

Józef Wiesław Rosłon

"Beiträge zur Psalmenforschung.
Psalm 2 und 22", oprac. i wyd. Josef
Schreiner, Würzburg 1988 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 60/2, 182-186

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

jan w kierunku urobienia mentalności potrzebnej dla ochrony środowiska naturalnego. Kończy podsumowaniem, że los ziemi i ludzkości są ze sobą nierozzerwalnie związane. Stworzeniem nie można kupczyć, nadużywać go samowolnie, ale się nim cieszyć i mądrze korzystać z niego jako z daru Bożego. Sama mądrość jest też darem Boga, oby więc Bóg jej udzielił we właściwym czasie i w dostatecznej mierze.

Książka pożyteczna jako materiał do homilii czy rozważań biblijnych z nawiązaniem do aktualnych potrzeb i problemów.

o. Józef Wiesław Rosłon OFMConv., Warszawa

Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22, opracował i wydał Josef Schreiner, Würzburg 1988, Echter Verlag, s. 384 (*Forschung zur Bibel*, t. 60).

W biblijnych badaniach ostatniego dziesięciolecia nasila się tendencja, by egzegeta zwracał większą uwagę nie na dzieje powstawania tekstu, jak to się dokonuje od połowy zeszłego wieku, ale na jego ostateczną postać w całości utworu, księgi czy nawet Starego Testamentu. Czy z kolei nie trzeba brać pod uwagę oprócz Nowego Testamentu wczesnożydowskich pism oraz literatury wczesnochrześcijańskiej, jako klucza hermeneutycznego do Starego Testamentu? Te problemy zajmowały niemieckojęzycznych starotestamentowców katolickich na zjeździe w Salzburgu w 1985 r. i jako temat następnego spotkania 25—29.8.1987: ukazanie całościowego znaczenia biblijno-teologicznego księgi biblijnej na przykładzie Księgi Psalmów. Wybrano tę księgę, bo w niej poszczególne psalmy jako odrębne całości tworzą całość nadrzędną — księgę mającą własne miejsce w Biblii. Odgrywają dużą rolę w Starym i Nowym Testamencie. Ps 2 i Ps 22 wybrano jako „teksty robocze” ze względu na ich szczególny charakter i położenie w psalterzu. Referat końcowy miał pokazać, jak rozumiano psalmy i cały psalterz w czasie ustalania kanonu ksiąg w żydostwie palestyńskim i hellenistycznym.

Książka, wydana przez J. Schreinerę z jego przedmową wprowadzającą i wyjaśniającą, w serii *Forschung zur Bibel*, jest właśnie zbiorem referatów ze zjazdu egzegetów Starego Testamentu w Salzburgu w 1987 r. Jest ich w sumie dziewięć.

Oswald Loretz (Monaster), *Kolometryczna analiza Ps 2* — w oparciu o tekst spółgłoskowy hebrajski ustalił odcinki (kola, stychy) o wyliczonej, mniej więcej równej długości, wiele obiecując sobie po stronie poetyckiej utworu, bo dotyczy ona istotnej strony tekstu. Nie może podać zadowalającej kolometrii dla ww. 10—12. W odpowiedzi na cztery postawione sobie, a związane wzajemnie pytania, otrzymał w wyniku badania kolometrii następujące dane: elementy przedwygnaniowe i powygnaniowe zostały połączone w jedną całość po niewoli, osadzenie w życiu jest różne (dla ww. 6—8 w kulcie przed niewolą), była *relecture* w historii tekstu. Pierwotny tekst to ww. 1—5 i 10—12a o przeciwieństwie między Żydami i poganami. Rozszerzony przez cytat w w. 6—8 połączony głosami w w. 2.6 i 9. Otwarty pozostaje problem kolometrii w ww. 10—12a, gdzie LXX suponuje 6 kola i sprawa powiązania 1 i 2 z w. 12b.

Friedrich Dietrich (Osnabrück), *Psalm 2: Rozważania o końcowej postaci psalmu* — nie wdając się w zagadnienia historii powstawania, źródeł, osadzenia w życiu itp., odnośnie czego odsyła do Ericha Zengera *Wozu tosen die Völker...? (Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalmes, w: FS Heinrich Gross zum 70. Geburtstag — Freude an der Weisung des Herrn, Stuttgart 1986, 495—511)*, przeprowadza egzegezę przekazanego tekstu spółgłoskowego na płaszczyźnie synchronicznej w sześciu krokach, a więc trzeba odgraniczyć Ps 2 od poprzedniego i następnego, uznać TM i z wokalizacją, daje analizę słowną, opis form i ich rozpoznanie stosownie do struktury tekstu, wskazuje na bogate ukształtowanie retoryczne. Okre-

śła całość jako kompozycję w stylu opowiadania o przyszłych wydarzeniach z tendencją parenetyczną i pouczającą dla gminy psalmisty. LXX zmienia charakter utworu (mowa Jahwe-króla). Czas powstania proponowany to r. 300—200 przed Chr. w diasporze w Egipcie. Napisany dla małej gminy, potem przejęty na początek zbioru kończącego się na Ps 110, jako klucz dla zrozumienia zbioru. Opis służy parenezie, psalmista oczekuje nawrócenia pogan i powszechnego pokoju pod panowaniem Jahwe.

Alfons Deissler (Freiburg i. Br.), *Miejsce Ps 2 w psalterzu. Następstwa dla egzegezy*. — Powraca tu napomknięty przez poprzedniego autora problem łączności względnie rozdzielenia dwóch pierwszych psalmów. Omawiany jest tym razem szeroko na tle powstawania psalterza, a zwłaszcza zbioru psalmów zatytułowanych *ledawid*. Wiązało się to z renesansem postaci Dawida w czasach po niewoli i jej wyidealizowaniem przez Kronikarza. Zaznaczono w ten sposób przynależność do cyklu Dawida i łączność z nim. Modlący się i śpiewający psalmy aktualizowali „Dawida” zarówno historycznego, jak i przyszłego (mesjańskiego). Co do struktury psalmu zgadza się z wynikami, do jakich doszli N. H. Ridderbos i Pierre Auffret. Pierwszy wskazał na cztery części w układzie chiastycznym, drugi — na strukturę „krzyżową” w całości i w częściach. Analiza słownictwa i treści wskazuje na czasy po niewoli i wpływy deuteronomiczne. W tradycji żydowskiej i starochrześcijańskiej uważany był za dalszy ciąg Ps 1 i dużo danych za tym przemawia. Autor uzasadnia umieszczenie go po Ps 1 tym, że oba tworzą jakby dyptych: Ps 1 ukazuje Torę Jahwe jako drogę życia, dającą siłę i radość, natomiast Ps 2 jest przestrożą dla negujących Prawo Boże przekazane za pośrednictwem króla mesjańskiego na Syjonie. Oba psalmy łącznie więc dają pełny obraz.

Paul Maiberger (Pasawa), *Rozumienie Ps 2 w Septuagincie, w Targumie, w Qumran, we wczesnym judaizmie i w Nowym Testamencie*. — Szerzej niż poprzednik przedstawia tradycję o jedności obu pierwszych psalmów, a przynajmniej ich zależności literackiej i treściowej. LXX i Targum niezależnie od siebie wyjaśniają Ps 2 w duchu pobożności prawnej i sapienckalnej (np. *naszequ-bar* „przyjmijcie pouczenie”, „Słowo Boże” — *memra* — śmieje się ze zbuntowanych). W Qumran prawdopodobnie pierwotnie w Ps 1 widziano zachowujących Prawo i bezbożnych we własnym narodzie, a w Ps 2 rozdzwięk Izraela z innymi narodami. Przy późniejszej interpretacji eschatologicznej w obu psalmach stronę Jahwe przypisano ludziom wspólnoty z Qumran, a przeciwnicy to wszyscy inni. Jednoznaczny wykład mesjański Ps 2 w Qumran dotąd jest nie znany. W judaizmie do I w. przed chrześcijaństwem była znana interpretacja mesjańska Ps 2 w latach 60—30 przed Chr. Psalmy Salomona (np. Ps 17,21) czy Midrasz Tehillim podający wiele przykładów świadczą o tym odnośnie do kręgu faryzejskiego palestyńskiego. Oprócz odniesienia do Mesjasza, nawet z tytułem „syn Boży”, istniało odniesienie do Izraela jako szczególnie wybranego i reprezentującego Boga. Król był identyczny z narodem i na nim mścili się wrogowie Boga. Tu należą próby wyjaśnienia wyrazu *bar* jako „syn”, „zboże”, „pszenica” (całowanie nowego ziarna pszenicznego jako symbolu Izraela). Spotyka się nawet odniesienie do zmartwychwstania w oparciu o Ps 2,9 — „naczynia garniarza”, a więc jeszcze nie wypalone, które po zniszczeniu może on na nowo uformować (MidrTeh 2,11; por. Dz 13,33). W Nowym Testamencie Ps 2, cytowany 12 razy, miał doniosłe oddziaływanie w chrześcijaństwie jako jedno ze źródła tytułu „Mesjasz” i „Syn Boży”. W Dz 4,25—28 zaktualizowany został Ps 2 co do gminy chrześcijańskiej, jak w Qumran, ale ze wskazaniem konkretnych wrogów (Herod, Piłat, żołnierze, lud), w Apokalipsie został wykorzystany w scenie eschatycznej (zwycięstwo Boga przez Baranka) i trzykrotnie wykorzystany obraz skruszenia wrogów jak naczynia glinianego żelaznym berłem. Trzykrotnie w Dziejach przytoczone jest „zrodzenie” przez Boga w związku ze Zmartwychwstaniem i udzieleniem Ducha, w zachodnim te-

kście Łk 3,22. W Hbr w połączeniu z Ps 110,4 wskazuje się nowe kapłaństwo Jezusa Chrystusa na wzór Melchizedecha.

Wśród wielu interesujących przypisów zwraca uwagę nr 168 (s. 149) o chrzcie Jezusa jako wprowadzeniu w urząd arcykapłański oraz dodatek do przyp. 41 na s. 150 n. na temat wyrazu *bar*.

Gottfried Vanoni (Mödling), *Ps 22, krytyka literacka*. — Ażeby przeprowadzić krytykę literacką, zebrał 17 różnych modeli u 17 autorów, symbolami oznaczył tekst zasadniczy, pierwsze rozszerzenie (względnie drugi tekst podstawowy), drugie rozszerzenie (redakcję), trzecie (redakcję), czwarte i piąte, następnie obok pionowo wypisanego tekstu podał na wykresie owe 17 różnych propozycji. Po omówieniu dotychczasowych stanowisk, opowiada się zasadniczo za TM, z drobnymi odchyleniami. Z kolei przeprowadza krytykę literacką, znowu posługując się tablicą z wykresem osób dialogujących (5 wyszczególnionych i inne). Po przeprowadzeniu własnej analizy w oparciu o formy czasownikowe i występujące osoby i skonfrontowaniu z dotychczasowymi rozwiązaniami, autor przedstawia nam trzy możliwości powstawania psalmu, zwane modelami. We wszystkich podstawowych jest tekst ww. 2—3.7—23, różnice są w zakresie rozszerzeń i fragmentach uzupełniających. Osobiście opowiada się za modelem I, gdzie są rozszerzenia ww. 4—6.24—27 i 28—29.31b—32 oraz dochodzące fragmenty ww. 3a.22c? .28b.30a—c.30d+31a. Przyjmuje też wariant, że do tekstu podstawowego z rozszerzeń przeniesie się w. 26.27 we wszystkich modelach. Tekst podstawowy dotyczy prośby w ostatecznej potrzebie i obietnicy oddawania chwały. Do pierwszego rozszerzenia należą części suponujące realną obecność gminy.

Hubert Irsigler (Bamberg), *Ps 22, Ostateczna postać, znaczenie i funkcja*. — Pokazuje, jak wewnętrzna interpretacja zmieniła pierwotne znaczenie elementów tekstu, rozszerzając tekst i rozbudowując go. Zajmuje własne stanowisko w krytyce tekstowej i literackiej psalmu. Ww. 2—27 uważa za jednolitą całość i z tego stanowiska ocenia miejsce i funkcję ww. 4—6 i 23—27 w strukturze tekstu. Dodatek redakcyjny w ww. 28—32 wprowadza myśl, że i w Szeolu można chwalić Jahwe. Analiza indywidualnego charakteru psalmu i własnego profilu syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego prowadzi do wniosku, że utwór jest formularzem modlitewnym dla jednostki i społeczności. Z „biedaka” pojedynczego przechodzi do „biednego” pojętego kolektywnie, a na płaszczyźnie dalszej — do Izraela. W tym psalmie wciela się jakby sam Dawid i jego potomstwo. Psalm otwarcza proces modlitewny od głębi ucisku i skargi do wysokości i swobody wysławiania. Podobnie w Ps 69 poprzez dodatki z obietnicy chwalby powstaje zwrócona ku przyszłości pieśń dziękczynna i pochwalna o wydzwieku eschatycznym. Jest pewne podobieństwo do pieśni o Słudze Pańskim, ale brak myśli o zastępczym cierpieniu, o ofierze przebłagalnej. Uczta, o której w psalmie mowa, jest znakiem przyszłego uczczenia Jahwe-króla na Syjonie dla wszystkich ludów, a nie „uczta koronacyjną” czy „mesjańską”. Dopiero przez dodatek ww. 28—32 z pieśni skargi stał się psalm literaturą modlitewną pozakultowa dla proszącego i dziękującego, a zarazem wzorem nadziei eschatycznej w obecnej udrecie dla cierpiącego i otoczonego wrogami biednego Izraela. W perspektywie chrześcijańskiej wskazuje na znaczenie śmierci Jezusa. Kto, jak On, tak wołał, ten w duchu Dawida wołał z najgłębszego oddalenia od Boga, ale z wielką nadzieją na końcowy czyn ocalający, przez który Jahwe okazuje się Królem powszechnym.

Dołączona transkrypcja Ps 22 przez stychy (kolometryczna), pokazana została struktura tekstu i jego relacje wyrazowe. Przejrzyste i interesujące wykresy i zestawienia.

Josef Schreiner (Würzburg), *Miejsce Ps 22 w Psalterzu i następstwa tego dla egzegezy*. — Zdawałoby się, że w przeciwieństwie do Ps 2 ten Ps 22 nie zajmuje specjalnego miejsca, które wpływałoby na jego wyjaśnianie. Okazuje się, że tak nie jest. Na przykładzie komentarza B. S. Childsa do

Księgi Wyjścia (*Exodus. A Commentary. The Old Testament Library*, London 1974) ukazuje nową tendencję hermeneutyczną dowartościowującą ostateczną przekazaną formę tekstu jako nośnik objawienia. Stoi on jakby pośrodku między swą prehistorią, dotąd gorliwie studiowaną, a tradycją wykładu i otrzymuje teologiczną refleksję w kontekście kanonu chrześcijańskiego. Interpretację holistyczną M. Greenberga w jego komentarzu do Ezechiela (*Ezechiel 1—20... The Anchor Bible 22*, New York 1983, 18—27) ocenia natomiast jako zbyt przesadną i grożącą powierzchownym traktowaniem komentarza naukowego. Jak już kiedyś podnosił N. Lohfink, a spreyczował Sobór Watykański II odnośnie do prawdy ksiąg świętych, tworzą one jedną całość — „Biblię”, a nie zbiór ksiąg dodawanych do siebie tak, że zaciera się niemal granica między powstawaniem pojedynczych ksiąg a tworzeniem się całego zbioru — kanonu. Z dojściem Nowego Testamentu doznał Stary Testament dalszego przyrostu. W Nowym Testamencie u Pawła, a już przedtem w LXX i u rabinów, dokonana się pewna personalizacja Pisma, co wyraża *he graphe* używane na oznaczenie całości (por. 1 Krn 15,15), podobnie jest u Jana (2,22; 10,35; 20,9). Z kolei podział Biblii na trzy zbiory w kanonie hebrajskim jest uzasadniony treściowo i nawet są one wewnątrznie ze sobą powiązane, m.in. wezwaniami do stosowania życia do nakazów Prawa w Joz 1,7—9; Iz 2,2—5; Mal 3,22. Wezwanie z Joz 1,8 ma oddźwięk w Ps 1, w Prz 3,1 i Koh 12,13 jakby nić łącząca wszystkie zbiory ksiąg. W LXX układ opiera się na zasadzie ukierunkowania ku przeszłości i ku przyszłości. Ukazano od Joz do Mch. jak były zachowywane wskazania Tory i jakie stąd skutki w dziejach, w Pismach zaś dydaktycznych pokazano, jak żyć według Prawa, które jest prawdziwą mądrością (Syr). Księgi prorockie, od Iz 2,3 (względnie Mich 4,2) do Mal 3,22 wskazują, że Tora zachowuje znaczenie na przyszłość jako słowo Jahwe. Psalterz zajmuje pierwsze miejsce zarówno wśród Pism, jak i ksiąg pouczających w LXX. Skoro w każdej z ksiąg można wskazać na jakieś racje jej układu wewnętrznego, powinny dać się wskazać i w nim. J. Schreiner w pierwszej księdze Psalterza (Ps 3—41) wykrywa bardzo wiele elementów słownych i tematycznych powtarzających się i wiążących psalmy obok siebie leżące lub odległe w pewne całości (np. Ps 3—6 czy 7—14). Położenie Ps 22 w samym środku pierwszej księgi wiąże, ma zwracać uwagę, że w jego strukturze znajduje odbicie układ tej księgi, a nawet całego Psalterza: skarga (w. 2—22), pieśń dziękczynna (w. 23—27) i hymn (w. 28—32). To jest obraz życia: modlący się wychodzi z głębin cierpienia i przez ufność w Boga zmierza ku radości wysławiania Go. Jest ten psalm w środku zbioru z tytułem *ledawid* oznaczającym życie człowieka, który służy za wzór posłuszeństwa wobec Jahwe w winie i pokucie dla wybranej jednostki i całego narodu Izraela rozważających te psalmy.

Heinz-Josef Fabry (Bonn), *Dzieje oddziaływania Ps 22*. — Chodzi o to, jakie były dalsze losy tekstu biblijnego, zwłaszcza odegrał on dużą rolę w opisach Męki Pańskiej i w przekazie Nowego Testamentu. Metodą historyczną analizuje autor różnice w interpretacji psalmu w najstarszych przekładach, a więc w Septuagincie, u Akwili, Symmachusa i Teodocjona, recepcję psalmu w gminie kumrańskiej, w literaturze rabinistycznej (Targum, Miszna, Talmud, Midrasz) w Nowym Testamencie i u Ojców Kościoła. Po wnikliwych i szczegółowych analizach tekstów i wskazaniu na ich konkretne tendencje egzegetyczne okazuje się, że zagadnienie „ostatecznego tekstu” jest względnym, bo każdorazowo wykładano tekst stosownie do własnych potrzeb, sytuacji i aktualizowano go egzystencjalnie (wykładano pragmatycznie). „Synod w Jamni” nie dał ostatecznej kanonizacji w tym względzie. Stąd postulat i dla naszej egzegezy, by historyczno-krytyczne badania powiązać znowu z wykładem egzegezy aktualizującej orędzie słowa Bożego, by Ps 22 nie był tylko „pouczającym przykładem” dla nauki, jak ma się w modlitwie mówić do Boga i o Bogu, ale by otwierał możliwość włączenia się osobistego przez własną wiarę i przeżywanie zbawczego działania Bożego wobec swego narodu i jego przedstawicieli, a to w trakcie własnej modlitwy.

Notker F ü g l i s t e r (Salzburg), *Używanie i rozumienie Psalmów i Psalterza w czasie zmiany epok.* — Psalmi stanowiły w Qumran najbardziej poczytną i wykorzystywaną w cytatach lub w motywach własnych pism gminy księgę biblijną, upodobanie w Psalmach przejawiało się w diasporze hellenistycznej i stały się najczęściej cytowanymi tekstami biblijnymi w Nowym Testamencie. Nastęrczają jednak wciąż problemy zarówno co do czasu powstania całego zbioru, jak i jego charakteru czy osadzenia w życiu. Wiązano je z kultem w świątyni, potem w synagogach, a rozwój Psalterza — z rozwojem życia liturgicznego Izraela. Obecnie m.in. Alfons Deissler propaguje *Sitz in der Literatur*: wiele psalmów stanowi produkt zajmowania się pisarzy starszą literaturą. Czy więc jest to oficjalna księga kultowa, czy też osobista książka budująca, w której Słowo Boże oddziałuje kojąco poza kontekstem kultowym (Breward S. Childs)? Przebadań dostępnych źródeł biblijnych i pozabiblijnych, w tym znalezisk w Qumran, świadczy przeciwko temu, żeby uważać, że Psalterz stanowił śpiewnik liturgiczny w drugiej świątyni w czasach tuż przed i po nastaniu chrześcijaństwa aż do jej zburzenia. Nie zgadza się też autor z tezą doktorską Antona Arensa (*Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961), że psalmy towarzyszyły czytaniom Pięcioksięgu i dlatego podzielono Psalterz na 5 ksiąg. Co do modłów w synagodze, to dopiero skutkiem osobistej pobożności prywatnej z czasem psalmy znalazły oficjalne zatwierdzenie w modlitwach wspólnych. Jeżeli chodzi o osobne grupy, to eseneńczycy ani terapeuci czy pierwsi chrześcijanie nie używali Psalterza jako oficjalnego modlitewnika, chociaż znali i cenili psalmy oraz na ich wzór tworzyli własne pieśni i hymny. W Nowym Testamencie służą Psalmi jako tekst autorytatywny biblijny do dowodzenia „dogmatycznego” oraz do etycznych pouczeń i napomnień. Były zakorzenione w pobożności żydowskiej już jako słowo Boże i cytowane jako Pismo z kanonicznymi formułami. Zostały sapiencjalizowane, czyli wespół z mądrością i znajomością Prawa ściśle związane, przy czym Prawo jest przejawem mądrości życiowej i nie pojmuje się go legalistycznie, jak w późniejszej ortodoksji rabinistyczno-faryzejskiej. Już w egzegezie żydowskiej otrzymały Psalmi perspektywę prorocką i wykład eschatologiczny, które zostały pogłębione i podkreślone w Nowym Testamencie, a Dawid stał się wzorem żarliwego piewcy Bożego, Sługi Pańskiego i typem oddanego Bogu w każdej sytuacji człowieka pobożnego. Jednocześnie staje się on typem przyszłego króla — Mesjasza i następuje proces mesjanizacji psalmów królewskich, a także innych. Wreszcie psalmy ulegają uogólnieniu i nawet indywidualne zostają odnoszone do całego narodu. Wniosek, że w owych czasach Psalterz był księgą modlitwy dla wszystkich i taki już otrzymało chrześcijaństwo.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

ks. Czesław MURAWSKI, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945—1980*, Sandomierz 1988, s. 349.

Obecne czasy wskazują na poważny kryzys małżeństwa przejawiający się w pozbawieniu sakralnego charakteru związku małżeńskiego. Laicyzacja małżeństwa i rodziny doprowadziła do zachwiania jej autorytetu społecznego. Ponadto wielkim zagrożeniem była podjęta w 1952 r. ustawa o przerywaniu ciąży.

Te i inne okoliczności nie sprzyjające rozwojowi rodziny katolickiej oraz uniemożliwiające jej spełnienie swojego powołania stały się pobudką do zainteresowania się instytucją rodziny przez Kościół. Źródła Kościoła pozwoliły zaś na podjęcie opracowań w tej kwestii. Powstały prace poświęcone teologii małżeństwa i rodziny. Poważną rozprawą z tego zakresu jest książka ks. dra Czesława Murawskiego, kapłana diecezji sandomiersko-radomskiej. Jest on żywo zainteresowany problematyką rodziny i w swoim dorobku naukowym posiada wiele publikacji, z których najważniejsze to: *Miłość małżeńska w „Ordo*