Boże mój, wołałem do Ciebie” (*kradzō*): Mt 27, 46.50.
- w. 4 „wywiodłeś z Otchłani mą duszę” (*hadēs*): Dz 2, 27.31.
„wybawiłeś mnie [...]” (*sōdzō*): Mt 27, 40.49.
- w. 5 „śpiewajcie Panu, święci Jego” (*hosios*): Dz 2, 27.
- w. 6 „wieczorem płacz [...]” (*hespera*): Mt 27, 57; Łk 24, 29.
„rankiem wesele” (*prōi*): Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1.
- w. 8 „stałem się trwożny” (*tarassō*): J 12, 27; 13, 21.
- w. 9 „do Ciebie wołałem [...] błagałem” (*kradzō, deomai*): Hbr 5, 7.
- w. 10 „zstąpienie do skażenia” (*diathora*): Dz 2, 27.
- w. 12 „obróciłeś płacz mój w radość”: J 16, 20.
- w. 13 „niech śpiewa Ci chwała moja” (*doxa*): J 17, 5.22.24.

Kościół widzi więc w Ps 30, podobnie jak w całym Psalterzu, zapowiedź misterium paschalnego. Pieśń wdzięczności człowieka ocalonego od śmierci otrzymała najdoskonalsze wypełnienie w osobie Chrystusa, który po to stał się człowiekiem i przyjął śmiertelne ciało, aby dać nam wieczne zbawienie. Wyrazem tego przekonania Kościoła są słowa Kasjodora, które w odnowionym brewiarzu umieszczone są w nagłówku naszego psalmu, jako streszczenie tradycji patrystycznej: „Chrystus po swym chwalebnym zmartwychwstaniu składa Ojcu dzięki”⁶⁷.

W literaturze chrześcijańskiej najstarszym świadectwem wykorzystania tego psalmu jest cytat zawarty w 29 Odzie Salomona. Ody są utworami pochodzącymi z II w. z kręgów kultury chrześcijańsko-gnostyckich⁶⁸. Autor interesującej nas pieśni wysławia Boga za to, że „dał mi powstać z głębin Szeolu i z paszczy śmierci mnie wyrwał” (w. 4). Zdanie to jest

⁶⁷ Expositio in Ps 29, 1 — CCl 97:1958 s. 255.

⁶⁸ Zob. np. *Bibel-Lexikon* (hrsg. H. Haag), Leipzig 1969 s. 1510.

zapóżyčeniem z Ps 30, 4. Nie odnosi się ono jednak do zmartwychwstania Chrystusa⁶⁹, lecz do wybawienia gnostyka.

Późniejsze pismo gnostyckie, tzw. Pistis-Sofia⁷⁰, przytacza obszerniejsze fragmenty Ps 30. Treścią tego utworu są pouczenia Chrystusa, nazywanego tu Pierwszą Tajemnicą. Przekazuje On swym uczniom hymny pochodzące z tajemnego objawienia (Pistis-Sofia), a oni interperują je w świetle prorocstw Starego Testamentu. W interesującym nas fragmencie interpretację hymnów podają ewangeliczne siostry — Maria i Marta. Autor polemizuje z nauką Kościoła, reprezentowanego przez Piotra: „Boję się Piotra, który mi grozi i nienawidzi naszej drogi” — mówi Maria do Chrystusa. A następnie, zachęcona do wyjaśnienia słów hymnu, odpowiada cytatem Ps 30, 2-4: „Panie co do tłumaczenia słów, jakie wyrzekła Pistis-Sofia, twa świetlista moc prorokowała niegdyś przez Dawida: Będę wywyższał Cię, Panie”. Z kolei Marta tłumaczy dalszą część objawienia, przytaczając końcowe wersety tegoż psalmu (11 b.12): „Panie, twa moc prorokowała niegdyś przez Dawida w tych słowach: Pan stał się moim obrońcą, obrócił płacz mój w radość dla mnie, zdjął ze mnie wór a przepasał mnie weselem” (Pistis-Sofia II, 72.73).

Podobnie jak w odach Salomona, tak i tutaj cytowane wersety psalmu nie są pojmowane chrystologicznie, lecz w sensie wyzwolenia duszy z ciemności niewiedzy przez światło gnozy.

Z III w. pochodzą najstarsze cytaty z Ps 30 zawarte w pismach Ojców Kościoła. Trudno datować dokładnie świadectwo pseudo-Ireneusza, w którym przytacza on w. 6 psalmu⁷¹. Orygenes w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza (ad 21, 12 n.) przyswaja do współczesnej sobie społeczności Kościoła słowa tegoż psalmu: „Zaiste, Chrystus widząc grzechy popełniane w owej żywej świątyni, którą sam zbudował, może słusznie zawołać słowami psalmu: «I cóż za pożytek ze krwi mojej, skoro zstępuje w zepsucie?»” (Ps 30, 10)⁷².

W tym samym czasie św. Cyprian pośród licznych „świadectw przeciwko Żydom” przytacza wersety 4 i 10 naszego psalmu, traktując je już wyraźnie jako prorocstwa o męce Pańskiej⁷³. Podobnie postąpił później Komodjan, dwukrotnie cytujący Ps 30, 4 w swej *Pieśni o dwóch ludach*⁷⁴.

⁶⁹ Będzie o Nim mowa nieco dalej (w. 6): „Wtedy uwierzyłem w Chrystusa Pańskiego, i ujrzałem, że On jest Panem”. Por. przekład polski T. Trzeciak, *Literatura i religia u Żydów za czasów Chrystusa Pana*. Cz. 1, Lwów 1911 s. 194.

⁷⁰ Zob. *Pistis-Sofia* (Nag Hammadi Studies IX), Leiden 1978. Wyd. tekstu C. Schmidt. Tłum. ang. W. MacDermot.

⁷¹ *Fragmenta varia*. W: *Texte und Untersuchungen* 36, 3 (1913) s. 184.

⁷² Tłumaczenie: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, T. 1, Warszawa 1975 s. 386.

⁷³ *Testimonia ad Quirinum*: 2, 24; 3, 114 (CCL 3, 62, 176).

⁷⁴ *Carmen de duobus populis*, 89.90 (CCL 128, 444, 447).

Z początków IV w. pochodzi pierwszy zachowany komentarz do Psalmów, pióra bpa Euzebiusza z Cezarei. Uczeń Orygenesisa i zwolennik jego egzegezy alegorycznej nie zaniedbuje sensu literalnego. Przykładem połączenia tych dwu wykładni jest komentarz do Ps 30. „Odnowiony dom”, o którym mówi tytuł pieśni, to dusza Dawida, który w proroczym widzeniu dziękuje Chrystusowi za przyszłe wybawienie od kary za przelanie krwi ⁷⁵.

Pod wpływem Orygenesisa pozostaje także św. Hieronim, łącznik pomiędzy tradycją Wschodu i Zachodu. Jego wielki komentarz do Psalmów niestety zaginął, zachowały się natomiast *Commentarioli*, krótkie wyjaśnienia do poszczególnych psalmów. Tłumacząc tytuł Ps 30 *dedicato domus David*, mówi Hieronim: „oznacza to zmartwychwstanie Zbawiciela, w którym wszystkie ciała poświęcone [dedicata] są życiu” ⁷⁶. Słowa werse-
tu 6: „wieczorem płacz, rankiem wesele” proponuje odnieść do Jego męki i zmartwychwstania oraz do „dopełnienia czasów”, czyli eschatologicznego tryumfu Kościoła ⁷⁷.

Na podstawie egzegetycznego dzieła Hieronima najdoskonalej rozwinął chrystologię Psalterza św. Augustyn, zwłaszcza w sławnych homiliach na psalmy. Podobnie jak Hieronim w tytule widzi klucz do interpretacji Ps 30. Łaciński zwrot *in finem*, odpowiednik greckiego *eis telos*, którego brak w tytule hebrajskim, nasuwa mu myśl o eschatologicznym tłumaczeniu psalmu; odnosi go więc nie tylko do Chrystusa i misterium paschalnego, lecz także do Kościoła czasów ostatecznych. Parafraza łacińskiego tytułu psalmu zawiera zarazem streszczenie myśli przewodniej tego proroctwa Dawida ⁷⁸.

Wyjaśniając następnie słowa *dedicatio domus*, łączy je z nauką o Kościele jako mistycznym Ciele Chrystusa: „Zanim nadejdzie dzień poświęcenia domu, zobaczymy, że już jest poświęcona nasza Głowa, już dokonało się poświęcenie domu w Głowie, jakby poświęcenie fundamentu” ⁷⁹.

„Odnowioną świątynią”, w miejsce zburzonej świątyni jerozolimskiej, jest więc uwielbione Ciało Chrystusa, zgodnie z Jego zapowiedzią (J 2, 13-22). Ale jest nią zarazem Kościół czasów ostatecznych, „Nowe Jeruzalem [...], przybytek Boga z ludźmi” (Ap 21, 2.3).

W tym samym duchu wyjaśnia Augustyn cały psalm. Warto tutaj przytoczyć fragmenty jego komentarza do słów: *ad vesperum demorabi-*

⁷⁵ Comm. in Ps 29 (PG 23 s. 257-264). .

⁷⁶ Comm. in Ps 29 (CCL 72, 203).

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ „In finem psalmus laetitiae resurrectionis atque in immortalem statum mutationis atque innovationis corporis, non tantum Domini, sed etiam totius ecclesiae” (CCL 38, 171).

⁷⁹ Enarr. in Ps 29, II, 9 (CCL 38, 180).

tur fletus et ad matutinum laetitia (w. 6 b). Przyjmując za Hieronimem tradycję żydowską, według której Adam zgrzeszył i ukrył się przed Bogiem w porze wieczornej, tak wyjaśnia biskup Hippony przytoczony werset: „Wieczór jest, gdy słońce zajdzie. Zaszło słońce człowiekowi, tj. światło sprawiedliwości, obecność Boga [...]. Długo trwałeś w płaczu, rodzaju ludzki! Narodziłeś się bowiem z Adama, i tak się stało: i my z Adama jesteśmy [...]. W Panu naszym wieczór był, gdy został pogrzebany, a poranek — gdy zmartwychwstał trzeciego dnia. Dlaczego trzeciego dnia? Jeden dzień jest przed Prawem, drugi — pod Prawem, trzeci — pod Łaską”⁸⁰.

Chrystus, nowy, Adam odnowił sprofanowaną przez pierwszego człowieka świątynię ciała ludzkiego i przywrócił radość zbawienia wszystkim śmiertelnym. Płacz Wielkiego Piątku zmienił w wielkanocne wesele.

Augustyn w innym miejscu wykorzystując dwuznaczność wyrażenia *conscidisti saccum meum* (w. 12 b): „Na krzyżu dokonana się przedziwna zamiana: tam została rozdarta sakiewka [sacculus] naszego okupu. Gdy włócznia żołnierza otworzyła bok Chrystusa, okup świata wypłynął zeń”⁸¹.

Pś 30 jest więc w myśli patrystycznej nie tylko modlitwą Chrystusa do Ojca; wyraża on także radość i wdzięczność Kościoła za zbawcze dzieło Chrystusa. Łacińskie tytuły psalmów, zachowane w starych psalterzach⁸², świadczą o tym przekonaniu. Jeden z nich głosi, że Pś 30 przemawia *Ecclesia ex persona humani generis ad Christum, qui peccata omnium in carnis susceptione et passione delevit*⁸³.

Jeśli trzymać się nadal hebrajskiego tytułu naszego psalmu, to można powiedzieć, że jest on pieśnią nowej świątyni, zbudowanej na fundamencie Chrystusa⁸⁴. Toteż liturgia Kościoła chętnie posługuje się tą pieśnią jak własną modlitwą. Używa jej najpierw w czasie Wielkiego Postu, aby słowami psalmisty rozważać misterium zbawienia wyczekiwanego od Pana⁸⁵. Również okres paschalny przypomina o zwycięstwie Chrystusa nad „wrogiem” (w. 2) i o naszym przeznaczeniu do życia ze Zmartwychwstałym. Pascha Chrystusa przemieniła płacz ludzkości w radość wiecz-

⁸⁰ Tamże s. 184.

⁸¹ Serm. 329 (PL 38 s. 1454D); por. Serm. 336 (PL 38 s. 1473D).

⁸² P. Salmon (*Les „tituli psalmodum” des manuscrits latins. Vaticano 1959*) zebrał sześć serii tch tytułów; najstarsza z nich datuje się na koniec III w.

⁸³ Tamże s. 102.

⁸⁴ Zob. S. Rinaudi, *I Salmi, preghiera di Cristo e della Chiesa*, Ed. 5, Torino 1973 s. 198.

⁸⁵ Werset 11 psalmu stanowi introit mszy św. odprawianej we czwartek po Pięciu, natomiast w poniedziałek IV tygodnia Wielkiego Postu, Pś 30 jest śpiewem międzylekcyjnym.

nego życia (w. 12)⁸⁶. Umierając wraz ze swym Panem, chrześcijanin wyrzeka się własnej pychy (w. 7), a współmartwychwstając z Nim odzyskuje ufność w Boga i Jego pomoc (w. 9-11)⁸⁷.

Ps 30 ma wreszcie dla Kościoła wydźwięk eschatologiczny. Wraz z autorem psalmu chrześcijanie wyznają: *ira in indignatione eius et vita in voluntate eius* (w. 6 a). Płacz doczesnych utrapień wkrótce zakończy się, jak dzień o zachodzie słońca (w. 6 b). Wówczas zaświta dla wierzących poranek dnia nowego, który już nie przeminie; Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie, ani żaloby ni krzyku ni trudu” (Ap 21, 4).

Ten dzień ostateczny, będący dla Kościoła przedmiotem nadziei, jest już rzeczywistością dla Matki Chrystusa. Ona została zachowana od wszelkiej zmyy grzechu od momentu poczęcia. Toteż liturgia odnosi do Niej słowa psalmu: „Wysławiam Cię, Panie, bo mnie wybawiłeś i nie dozwoliłeś mym wrogom naśmiewać się ze mnie” (w. 2)⁸⁸.

Kościół łączy swój głos z pieśnią dziękczynną Maryi, oczekując na udział w jej tryumfie. Matka Kościoła, świątynia Trójcy, przypomina swym dzieciom, że i one mają stać się „odnowioną świątynią”.

„DAS LIED VOM ERNEUERTEN TEMPEL” — PSALM 30

Zusammenfassung

Das Thema der Arbeit ist die integrale Exegese eines der Werke des Psalters. Der Autor gibt zuerst eine wörtliche Auslegung dieses alten Dankliedes und erklärt die schwierigeren Stellen mit Hilfe der Parallelen in der Sprache der religiösen Texte aus Ugarit. Der zweite Teil des Artikels stellt die aufeinanderfolgenden Reinterpretationen von Psalm 30 und seinen Einfluss auf die spätere Dichtung des Alten Testaments vor, um zum Schluss zur christologischen Interpretation dieses Werks in der Literatur der frühen Christenheit überzugehen.

Übersetzung: Herbert Ulrich

⁸⁶ „[Christus] ipsum planctum Ecclesiae resurgendo in gaudia aeterna vertat” (seria V „tytułów”, pochodząca od Orygenesy): Salmon, jw. s. 140.

⁸⁷ Jako psalm responsoryjny śpiewa się Ps 30 w III niedzielę paschalną (rok C).

⁸⁸ Responsorium I Nieszporów uroczystości Niepok. Poczęcia.