

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Wina jako motyw uzyskania Bożej pomocy w psalmach suplikacji

Guilt as a Motive for Obtaining God's Help in Psalms of Supplication

W Księdze Psalmów odnaleźć można liczne sposoby zaskarbiania sobie Bożej pomocy w trudnych sytuacjach życiowych przeżywanych przez Psalmistę. Pojawiają się one w zasadzie jedynie w psalmach suplikacyjnych, ponieważ te ze swej natury zawierają motyw wzywania o pomoc¹. Wszystkie powyżej wypisane psalmy należą do grupy psalmów indywidualnych, podczas gdy Księga zawiera jeszcze tzw. psalmy suplikacji wspólnotowej, recytowanych z okazji nieszczęść czy klęsk dotyczących całą społeczność². Psalmi suplikacyjne stanowią najobszerniejszą grupę tekstów modlitewnych w całej Księdze, lecz nie wszystkie zawierają interesujący nas motyw winy. Otóż te, w których on występuje są następujące: Ps 38,4-6.19; 39,9; 41,5; 51,3-7.11; 69,6; 130,3 oraz 143,2. Na wstępie warto zwłaszcza prześledzić słownictwo biblijne w obu omawianych tematach. Pozwoli to pogrupować poszczególne cytaty w odpowiednich kategoriach. Z racji znacznej zawartości treściowej omawianych tekstów, materiał badawczy zostanie podzielony na dwie części i tak przedstawiony w kolejnych numerach „Poznańskich Studiów Teologicznych”. Co do słownictwa, przedstawia się to następująco:

¹ W kategorii tzw. psalmów suplikacji indywidualnej zaliczają się do nich następujące: Ps 6, 7, 13,17, 22, 26,27, 28, 31, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143. Dołączyć do nich należy tzw. psalmy ufności, zawierające także część suplikacyjną (Ps 3, 11, 16, 23, 62, 131), por. W. Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, s. 477. Dziś jednak nie zalicza się do nich Ps 25, chociaż egzegeci nie są zgodni co do charakteru tego psalmu. Posiada strukturę akrostyczną, zaś treścią przypomina psalm dydaktyczny o wierności przymierzu z Bogiem, por. BT, s. 588. Podobnie lamentacją w sensie ścisłym nie jest Ps 5. Zalicza się go do gatunku prośby w obliczu działań wroga, por. H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, s. 153, 319.

² Ps 44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 90, 108, 125, 137, por. W. Harrington, tamże, s. 478.

חָטָא, „grzeszyć, błędzić, zawinić nie osiągnąć”: Ps 41,5; 51,6³;
 עָשָׂה רָע, „czynić zło”: Ps 51,6;
 חָטָא, „grzech”: Ps 51,7.11;
 עָשָׂה, „bunt, przestępstwo, zbrodnia, wina, grzech”: Ps 39,9; 51,3.5;
 חָטָא, „przewinienie, grzech”: Ps 38,5.19; 51,4.5;
 עָוֹן, „grzech, przestępstwo, wina”: Ps 38,5.19; 51,4.7.11; 130,3⁴;
 אִילָח, „głupota, szaleństwo”: Ps 38,6; 69,6;
 אֲשַׁמָּה, „grzech, występki”: Ps 69,6;

Z racji ważnego znaczenia, jakie Autorzy biblijni w tym kontekście nadali rodzinie czasownika חָטָא (חָטָא, חָטָאָה), zostanie on rozpatrzony osobno. Obecnie zajmujemy się pozostałymi terminami, wyrażającymi poczucie winy Psalmistów wobec Boga.

Rozpoczynając nasze rozważania należy stwierdzić coś wręcz przeciwnego: oto najczęściej wina prowokuje Bożą karę, o czym świadczą bardzo liczne teksty psalmów, a także nie mniej liczne teksty ksiąg mądrościowych, wśród których najlepiej bodaj teologię związku winy i kary ukazują tradycyjne przekonania trzech przyjaciół Hioba. Stary Testament nie chce jednak iść po linii pierwotnych, wywodzących się jeszcze z wyobrażeń magicznych, przekonań o wewnętrznej zależności między popełnionym przestępstwem a nieuchronną karą, którą te prowokują. Jeśli kogokolwiek spotyka kara za swe czyny, nadchodzi ona z wolnego wyboru Boga, niezależnego w swych decyzjach od czynów popełnianych przez ludzi. Widoczna jest zwłaszcza w wydarzeniach powodujących już to pomniejszenie, już to nawet odwrócenie dobrego losu człowieka, czego wyrazem jest najczęściej poważna choroba, świadomość bliskiej śmierci lub obecność działających wrogów. Wolne działanie Boga przejawia się wówczas najbardziej wyraziście poprzez przebaczenie i odpuszczenie ludzkich grzechów, czyli radykalne zanegowanie istniejącego dotąd w ludzkiej świadomości związku nieuchronnej kary za ten czy inny zły uczynek⁵. Tę właśnie świadomość prezentują Autorzy natchnieni psalmów lamentacji usiłując w czytelniku wzbudzić przede wszystkim szczery żal za własne występki. Nie ma on jednak być powodowany strachem przed nieuchronnością kary, lecz ogromnym zaufaniem położonym w Bożej dobroci i Jego gotowości do przebaczenia.

Dla jaśniejszego ukazania poszczególnych tekstów najłatwiej pogrupować je terminologicznie.

³ Forma חָטָאָה w Ps 51,9 zawiera, co prawda rdzeń חָטָא, lecz w pi'el, co tłumaczy się przez „oczyścić, uwolnić z grzechu”.

⁴ Nie omawiamy tu Ps 39,12 ponieważ nie stanowi on ścisłego przyznania się Psalmisty do własnej winy, lecz bardziej ogólne stwierdzenie grzeszności człowieka, za którą Bóg chłostcze własnymi karami.

⁵ Por. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, s. 154.

1) פִּשְׁעַי

Ps 39,9:

מִכָּל־פִּשְׁעֵי הַצִּילֵנִי חַרְפַּת נָבָל אֶל־תִּשְׁיִמֵנִי

Wybaw mnie od wszelkich moich nieprawości, nie wystawiaj mnie na pośmiewisko głupca!

W prezentowanym wersecie grzechy Autora nie są ukazane w typowy sposób wyznania win, lecz w formie prośby skierowanej do Boga o uwolnienie z nich. Ta indywidualna lamentacja zawiera w sobie zarówno elementy prośby o zmiłowanie (ww. 9-14) jak i ufności (w. 8), połączone z materiałem mądrościowym (ww. 2-7). Interesujący nas werset łączy się ściśle ze swoim poprzednikiem, w którym Autor, świadomy swej odpowiedzialności, wyraża swą głęboką nadzieję, jaką złożył w Bogu. Argumentacja działań głupca, dla którego Bóg praktycznie nie istnieje, posiada tu swe znaczenie. Brak reakcji Boga na los zabiedzonego człowieka byłby powodem urągań samemu Bogu ze strony głupca, czemu czciciele Jahwe mają obowiązek przeciwdziałać⁶. W tym świetle ufność ta dotyczy wybawienia z własnych grzechów i nieprawości, które tu określone zostały głównym rzeczownikiem. Ściśle oznacza on „złamanie/zerwanie z...” lub „uczynienie zła” bez szczegółowego ujmowania każdego przypadku⁷. Używany jest także jako „zboczenie, zejście z prawowitej drogi, przekroczenie”⁸. Czasownik prośby, הִצִּילֵנִי, zapisany w hip‘il pochodzi od rdzenia נָצַל, „wyrwać, zabrać, uratować, uwolnić, wybawić, uratować, oszczędzić”. W połączeniu z przyimkiem מִן, „od, z” pierwotne znaczenie czasownika odnaleźć można w Rdz 31,16, w którym figuruje on jako oddzielenie jednej rzeczy od drugiej. Ciekawszą teologię prezentują jednak te, które zawierają ideę wyratowania od niebezpieczeństwa lub zła, które zawsze przedstawia się jako większe od tego, kto mu podlega. Nie jest on w stanie sam się od niego uwolnić. W ten sposób Jahwe ratuje swój lud z ręki Egiptu i faraona⁹ oraz Izraela z ręki wrogów¹⁰. Na kanwie takiego działania Boga wobec własnego narodu Psalmista buduje swe osobiste przekonanie o możliwości wybawienia go z niewoli własnych słabości, o czym szczególnie donoszą teksty psalmów.

Ps 34,5 ogłasza wdzięczność Psalmisty za ocalenie od strachu. Werset ten stanowi fundament zarówno części wstępnej (ww. 2-4), których tematem jest osobista radość Psalmisty, chluba i uwielbienie Boga, jak i następnej (ww. 6-7), przedstawiającej niezawodne działanie Boga uwalniającego od wszelkich trosk. Ściśle biorąc, w. 7

⁶ Por. Mt 5,16; 1P 2,11, S.Łach, dz.cyt., s. 233.

⁷ Por. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, s. 178.

⁸ Por. m.in. Oz 7,13a; Am 1,2; Iz 59,13a.15b oraz omówienie w: R. Youngblood, *A New Look at Three Old Testament Roots for 'Sin'*, s. 201-205.

⁹ Wj 2,19; 18,9.10; Joz 22,31.

¹⁰ 1 Sm 7,14.37; 2 Sm 12,7; 19,10; 22,1; 2 Krl 18,33.34.35; 2 Krm 25,15; 32,17; Iz 36,18.19.20; Jr 20,13. Dawid wybawiony z ręki Saula, por. Ps 18,1.

jest echem w. 5, być może nawet jego powtórzeniem. Psalmista, który w w. 5 mówi o sobie, w w. 7 wspomina biedaka. Może on sam nim jest, skoro działanie Boga jest to samo: wpięty wysłuchanie, potem wybawienie od trosk dopadających człowieka¹¹. Nie można jednak wykluczyć, że to, co Autor tekstu przeżywał sam (w. 5), rozszerza teraz na każdego, który zwróci się do Jahwe z prośbą o wyratowanie z opresji. Wówczas w. 7 pełniłby rolę uogólnienia konkretnego przypadku Autora z w. 5. Tak czy owak działanie to staje się podstawą wyrażenia własnego szczęścia i radości, co w naturalny sposób znajduje swój wyraz w uwielbieniu Boga i dziękczynieniu za dobroć Jego działania.

Ps 54,9 tę samą wdzięczność skieruje do Boga, który wybawi od udęczenia, jakie wywołuje działanie jego nieprzyjaciół. Ta krótka indywidualna lamentacja, po bolesnej części ww. 2-5 zawiera mocny element ufności złożonej w Bogu, który działa na rzecz uciemionego Psalmisty (w. 6). Po złorzeczeniu skierowanemu przeciw wrogom (w. 7), Autor pragnie wysławiać Boga, zwłaszcza w formie składanej przez siebie ofiary (w. 8a). Chwalenie dotyczy ściśle imienia Bożego, w którego mocy Autor upatruje ratującego działania (w. 8b). Sam werset 9 łączy motyw osobistego wybawienia z radością oglądania klęski nieprzyjaciół¹². Według w. 5 ci grzeszą podwójnie: występując przeciw niewinnemu oraz nie bacząc na Boga, który widzi ich postępkę. Toteż ich działanie przeciw Psalmiście jest jednoznaczne z wystąpieniem przeciw samemu Bogu, co musi spowodować Jego reakcję w obronie prześladowanego.

W Ps 56,14 za wyratowanie przez Boga Autor gotów jest wypełnić śluby, jakie złożył Mu w trudnych dniach swej słabości. Struktura tej lamentacji jest podobna do poprzedniego psalmu: wściekłemu atakowi wrogów na niewinnego (ww. 3-4.6-7) towarzyszy jego złorzeczenie (ww. 8.10) oraz silny element zaufania położonego w Bogu (ww. 5.9.11-12). Zaufanie to zostaje ostatecznie wsparte złożonymi w dniach niedoło ślubami wychwalania Jahwe, który ratuje powierzających się Mu w opiekę (w. 13)¹³. Sam w. 14 mówi o ocaleniu od śmierci, co w połączeniu z poprzednimi wersetami o wrogach musi wskazywać na śmierć pochodzącą z ich rąk. Literacko przedstawia to ocalenie od upadku, czyli przedwczesnego zejścia do Szeolu. Nowe życie określone zostało zaś jako „chodzenie w światłości”, co jest ekwiwalentem Jahwe, Boga życia¹⁴.

Na koniec w Ps 86,13 Bóg okazuje się godnym wszelkiej pochwały za uratowanie Psalmisty z czeluści Szeolu. Lamentacja z prośbą o pomoc w przeciwnościach (ww. 1-7.14.16) wsparta jest motywem wychwalania Jahwe, którego nikt nie pokona (ww. 8-10.15) i prośbą o własną wierność (w. 11). Kolejne wychwalanie Boga (w. 13)

¹¹ Por. P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, wyd. komputerowe.

¹² Por. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in der Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, s. 23-24.

¹³ Por. podobne brzmienie Ps 22,23-32; 32,6-11; 40,10-11; 51,15-17; 116,17-19.

¹⁴ Por. M. Dahood, *Psalms I*, s. 222-223; A.R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, s. 105-106.

posiada swoje uzasadnienie w Jego ratującym działaniu (w. 13.17). To z kolei ma swe podłoże w znanym już חסד, pojmowanym jako „wiernym miłosierdziu”, które ratuje już to przed samą śmiercią, już to przed jej bliskim niebezpieczeństwem, spowodowanym być może jakąś wyjątkowo trudną sytuacją¹⁵.

Ps 51,3:

חַנּוּנֵי אֱלֹהִים כַּחֲסֶדְךָ כִּרְבַּב חַמִּיךָ מַחַה פִּשְׁעֵי

Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość!

Początek prezentowanego tekstu zawiera prośbę o działanie, którego może dokonać jedynie sam Bóg, przeciw któremu skierowało się פשע. Działanie to składa się z dwóch podstawowych elementów, jakimi są: zmiłowanie się oraz wymazanie nieprawości. Werset jednak nie wydaje się uważać tych czynności za równorzędne, bardziej natomiast czynność druga, posiadając znamię konkretności, staje się wyrazem pierwszej. Miłosierdzie ma się wyrazić właśnie poprzez wymazanie grzechu. Werset zawiera podwójną paralełę terminologiczną: czasowniki חָנַן, „być przychylnym, łaskawym, litować się”¹⁶ – מָחָה, „zetrzeć, zmasać, wyniszczyć” oraz rzeczowniki חַמִּים – חַסֵּד w formie przydawek okolicznikowych¹⁷. Najważniejsze w wersecie połączenie terminów i odnaleźć można jeszcze w wygnaniowych tekstach Iz 43,25 oraz 44,22. Oba stanowią zapewnienie ze strony Boga, że całkowicie wymaze grzechy swego ludu, który dokonał właśnie pokuty poprzez wygnanie do Babilonu. W myśl pierwszego z tych tekstów taki akt miłosierdzia zasługuje tym bardziej na uwielbienie, że lud Jahwe wcale nie kwapił się do wzywania imienia Bożego, zapominając o swym Bogu, zwłaszcza poprzez zaniedbanie należnych Mu ofiar. Przeciwnie, nie zapomniał lud grzeszyć (ww. 22-28)¹⁸. Bóg zaś wyraża stałą gotowość do wymazania grzechów ludu sprzed swego oblicza, mając świadomość, iż lud ten grzeszył od zarania swej historii (w. 27).

Tekst drugi jest częścią mowy Boga skierowanej do ludu przeciw uprawianemu przezeń bałwochwalstwu (ww. 9-20)¹⁹. Mowa kończy się zachętą do przypomnienia sobie własnego wybraństwa i wyjątkowości w oczach Bożych (w. 21). Usunięcie grzechów stanowi zatem część Bożej wierności wobec narodu i wywiązywania się z przyjętych na siebie zobowiązań wynikających z przymierza z Abrahamem. W zestawie-

¹⁵ Por. A. Deissler, *Die Psalmen II*, s. 169.

¹⁶ Por. m.in. 2 Sm 12,22; Hi 19,21; 33,24; Ps 4,2; 56,2; 57,2; dla חָנַן, „fawor, litość,” w Rdz 6,8; 30,27; Ps 45,2; 84,11.

¹⁷ Por. przedstawienie relacji obu terminów przez K.D. Sakenfelda, *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, s. 227-230.

¹⁸ Rolę negacji w postępowaniu ludu w powyższym tekście znakomicie ukazał T. Booij, *Negation in Isaiah 43, 22-24*, s. 390-400.

¹⁹ Por. tu m.in. D.W. Thomas, *Isaiah xlv 9-20: A Translation and commentary*, s. 319-330.

niu z częstymi wzmiankami całkowitego zgładzenia wrogów Jahwe i ludzi, którzy permanentnie grzeszą²⁰, w Ps 51,3 prośba o wymazanie grzechu może nosić znamię żalu zapobiegawczego, zanim Bóg nie zdecyduje się wymazać grzesznika z powodu braku żalu u niego. Zawarty w ww. 1-2 psalmu wstęp sytuacyjny, odnoszący czytelnika do Dawida, który błaga Boga o zmiłowanie na skutek prococtwa Natana, po swym grzechu z Batszebą (2 Sm 12,1-14), wskazuje, iż termin **חַטָּאת** należy rozumieć jako grzech pojedynczy²¹. Nie można co prawda budować literackiej zależności między omawianym werselem a późniejszym tekstem Hi 7,21, lecz ich teologiczny związek jest ewidentny. Uciemniony własnym nieszczęściem Hiob pyta Boga dlaczego nie chce zgładzić jego grzechu. Przeżywając w sposób krańcowy osobiste cierpienie (6,1-7,21) Hiob upatruje rację swego położenia w braku Bożego zmiłowania dla jego domniemyanych grzechów (7,20)²². Tylko wybaczenie ich może usunąć przyczynę cierpienia prowadzącego nawet do przedwczesnej śmierci, która wyraża zejście do Szeolu²³. Hiob podziela tu powszechne w Starym Testamencie przekonanie, że zarówno cierpienie jak i szybka śmierć są karą za życie grzeszne (4,17-5,7)²⁴. Podobną myśl dało się zauważyć w omówieniu Ps 41,5. Natomiast w relacji do Hi 36,5-14 nabiera jeszcze jednego wymiaru: uznanie własnych przewinień oznacza odmianę losu i pełną łaskawość Boga²⁵. Po tej samej linii idzie Ps 32,1b. Ten, który znajdował się do tej pory w udęcie spowodowanej własnymi występkami, może teraz cieszyć się całkowitą odmianą losu. Terminologia szczęścia tu zawarta przypomina żywo Ps 1,1, jeśli miałby on stanowić swoiste przedłużenie drogi tego, któremu Jahwe odpuścił grzechy i nieprawości²⁶.

Z kolei w relacji do Ps 39,9 Psalmista pragnie nie narażać się na drwiny pospółstwa z racji swego położenia. Nie jest to może najważniejsza z motywacji czynionego żalu, lecz z pewnością nie najmniejsza. Werset plasuje się w kontekście ww. 8-14 stanowiących modlitwę Autora budowaną na podłożu świadomości, iż ludzkie życie jest bardzo nietrwałe. Dlatego prosi on z ufnością o odpuszczenie własnych grzechów (w. 9), po czym zamierza zamilknąć, gdy Bóg działa, by więcej nie grzeszyć głupotą (w. 10), zwłaszcza, że Najwyższy często uderza razami dla poprawy człowieka (ww. 11-12). Warto w tym kontekście jednak podkreślić, że Autor z typowo zewnętrznego

²⁰ Por. np. Rdz 6,7; 7,4.23; Wj 17,14; 32,33; Pwt 9,14; 25,19.

²¹ W takim pojedynczym znaczeniu wyraz ten odnaleźć można jeszcze w Rdz 31,36; 50,17; Wj 22,8; 1 Sm 24,12; 25,28.

²² W 13,23 Hiob każe ujawnić Bogu swoje występki, jeżeli takowe posiada. Autor księgi doprowadza do krańcowości jego przekonanie o własnej niewinności, por. 31,33; 33,9; 34,5-6. W relacji do 7,21 widać postęp myśli: jeśli Hiob z początku dawał pewną słuszność doktrynie o grzechu jako przyczynie ludzkich cierpień, to obecnie wyzywa Boga na swoisty pojedynek o rację własnego położenia. Najważniejsze jednak, by Bóg w ogóle odpowiedział. Przekonanie Hioba co do własnej niewinności ma na celu nie bezcelne uważanie siebie za wyjątego z powszechnego prawa grzeszności, ile sprowokowanie Boga do odpowiedzi, por. 14,13-17.

²³ Por. D.J.A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, wyd. komputerowe.

²⁴ Por. także Ps 107,17: **אֵלֵינוּ מִדֶּרֶךְ פְּשָׁעֵם וּמַעֲשֵׂיהֵם יִחַעֲנוּ**, *chorowali na skutek swoich grzesznych czynów i nędzę cierpieli przez swoje występki*.

²⁵ Tu zwłaszcza w. 11 i jego odpowiedniki w 9,25 oraz 21,13, choć w sensie odwrotnym.

²⁶ Por. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship II*, s. 35-39.

spojrzenia na swe postępowanie, tzn. oglądając się na innych, przechodzi szybko do motywacji wewnętrznej, w której na pierwsze miejsce wychodzi jego własna relacja do Jahwe, który ostatecznie rządzi ludzkim życiem i oceni je najsprawiedliwiej²⁷.

Ważną ideę wnosi jeszcze cytat Hi 36,9 akcentując sprawcze działanie Boga wobec grzesznika. Nie oznacza to, że człowiek w ogóle nie jest zdolny ocenić własnego postępowania, lecz jednak do Boga należy wskazać mu wpiery obszary czynionego zła, za które może żałować. Odpowiada to zupełnie rozwojowi wypadków, które notuje długi *passus* 2 Sm 11,2-12,14²⁸: popełniony przez Dawida grzech zauważony został przez Jahwe (11,27b), który posyła proroka dla uświadomienia królowi jego postępków (12,7-10)²⁹. Rzuca to także ważne światło na Ps 51,3: skruszony grzesznik żałuje swego postępków po uświadomieniu mu go przez Boga³⁰.

Prośba o wybaczenie skierowana do Boga daje Mu także możliwość okazania wielkości własnego miłosierdzia. W świetle Ps 103,12 Bóg może uczynić to w sposób absolutnie z niczym nieporównywalny. Samo porównanie wnosi wiele wartościowych wniosków, które streścić można w prawdzie, iż Bóg, jako Stwórca nieba i ziemi, Pan całej rzeczywistości, oddala ludzkie zło od czyniących je tak dalece, jak dalekie są od siebie wschód i zachód słońca, które stworzył i jego bieg, który On mu nadał. W ten sposób okazuje On swe absolutne panowanie zarówno nad całym stworzeniem, jak i nad postępowaniem człowieka, który piastuje z natury w tymże stworzeniu funkcję pierwszorzędną³¹. Nikt nie potrafi uczynić tego w sposób tak zdecydowany. Całość ww. 9-14 ukazuje właściwe oblicze tego, co w relacji między Bogiem a człowiekiem jest najważniejsze, a wyraża się właśnie przez Jego *חַסֵּד* oraz *רַחֲמִים*³².

2) עין

Ps 130,3:

אִם-עֲשׂוּנָה תִשְׁמְרֶנִּי אֲדַנִּי מִי-עֲמֹד,

Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi?

Psalm zaliczany jest do gatunku psalmów pielgrzymich o charakterze pokutnym z motywami lamentacji. Jest prośbą skruszonego grzesznika skierowaną do Boga

²⁷ Por. P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, wyd. komputerowe.

²⁸ Por. m.in. G. Altpeter, *II Sam 12,1-15a: Eine strukturalistische Analyse*, s. 46-52.

²⁹ Por. W.S. Vorster, *Reader-Response, Redescription, and Reference: 'You Are The Man' (2 Sam 12:7)*, s. 95-112.

³⁰ Paralelnie Ps 19,14 prosi o łaskę widzenia własnej grzeszności: *גַּם מַדְרִים הֲשֵׁךְ עֵבֶרְךָ אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל*; *אִם אֵתָם וְנִקְרָתִי מִפֶּשַׁע יָדַי*, także *od pychy broń swojego sługę, niech nie panuje nade mną! Wtedy będę bez skazy i wolny od wielkiego występku*. W myśl Iz 58,1 Bóg czyni to także za pośrednictwem swych proroków. Iz 59,12 akcentuje tę mocną świadomość grzeszności ludu.

³¹ Por. N.H. Parker, *Psalms 103: God is Love. He will have Mercy and Abundantly Pardon*, s. 191-196.

³² Por. K.D. Sakenfeld, *The Meaning of Heseḏ in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, s. 126, 227.

o odpuszczenie własnych grzechów. Fundamentem jest jego niewzruszona nadzieja na Boże miłosierdzie, fundowane na przymierzu zawartym przez Boga z Izraelem, na mocy którego będzie On działał zawsze na rzecz swego ludu. Żarliwość prośby warunkowana jest ciężkością położenia, określonego w w. 1 terminem מְקוֹמֵי עֲמֻקָּה, „z głębokości”. Odnosi on do głębi wód, czyli środowiska oderwanego od zwykłych realiów życia³³, o czym przekonuje zwłaszcza tekst Ps 69,3.15. W późniejszej teologii stało się to miejscem życia oddzielnego od Boga i pozbawionego Bożej pomocy, chociaż Ten całkowicie nad nim panuje³⁴. Wspomniany Ps 69 ukazuje zarówno wielkość grożącego Psalmiście niebezpieczeństwa, jak i niemożność wyrwania się z niego o własnych siłach, bowiem głębokość wód uniemożliwia jakiegokolwiek zaczepienie się o trwałą grunt. W ten sposób wody łatwo unoszą nieszczęśnika miotając nim w każdą stronę³⁵. Stanowi to rzeczywisty powód głośnego wołania do Boga z prośbą o ratunek, widoczny także w Ps 130,2. W. 3 psalmu sugeruje, iż przepastna toń, w jakiej znalazł się Psalmista to bezmiar jego grzechów. Mądrościowe teksty Prz 24,12 oraz Syr 28,1 a także prorocki Oz 8,13 oznajmniają, że zachowanie w pamięci przez Boga jakichkolwiek złych czynów ludzkich oznacza niechybne nadejście kary³⁶. A przecież nikt spośród synów ludzkich nie jest od nich wolny.

Podobną prośbę odnaleźć można w Iz 64,8³⁷. Werset ten rzuca dobre światło na rozumienie tekstu psalmowego, zwłaszcza zaś głównego terminu – יָדָה³⁸. Stanowi część długiego psalmu dziękczynnego i błagalnego (63,7-64,11) opisującego z jednej strony stałą wierność Boga wobec narodu, który wybrał sobie jako dziedzictwo, a zarazem niewierność tego narodu i los, jaki go za to spotkał³⁹. Charakterystycznym motywem pieśni jest wspomnienie historyczne, typowy element lamentacji wspólnotowej. W samym w. 8 Prorok uprasza, by Bóg rozpoznał specjalny związek, jaki łączy Go z narodem, który wprowadzie grzeszy, lecz ciągle jest Jego narodem.

³³ Por. Iz 51,10; Ez 27,34; Ps 69,2.14. Królestwo wód jako środowisko wrogie Bogu i człowiekowi, por. P. Dhorme, *Le Livre de Job*, s. 27-28.91-121; E. Beaucamp, *Le problème du Ps 87*, s. 53-75.

³⁴ Por. 2Sm 22,17; Iz 17,12nn; 23,3; Ps 18,17; 29,3; 32,6; Jr 51,55; Ez 43,2. Szerzej. por. TDOT VIII, s. 282-283.

³⁵ W odniesieniu prawdopodobnie do mitycznych wód kosmicznego oceanu, por. M.E. Tate, *Psalms 51-100*, wyd. komputerowe.

³⁶ Por. o tym P.D. Miller, *Sin and Judgment. A Stylistic and Theological Analysis*, SBLMS 27, Philadelphia 1976.

³⁷ Tę samą formę czasownika יָדָה, „wspominać, pamiętać, rozmyślać” zawiera 2 Sm 19,20, w której Szimei prosi Dawida o zapomnienie wykroczenia przeciw niemu. Czasownik ten występuje w podobnej roli zwrotu ku osobie możniejszej i potężniejszej, która zachowując w pamięci nieczne czyny, może obecnie wyrzucić swą zemstę, por też Ne 6,14; 13,29; Ps 74,23 z rdzeniem יָדָה, „pamiętać”; 2 P 2,9.

³⁸ W ten sposób m.in. L. Köhler ukazuje różnicę między tym wyrazem אָרָאָה oraz יָדָה, tłumacząc, że יָדָה jest grzechem już na podstawie intencji złego działania, por. *Old Testament Theology*, s. 169.

³⁹ Tu zwłaszcza 64,1-7, bezpośrednio poprzedzające omawiany w. 8, por. na ten temat G.J. Botterweck, *Sehnsucht nach dem Heil: Is 64:1-7*, s. 280-285.

Należy podkreślić, że Autor nie prosi Boga o zawieszenie własnego sądu i zesłanie sprawiedliwego gniewu na lud, lecz jedynie, by zrezygnował z gniewu ciągłego i bezmiernego. Autor uznaje winę własnego ludu, uznaje sprawiedliwość Bożej kary, lecz w imię przymierza prosi o zmiłowanie, co akcentuje celowo wspomnieniem ludu, jako Bożej własności. W przeciwnym razie skutkiem będzie całkowite wyginięcie ludu. W przeciwieństwie do grzesznych i zarozumiałych pogan, gniew Jahwe na swój lud ma go oczyścić i przywrócić do wierności⁴⁰. Warte specjalnego podkreślenia jest tu odwołanie do przymierza, na mocy którego Autor niejako „śmie” upraszać dla siebie zmiłowania. Podobnie Psalmista ma tę świadomość przynależności do narodu wybranego i mimo że prosi o przebaczenie własnych występków, fundament działania Bożego widzi także w przymierzu, jakie miłosierny Jahwe zawarł kiedyś z jego przodkami. Prawdę tę ukazuje najbardziej słynny tekst Jr 31,33-34 (por. Hbr 10,16-17). Zapomnienie grzechów popełnionych za pierwszego przymierza staje się wręcz warunkiem zawarcia przymierza nowego, zapowiadanego tutaj z taką wyrazistością⁴¹. Jego najbardziej charakterystyczną cechą będzie „zapisanie w sercu”, w przeciwieństwie do zapisu na tablicach Mojżesza. Ponieważ tamto przymierze przyszło z zewnątrz, zostało złamane na skutek zatwardziałości serca (Wj 32,19; Pwt 9,17)⁴², podobnie do innych dokumentów prawnych⁴³. Prorok daje w ten sposób do zrozumienia, iż tak naprawdę nigdy tamto przymierze nie zostało przyjęte przez lud w sposób właściwy. Pozostało bowiem jedynie na tablicach, nie zaś w ludzkich sercach. Obecnie sytuacja całkowicie się zmieni. Wypisane w ludzkich sercach oznaczać będzie przede wszystkim powszechną znajomość, ponieważ nie będzie człowieka, który nie miałby owego „wpisu” w sercu. Dlatego jego charakterystycznym znakiem będzie umiejętność rozumienia bez pomocy i pośrednictwa wykładowi, nauczycieli i tłumaczy. Rozumienie nadejdzie od samego Jahwe⁴⁴. Wszystkie te działania są jednak niemożliwe bez wcześniejszego odpuszczenia grzechów ludu, czyli wyrzucenia ich z serca, by uczynić miejsce na wypisanie tekstu nowego przymierza. Tekst prorocki rzuca więc ważne światło na rozumienie Ps 130,3: Bóg, który nie zatrzymuje dawnych grzechów odnawia tym samym swe przymierze z człowiekiem. Każde zatem przebaczenie może zostać uznane jako ponowne wpisanie przymierza w ludzkie wnętrza⁴⁵.

⁴⁰ Temat znany księdze, por. 4,2-6; 30,18-22; 54,7-8; 65,17. Szczegóły, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, s. 629-630.

⁴¹ Por. K. Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, s. 51-60.

⁴² Zarówno pokoleń Wyjścia (Wj 32-33), jak i Jeremiaszowi współczesnych (Jr 3,1; Pwt 24,1-4), co stanowi zresztą historyczny podkład gróźb związanych z przekleństwami Pwt 28.

⁴³ Które mogą zaginąć (2Krl 22,8), zostać spalone (Jr 36,23) lub zatopione (Jr 51,63).

⁴⁴ W księdze rozumienie to opiera się zasadniczo na lamencie historycznego wspomnienia faktów przeszłości, zwłaszcza wyprowadzenia ludu z Egiptu (2,6-8) jak i wierności Bożym przykazaniom (22,15-17), por. W. Brueggemann, *A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25: To Pluck Up, to Tear Down*, s. 71.

⁴⁵ Podobne odnowienie połączone z zachętą do porzucenia wspomnień dawnych uczynków

Myśl tę przedłuża wygnaniowy tekst Iz 43,25, w którym sam Bóg zapewnia o swej gotowości zapomnienia dawnych błędów ludu. W ww. 22-28 Jahwe wchodzi w spór ze swoim ludem, któremu zarzuca wprost opuszczenie swego Boga (w. 22), brak należnych, wynikających ze zobowiązań przymierza ofiar (ww. 23-24a). W zamian obarczył swego Boga licznymi grzechami i niewiernością (w. 24b). Tym niemniej Jahwe w swej dobroci pragnie wszystko odpuścić, choć obecna sytuacja wcale na to nie wskazuje. Jeśliby lud zechciał szukać jakichkolwiek usprawiedliwień swego postępowania, Jahwe gotów jest toczyć spór (w. 26) wypominając wszystkie grzechy ojców i głosicieli słowa (w. 27)⁴⁶. Spowodować to musiało, rzecz jasna, reakcję sponiewierania przez Jahwe miejsca swego przebywania wśród ludu i wydania go na pośmiewisko narodów (w. 28)⁴⁷. W tym kontekście gotowość Jahwe mimo wszystko do przebaczenia przewinień, musi być uznana jako gest ogromnej dobroci i miłosierdzia.

W kontekście modlitwy wprowadzającej w pouczający, akrostyczny psalm lamentacyjny 25,7, Autor wpiery opowiada swą ufność złożoną w wierności Jahwe (ww. 1-2a), ponieważ żaden z tych, którzy się do Niego uciekają, nie zostanie zastydzony brakiem pomocy (w. 3b). Przeciwnie, wstyd spotka wrogów, którzy przestaną dominować nad nieszczęsnym (ww. 2b.3b). Ponieważ jest to także Bóg prawdy, Psalmista prosi o nauczenie go dróg, które wiodą ku Niemu, ponieważ wiernie oczekuje swego Boga (ww. 4-5). W tekście Psalmista łączy z kolei prośbę o zapomnienie własnych przewinień z Bożym miłosierdziem i odwieczną łaskawością (w. 6) oraz dobrocią (w. 8). Druga część wersetu 7 kładzie specjalny nacisk na dobroć Boga jako zasadę przebaczenia⁴⁸. W ten sposób dobroć ta manifestuje się poprzez konkretny akt zapomnienia grzechów młodości⁴⁹.

Zdanie Ps 130,3 ułożone zostało w formie pytania retorycznego ze wskazaniem, że zatrzymanie w Bożej pamięci brudu grzechów wyklucza z możliwości stanięcia w Jego obecności⁵⁰. Autor stwierdza jedynie pewien obiektywny fakt, nie prosząc wyraźnie dla siebie o taką łaskę, choć prośba ta pobrzmiwa w tle samego stwierdzenia. Odwołuje się za to do ogólnoludzkiego doświadczenia grzeszności, która towarzyszy każdej ludzkiej istocie, co odnaleźć można np. w mądrościowych stwierdzeniach Rdz 6,5 oraz 8,21, zaś w NT w Rz 3,22-23 i 5,12. Ważny tu czasownik עָוָה,

notuje także Iz 43,18-19. Ściśle nie można jednak zapominać o użyciu innego czasownika w tekście Jeremiaszowym, niż w Ps 130,3.

⁴⁶ Chodzi zapewne o Jakuba (Rdz 25,26; 27,36; Oz 12,4; Jr 9,3), zaś „pośrednicy” to źli kapłani i fałszywi prorocy zniekształcający słowo Boże i odwodzący lud od wierności, por. TOB, s. 856.

⁴⁷ Por. ogólne przedstawienie problemu przez B.J. Merwe van der. *Onverdiende gnade. En studie oor Jesaja 43:22-28*, s. 167-91.

⁴⁸ Także i tutaj עָוָה oznacza fundamentalny rys Boga przymierza, por. P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, wyd. komputerowe.

⁴⁹ Także Hi 13,26 zawiera podobny zwrot עָוָה וְשָׁוָה, w sensie tego, co przeminęło, lecz w świadomości Bożej pozostaje. Omówienie problemu, por. H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, s. 321.

⁵⁰ Por. tu Ps 15, 1-5 wskazujący na czystość i uczciwość zwłaszcza ludzkiego postępowania wobec Boga.

„stać, trwać, pozostawać, zachować się” w obecności Boga⁵¹, stoi w wyraźnym kontraście do „ulegać, nie utrzymać się”⁵². Psalmista ma tu podobną świadomość, co Autor Ps 5,6, proszącego o protekcję lub opiekę⁵³. Treść wersetu wynika, a zarazem potwierdza w. 5, w którym Psalmista ukazuje Jahwe jako Boga, który nie znajduje upodobania w grzeszniku i niegodziwiec nie znajdzie u Niego gościny. Oba wersety stają wobec siebie na zasadzie paralelizmu synonimicznego, ukazując negatywną postawę Jahwe wobec takich ludzi. Ów brak upodobania znajduje swe ujęcie w kategoriycznym stwierdzeniu, że bliskość Boga i grzeszników⁵⁴ jest niemożliwa i ci nie wytrzymają obecności Boga prawego, który ostatecznie doprowadzi do ich wyginięcia (w. 7). Co prawda zastosowany tu deuteronomistyczny czasownik בָּרַח różni się od tego, który widnieje w tekście głównym i nie pozwala na ustalenie zależności literackich obu cytatów, lecz posiada wielokrotnie podobne znaczenie⁵⁵.

Ps 76,8, powstały najprawdopodobniej dla potrzeb liturgii celebrującej historyczne zwycięstwo⁵⁶, zadaje podobne pytanie. Werset pojawia się w kontekście walki militarnej, w którym Bóg, jako wielki i niepokonany wojownik, zniszczy najpotężniejszych nawet wrogów (ww. 5-7)⁵⁷. W świetle tego wersetu grzeszący może być uważany także za wroga, z którym Bóg będzie walczyć, jeśli wprzód nie przebaczy win. Właśnie przebaczenie jest warunkiem zaniechania dalszych akcji odwetowych ze strony Boga.

W mądrościowej sentencji Prz 12,7 widać wyraźnie postawę Boga zmierzającego do wyniszczenia wszelkiej nieprawości i zachowania sprawiedliwych w Jego oczach. Jest to jedna z tych sentencji, które tak jasno i prosto ukazują zwłaszcza stałość postawy Boga wobec jednej czy drugiej kategorii ludzi. O tym samym informował już w. 3 tego rozdziału twierdząc, że nikt nie utwierdzi się poprzez własną nieprawość, lecz korzeń ludzi prawych nie zostanie nawet naruszony. W 14,11 myśl tę widać w jeszcze ostrzejszym kontraście: oto „domostwo” niegodziwych się rozwała, podczas gdy prosty namiot sprawiedliwych będzie wręcz rozkwitać. Myśl

⁵¹ Por. S. Łach, dz.cyt., s. 534.

⁵² Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, s. 466. Por. też Jr 50,44. Am 2,13-16 zapowiada działanie Boga przeciw różnym ludziom, tak, że się nie ostoją ze swoją wielkością wobec Niego.

⁵³ Por. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship I*, s. 220.

⁵⁴ Być może rzeczownik הוֹלִילִים , odnoszący się do „pyszałków, przechwalających się”, posiada tu konotację pogańską, choć w sensie pozytywnym oznacza „czcicieli”. Znaczenie negatywne może łączyć w sobie pogańskie czczenie marnych bóstw i idoli, czego Jahwe nienawidzi, por. M. Dahood, *Psalms I*, s. 30.

⁵⁵ Por. m.in. Pwt 7,24; 9,2; 11,25; Joz 1,5.

⁵⁶ Por. H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, s. 78-84.

⁵⁷ W związku z tym treść psalmu może odnosić się do odniesionego w historii zwycięstwa Izraela nad wrogiem, co jednak mocno zbliżałoby czas powstania psalmu do historycznego Dawida (2 Sm 17-25), por. O. Eissfeldt, *Psalms 76*, s. 801-808, lub – co chyba prawdopodobniejsze – chodzić może o jakieś wydarzenie historyczne, lecz ze skutkiem eschatycznym, jaki z pomocą Jahwe dokona się w nieokreślonej przyszłości, por. M. Dahood, *Psalms II*, s. 218.

o trwałości sprawiedliwych i szybkim upadku niegodziwców znana jest szeroko w tradycji mądrościowej (Prz 10,7.25.30)⁵⁸.

Wszystkie te cytaty wskazują, iż Boże przebaczenie konieczne jest do tego, by człowiek mógł w ogóle żyć w Bożej obecności, skoro nie jest w stanie być czystym i bez skazy wobec Niego.

c) אֵילַת

Ps 38,6:

הַבְּאִישׁוֹ נִמְקוּ חַבּוּרָתַי מִפְּנֵי אֵילָתִי,

cuchną, ropieją me rany na skutek mego szaleństwa.

Werset stanowi dalszą część opisu sytuacji grzesznika, rozpoczętą autoprezentacją w w. 4, a kończącą się w w. 9. Treścią jest porównanie ciężkiego stanu grzechu do choroby budzącej obrzydzenie u tych, którzy się z nią zetkną, jak zawsze wywołuje je widok ropiejących, zanieczyszczonych ran. Rdzeń באש oznacza „cuchnąć, psuć, czynić odrażającym”. Z Wj 7,18.21; 8,10 oraz Iz 50,2 wynika, iż chodzi o woń, jaką wydaje rozkładające się ciało trupa, w tym wypadku rybiej lub żabiej padliny. Z Bożego nakazu to samo stawało się z gnijącą manną pozostawioną przez noc (Wj 16,20.24). Koh 10,1 zauważa ten sam proces w przypadku martwej muchy, zakażającej naczynie z wonnym olejkiem. Tekst ten jest tu specjalnie cenny akcentując siłę odoru zdolnego zagłuszyć woń olejku. W ten sposób Autor natchniony objaśnia destrukcyjne działanie odrobiny głupoty, która może zniweczyć siłę mądrości, podobnie jak niewielkie nieszczęście zniweczy wielki wysiłek⁵⁹. Wszystkie cytaty operują czasownikiem w sensie dosłownym, budząc jak najbardziej nieprzyjemne skojarzenia. Tekst psalmu jest co prawda jedynym, który odnosi cały ten proces do ran ludzkich, lecz skutek jest zawsze taki sam: niewypowiedziany smród i natychmiastową chęć ucieczki od chorego. Ponieważ istotą procesów gnilnych jest zawsze uprzednie zaniedbanie, Autor pragnie podkreślić przez to, iż tak właśnie stało się z jego grzechami. Nie usuwane zagnieździły się na podobieństwo psujących stworzeń, wydając swoisty, lecz równie nieznośny odór zła i budząc odrazę u wszystkich sprawiedliwych i uczciwych ludzi.

Czy ową straszliwą chorobę należy tu rozumieć w sensie dosłownym, czy przenośnym? Biblia Tysiąclecia sugeruje drugie rozumienie sensu cytatu⁶⁰. Tymczasem nic na to nie wskazuje⁶¹. Psalm wyraża tradycyjną doktrynę biblijną choroby jako kary za grzechy. Kara ta jest dziełem rozgniewanego Boga, zaś ww. 4.6 przedsta-

⁵⁸ Por. w tym względzie J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)*, s. 47-50.

⁵⁹ Por. R.E. Murphy, *Ecclesiastes*, wyd. komputerowe.

⁶⁰ Por. dz.cyt., s. 602.

wiają po prostu trąd, który najbardziej pasuje do objawów opisywanych w tekście psalmu (por Kpł 13,3-39)⁶². Werset 8 dołącza do tego jeszcze wysoką gorączkę i ogólne objawy osłabienia⁶³. Choroba w sensie dosłownym jako skutek grzesznego trybu życia lepiej łączy się wówczas z ww. 4b.5.6b, które wyraźnie wspominają o grzechu. Ponadto interesujący nas w. 6 twierdzi, iż objawy cierpienia pojawiły się **בַּיּוֹם**, „na skutek, z powodu, ponieważ” uczynionego występku, co kontrastowałoby z chorobą, jeśli pojmować ją jako przenośnię grzechu.

Główny termin **אִלְמוּז**, „szaleństwo, głupota” każe widzieć własną winę w kategorii działania nieprzemyślanego, zwłaszcza co do swych skutków. Tekst zdaje się potwierdzać, że Autor psalmu grzesząc nie zdawał sobie sprawy z groźących mu niebezpieczeństw wynikających z odwetowego działania Boga. Termin w Biblii należy przede wszystkim do tradycji mądrościowej, opisując postawy przeciwne mądrości, widzianej jako wierność Bożym postanowieniom⁶⁴. Stąd głupota definiowana rzeczownikiem to przede wszystkim postawa przeciwna Bogu i Jego zrządzieniom. Taką jest właśnie postawa trwałego grzechu i nieposłuszeństwa.

Prz 5,22-23 ukazuje to szczególnie jasno. Autor zwraca uwagę zwłaszcza na trwale związane z grzechem i skutek, którym jest duchowa śmierć i błędzenie z dala od prawdy i mądrości. W kontekście ww. 11-14 chodzi o upartą postawę odrzucania porad i nauk wychowawców i mędrców, co sprowadza w konsekwencji chorobę i nieszczęście⁶⁵. W tekście tym na miano głupoty zasługuje zarówno decyzja życia grzesznego jak i – jeszcze bardziej – trwanie w nim.

Podobnie krótka sentencja Prz 24,9 zauważa, iż głupotą jest planowanie grzechu i przez to umacnianie się we własnej niegodziwości. Werset ten jakby posuwa dalej myśl poprzednika: udziałem głupca jest nie tylko trwanie w grzechu, lecz – co więcej – poszukiwanie go, opracowywanie planu działania tak, by czynił zło wokół siebie. Werset 8 uwidacznia całą perfidię takiego działania. Plany są dokładnie przemyślane a przyrównany do wichrzyciela i szyderycy, zasługuje w pełni na imię, jakie się mu nadaje. Czyni bowiem to, co szczególnie nie podoba się Bogu. Autor akcentuje tu specjalnie działanie wewnętrzne i nieprzypadkowe, jakby wynikłe z danej sytuacji. Tutaj mamy do czynienia z działaniem poczętym w umyśle i kreującym daną sytuację⁶⁶.

⁶¹ Przytoczony w Biblii Tysiąclecia cytat Iz 1,6 ukazuje chorobę jako skutek drastycznego Bożego działania w sensie przenośnym, lecz od razu to widać, ponieważ chory jest cały lud. W omawianym psalmie bohaterem jest jednostka.

⁶² O tym por. m.in. M.L. Davies, *Levitical Leprosy: Uncleaness and the Psyche*, s. 136-39; J.J. Pilch, *Biblical Leprosy and Body Symbolism*, s. 108-113.

⁶³ Por. H.-J. Kraus, *Psalms 1-59*, s. 412.

⁶⁴ Por. Prz 5,23;12,23; 13,16; 14,1.8.17.18.24.29; 15,2.14.21; 16,22; 17,12; 18,13; 19,3; 22,15; 24,9; 26,4.5.11; 27,22. Omówienie. por. TDOT I, s. 137-140.

⁶⁵ Por. R.E. Murphy, *Proverbs*, wyd. komputerowe.

⁶⁶ Por. R.N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, s. 143.

Natomiast Prz 26,11 ukazuje bodaj najmocniej proces zatwardziałości w głupocie połączonej ze złem. Werset łączy w sobie oba wspomniane terminy głupoty i szaleństwa, akcentując specjalnie moment stałego powracania do czynionego uprzednio zła. Także i tutaj głupota widziana jest w podwójnym znaczeniu czynienia zła i stałego powracania do niego⁶⁷.

Podobną myśl odnaleźć można także w Prz 27,22, gdzie Autor wyraża brak nadziei na poprawę mimo działań nawet o charakterze karzącym głupca. Własne cierpienia nie nauczą go postępować mądrze, tzn. w wierności Bogu⁶⁸. W takim więc położeniu znalazł się Autor Ps 38,6: musiało dojść do kary w postaci ciężkiej choroby, by zreflektował się w popełnianych przez siebie szaleństwach. W przeciwieństwie jednak do niereformowalnej głupoty wielu innych, on potrafi wyciągnąć pożądane przez Boga wnioski ze swego postępowania i obecnie pragnie się nawrócić, czekając Bożej pomocy (ww. 22-23). Świadomość własnych win została wyrażona najpełniej w w. 19, omówionym wcześniej.

d) אִשְׁמָה

Ps 69,6:

אלהים אֵתָהּ יָדַעַתְּ לְאַלְהֵי וְאַשְׁמוֹתַי מִמֶּנִּי לֹא־נִכְתְּרוּ,

Boże, Ty znasz moją głupotę i występki moje nie są zakryte przed Tobą.

Psalm ów rozpatrujemy w kontekście tego właśnie rzeczownika, chociaż zawiera on także powyższy termin אִשְׁמָה. Oba więc zostaną omówione łącznie.

Indywidualna lamentacja Ps 69 opisuje szczególnie trudne położenie Autora, który znalazł się na skraju niemal całkowitego unicestwienia. Grozę własnej sytuacji opisuje w ww. 2-5 w obrazach tonięcia w mulistej topieli⁶⁹. Znikąd nie ma oparcia, niesiony przez nurt wody, nie mogąc zaczepić się o cokolwiek, by stawić jakiś opór⁷⁰. Ciężar jego położenia zwiększa się jeszcze bardziej, gdy nie zyskuje spodziewanej od Boga pomocy mimo swego bezustannego, wyczerpującego krzyku oraz wypatrywania jakiegokolwiek ratunku. W ww. 15-16 Autor powtarza niemal dokładnie te same zwroty dotyczące zwłaszcza porywającego strumienia wód oraz błotnej topieli, choć tym razem w formie prośby o ratunek, który może zesaść jedynie Bóg⁷¹.

⁶⁷ Por. R.N. Whybray, tamże, s. 123.

⁶⁸ Autor odnosi tę tezę do nieokreślonego indywiduum, lecz jest to jeden z centralnych tematów prorockich w odniesieniu do narodu wybranego, krytykowanego za upór w niewierności wobec Boga mimo wielu kar, jakie go już za to spotkały (Jr 2,32; 18,15; Ez 22,12; Oz 4,6; Ps 78,40; Mt 23,37), por. C. Westermann, dz.cyt., s. 151-153.

⁶⁹ נָשַׁבּ jako „dusza udręczona”, por. m.in. Pwt 28,65; 1 Sm 1,10; Hi 3,20; Prz 31,6.

⁷⁰ Jr 38,6 opisuje tym samym czasownikiem נָשַׁבּ ugrzęźnięcie proroka błocie cysterny, do której został wrzucony i stąd niemożność wyjścia z niej o własnych siłach, por. też w. 22; Wj 15,4.

⁷¹ Według Hi 14,19 sam Bóg podkopywa nadzieję człowieka na obraz wód podmywających kamienie, por Ez 13,11.13; 38,22. Przeciwnie, w Ps 124,4 jedynie Bóg może przeciwdziałać

Człowiek nie ma już więcej sił, by oponować samodzielnie⁷². Werset 5 psalmu ukazuje rzeczywisty obraz tej sytuacji. Tworzą ją liczni, silni, nienawistni i zakłamanii wrogowie, bez powodu atakujący osamotnionego Psalmistę. Otaczają błagającego atakując zwłaszcza fałszywymi oskarżeniami, żądając, by zwrócił to, czego nie ukradł. Ten jednak woła o swą niewinność i w przekonaniu w niezasłużonej nienawiści z ich strony oraz nadziei, że nie zostanie oddzielony od sprawiedliwych, ufających Bogu i szukających Go⁷³. Całość tak prezentowanego położenia widzi on w karze, jaką zsyła na niego rozgniewany Bóg. Dokonując własnego rachunku sumienia stwierdza, iż jego postępowanie przed Bogiem nie było uczciwe. Właśnie sumienie wyrzuca mu w chwili uciemnienia liczne dawniejsze przewinienia, które Bóg ma teraz na oku⁷⁴. Jest to jednak dość dziwne połączenie wyznania win w rachunku sumienia w. 6, skoro w. 5 tak głośno obwieszczał własną niewinność. Dlatego można tłumaczyć zestawienie ww. 5-6, tak różnych od siebie, inaczej. Werset 6 w rzeczywistości nie jest wyznaniem win, lecz ogólnym stwierdzeniem własnej grzeszności, nie większej, niż u większości ludzi na świecie. Stwierdzenie to ma dodać w intencji Autora siły jego proście: chociaż nie przypomina sobie, by w tym konkretnym przypadku, w jakim się znalazł, zasłużył na tak ciężkie doświadczenia, to jednak ma świadomość własnej grzeszności, z którą jest gotowy ukorzyć się przed wszytko-wiedzącym Bogiem⁷⁵. Ma to zyskać mu w Bogu najpotężniejszego sprzymierzeńca w jego staraniach o wyjście z trudnej sytuacji. Takie rozumienie może potwierdzać obecność w. 7: Autor pragnie, by udzielona mu pomoc stała się zarazem świadectwem wobec wszystkich, którzy ufają – jak on sam – Bogu ratującemu od udręki. Brak bowiem pomocy byłby dla nich powodem zawstydzenia we własnej ufności, wystawionej wówczas na ciężką próbę.

W obecnym tekście אֲשֵׁרֹת została sprecyzowana terminem אֲשֵׁרֹת, „moje występki, grzechy”. Wyraz ten stanowi pluralis אֲשֵׁרֹת, żeńskiej odmiany rzeczownika אֲשָׁרָה oznaczającego „winę, grzeszność”. Przynależność głównie do tradycji kapłańskiej oraz dzieła kronikarskiego świadczy o późnym, dopiero wygnaniowym użyciu rzeczownika w Biblii⁷⁶.

ostatecznej zagładzie swego ludu ratując go niczym topielca z wód przelewających się nad nim. Iz 8,7-8 Asyria stanie się jak potok rozlewający swe wody w Judzie na znak kary za niewierność ludu, por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii*, dz.cyt., s. 125-127. Iz 28,15 wkłada w usta bezczelnych grzeszników z narodu wybranego pewność, iż mimo własnych win fale potopu asyryjskiego go nie dosięgną, co jest jednak próżnym zwodzeniem siebie (w. 18).

⁷² Podobny motyw przerażającego krzyku wobec wzmagających się wód potopu w skali karnych przez Boga Filistynów zawiera proctwo Jr 47,2.

⁷³ Por. zwrot חֵנֶה, „bez powodu, za darmo” + pokrewne teksty cierpienia niewinnego w Ps 35,19; 40,12; J 15,25. Hi 9,7 przypisuje samemu Bogu działanie karzące bez powodu: אֲשֶׁר־בִּשְׁעָרָה יִשְׁפֹּטֵנִי וְהִרְבָּה פְּצָעֵי חֵנֶה, *On może zniszczyć mnie burzą, bez przyczyny pomnożyć mi rany*. Por. też. S.Łach, *Księga Psalmów*, s. 322.

⁷⁴ Ps 7,9 oraz 17,3 przywołują Boga jako Sędziego sumień, lecz tym razem odwrotnie: nawet On nie znajdzie w Psalmiście win, których mógłby się spodziewać.

⁷⁵ W ten sposób m.in. M.E. Tate, *Psalms 51-100*, wyd. komputerowe.

⁷⁶ Por. L. Morris, *Asham*, s. 196-210; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im al-*

W kontekście omawianego tekstu na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza Jr 51,5b oraz Ps 68,22. W pierwszym tekście akcent pada na fakt, iż עָוֹן zostaje popełniona wobec Boga Izraela. Kontekst ww. 1-19 mówi o wyroczni głoszącej zagładę Babilonu, który zadał nadmiar cierpień narodowi wybranemu. Oto grzech kieruje się przeciw Bogu, chociaż zostaje popełniony przeciw Jego wybranym⁷⁷. Wina ta zasługuje na karę, której nieodwołalność została już zadekretowana (ww. 1-4). Tekst drugi ukazuje Boga walczącego i zwyciężającego wrogów, którymi są grzesznicy. Wersety 22-24 wspominają ciężkie walki historii Izraela, które toczył on ze swymi wrogami⁷⁸, lecz w czasie których liczyć mógł stale na Bożą pomoc i ostatecznie zwycięstwo. Moc samego Boga okazuje się przy tym absolutnie niezwyciężona⁷⁹. Podobnie do swego poprzednika, także tutaj spodziewana jest bezpośrednia interwencja Boga przeciw wrogom, powodowana zarówno stopniem grzechów przez nich popełnionych jak – zwłaszcza – zatwardziałością postawy. Teksty ukazują bowiem, że nie mają oni zamiaru uznać własnych przestępstw ani ukorzyć się przed Bogiem. Autorzy natchnieni zdają się wskazywać, że uznanie to nastąpić musi pod przymusem kary, jaka dotknie winowajców⁸⁰. Rzuca to pewne światło także na rozumienie Ps 69,6: Autor sam przyznaje, że popełniając własne חַטָּאתַי , staje w pozycji zatwardziałego grzesznika. Tymczasem w porę potrafi się zreflektować, zanim ostateczna kara nadejdzie. Na razie cierpi jej początkowy etap, jakim jest ciężkie położenie zmuszające do refleksji (ww. 2-5). Ma to zapobiec ostatecznemu unicestwieniu, jakie spotyka wrogów Boga nie chcących się poprawić.

SKRÓTY

- AB – The Anchor Bible
 BibLeb – Bibel und Leben
 CJT – Canadian Journal of Theology

ten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967. Warto dodać, że teologia P stawia rzeczownik w kontekście należnych ofiar zadośćczynnych za חַטָּאת , lecz w prezentowanym tekście Ps 69,6 temat ten nie pojawia się.

⁷⁷ Identyfikacja sprawy Boga ze sprawą Jego narodu, por. m.in. C.Westermann, dz.cyt., s. 66-89.

⁷⁸ Iz 7,20 podobny obraz Boga gołącego brzytwą owłosienie, jako symbol ukarania obraca członkom własnego narodu, którzy nie mają zamiaru się nawrócić. Źródła takiego patrzenia należy doszukiwać się być może w tradycji Ezawa, praojca Edomitów, wrogów Izraela, którego Rdz 25,25 przedstawia jako obrośniętego gęstym owłosieniem. Według Rdz 25,34 Ezaw popełnił grzech osobisty lekceważąc i sprzedając prawo pierworództwa Jakubowi za miskę soczewicy.

⁷⁹ Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, dz.cyt., s. 55.

⁸⁰ Gwoli ścisłości zaznaczyć należy różnicę użytych w tekstach rzeczowników. Zarówno Jr 51,5 jak i Ps 68,22 stosują męską formę rzeczownikową, mianowicie עָוֹן , podczas, gdy Ps 69,6 posiada ją w formie żeńskiej. Egzegeci nie stwierdzają jednak wyraźnych różnic między oboma formami, por. TDOT I, s. 437.

- EB – Etudes Bibliques
 ExpT – Expository Times
 EvQ – Evangelical Quarterly
 FRLANT – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
 HSM – Harvard Semitic Monographs
 HTS – Hervormde Teologiese Studies
 ITC – International Theological Commentary
 JSOTSup – Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)
 NICOT – The New International Commentary on the Old Testament
 SBFLA – Studii Biblici Franciscani Liber Annuus
 SBLMS – Society of Biblical Literature (Monograph Series)
 ThLZ – Theologische Literaturzeitung, Leipzig – Berlin
 TZ – Theologische Zeitschrift
 WBC – Word Biblical Commentary
 WMANT – Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
 WT UAM – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań
 ZAW – Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft

LITERATURA

- Altpeter G., *II Sam 12,1–15a: Eine strukturalistische Analyse*, TZ 38/1982, s. 46-52.
 Baltzer K., *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, tł. D. Green, Fortress Press, Philadelphia 1971.
 Beaucamp E., *Le problème du Ps 87*, SBFLA 13/1963, s. 53-75.
 Beyerlin W., *Die Rettung der Bedrängten in der Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99, Göttingen 1970.
 Booij T., *Negation in Isaiah 43, 22-24*, ZAW 94/1982, s. 390-400.
 Botterweck G.J., *Sehnsucht nach dem Heil: Is 64:1-7*, BibLeb 6/1965, ss. 280-85.
 Brueggemann W., *A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25: To Pluck Up, to Tear Down*, ITC, Eerdmans Publ. House, Grand Rapids 1988.
 Clines D.J.A., *Job 1-20*, WBC 17, Word Books, Publ., Dallas 1989, wyd. komputerowe.
 Craigie P.C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Word Books, Publ., Dallas 1983, wyd. komputerowe.
 Dahood M., *Psalms I: 1-50. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 16A, Doubleday & Comp., New York 1965.
 Dahood M., *Psalms I: 1-50. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 16B, Doubleday & Comp., New York 1968.
 Dahood M., *Psalms III: 100-150. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 16C, Doubleday & Comp., New York 1970.
 Davies M.L., *Levitical Leprosy: Uncleaness and the Psyche*, ExpT 99/1988, ss. 136-139.
 Deissler A., *Die Psalmen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf Teil 1, 1971⁴; Teil 2, 1969²; Teil 3, 1967².

- Dhorme P., *Le Livre de Job*, EB, J.Gabalda, Paris, 1926.
- Eissfeldt O., *Psalms 76*, ThLZ 1957, s. 801-808.
- Harrington W., *Nouvelle introduction à la Bible*, Seuil, Paris 1971.
- Johnson A.R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, wyd. 2, University of Wales Press, Cardiff 1964.
- Knierim R.P., *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Mohn, Gütersloh 1965.
- Köhler L.H., *Old Testament Theology*, t. A.S. Todd, Westminster Press, Philadelphia 1957.
- Kraus H.-J., *Psalms 1-59. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1988.
- Kraus H.-J., *Psalms 60-150. A Commentary*, Augsburg Publ. House, Minneapolis 1989.
- Kraus H.-J., *Theology of the Psalms*, t. K. Crim, Augsburg, Minneapolis 1986.
- La Bible, traduction oecuménique, édition intégrale (TOB)*, Cerf, Paris 1988.
- Łach S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII-2, Pallottinum, Poznań 1990.
- Merwe B.J. van der, *Onverdiende gnade. En studie oor Jesaja 43:22-28*, HTS 10/1953/54, s. 167-91.
- Miller P.D., *Sin and Judgment. A Stylistic and Theological Analysis*, SBLMS 27, Scholars Press, Philadelphia 1976.
- Morris L., *Asham*, EvQ 30/1958, s. 196-210.
- Mowinckel S., *The Psalms in Israel's Worship*, t. 1-2, t. D.R.Ap-Thomas, Basil Blackwell, Oxford 1962.
- Murphy R.E., *Ecclesiastes*, WBC 23, Word Books Publ., Dallas 1992.
- Murphy R.E., *Proverbs*, WBC 22, wyd. komputerowe.
- Nawrot J., *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, Studia i materiały, WT UAM, Poznań 2000.
- Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT Eerdmans Publ. Comp. Grand Rapids, 1998.
- Parker N.H., *Psalms 103: God is Love. He Will Have Mercy and Abundantly Pardon*, CJT 1/1955, s. 191-196.
- Pilch J.J., *Biblical Leprosy and Body Symbolism*, BTB 11/1981, s. 108-13.
- Rendtorff R., *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Sakenfeld K.D., *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, HSM 17 Scholars Press, Missoula 1978.
- Tate M.E., *Psalms 51-100*, WBC 20, Word Books. Publ., Dallas 1990.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, G.J. Botterweck, H. Ringgren (ed.), Eerdmans Publ. House, Grand Rapids 1978-.
- Thomas D.W., *Isaiah xlv 9-20: A Translation and commentary*, w: *Hommages à André Dupont-Sommer*, Adrien-Maisonnette, Paris 1971, s. 319-30.
- Vorster W.S., *Reader-Response, Redescription, and Reference: 'You Are The Man' (2 Sam 12:7)*, w: *Text and Reality. Aspects of Reference in Biblical Texts*, ed. B.C. Lategan i W.S. Vorster, Scholars Press, Atlanta 1985, s. 95-112.
- Westermann C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1985.
- Whybray R.N., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTSup 168, Sheffield 1994.
- Youngblood R., *A New Look at Three Old Testament Roots for 'Sin'*, w: *Biblical and Near Eastern Studies*. Festschrift W.S.LaSor, ed. G.A. Tuttle, Eerdmans, Grand Rapids 1978.