

czywistego przeciwieństwa między nimi nie ma<sup>27</sup>. Albowiem tzw. funkcjonalna chrystologia już w Nowym Testamencie zaczyna się przekształcać w esencjalną. Już pierwsze i drugie pokolenie wiernych stopniowo przechodzi od Chrystusowej władzy (*exousia*) do Jego istoty (*ousia*), którą po części odkrywa. To posuwanie się nie trudno zauważyć w hymnach chrystologicznych Nowego Testamentu. A odbywało się ono właśnie używając biblijnego zwrotu *kata pneuma*. Odczytać tak pisma Nowego Testamentu jest niezbędnym postulatem teologicznym. Dziś bowiem do egzegety to należy — z zachowaniem oczywiście proporcji w samej analogii — co było zadaniem Ewangelistów: ukazać Jezusa Chrystusa: żywego, całego i obecnego<sup>28</sup>.

4. Jeśli nawet najprostszy akt wiary zbawczej w Jezusa Chrystusa wymaga pomocy Ducha Świętego, to ileż bardziej wymaga Jego wpływu to, by cała doktryna biblijna o Chrystusie była nieknięta i coraz lepiej rozumiana pod wodzą magisterium Kościoła. Kościół pierwotny, apostołski, w łonie którego powstały za natchnieniem Ducha Świętego wszystkie pisma Nowego Testamentu, miał świadomość niezawodnej na przyszłość pomocy z Jego strony w doprowadzeniu do całej prawdy o Chrystusie.

Tak więc również Kościół naszych czasów, choć tylu wiekami oddzielony od ery apostołskiej, licząc na tę samą pomoc nadal rozwija „według Ducha” pełną, a niezawężoną rzekomo historycznymi postulatami chrystologię.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYŃ JANKOWSKI OSB

<sup>27</sup> Por. R. H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, London—Glasgow<sup>3</sup> 1974, 248.

<sup>28</sup> Por. X. Léon-Dufour, dz. cyt., 493.

Ks. Antoni Tronina

## PSALM 67/68

### W TRADYCJI JUDAISTYCZNEJ I NOWOTESTAMENTALNEJ

*Musiato się wypełnić wszystko, co było napisane o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44).*

W oparciu o zasadę wypełnienia pierwotny Kościół uznał księgi Starego Testamentu za zapowiedź zbawczej misji Chrystusa. Szczególną rolę w życiu Kościoła spełnia Psalterz. Autorzy Nowego Testamentu i pierwsi chrześcijanie w świetle psalmów odczytywali

słowa i dzieło zbawcze Chrystusa. Chrystologiczna reinterpretacja Psalterza dokonuje się w dwu kierunkach:

1. Psalmi interpretowane, tj. odczytywane w świetle tajemnicy Męki i Chwały Pana.

2. Psalmi interpretujące, wyjaśniające, pogłębiające pewne aspekty misterium paschalnego<sup>1</sup>.

Pierwszy kierunek reprezentują tzw. „psalmy mesjańskie” (zwl. Ps 2; 16; 22; 45; 72; 110), w których Kościół od początku widział proroczą zapowiedź przyjścia Chrystusa. Wszystkie te psalmy były przedmiotem niezliczonych monografii; doczekały się także szczegółowego opracowania w literaturze polskiej<sup>2</sup>.

Niniejszy artykuł ma za zadanie ukazać interpretującą rolę tekstów Psalterza w kształtowaniu się chrystologii Nowego Testamentu. Oczywiście, wielka ilość tych tekstów<sup>3</sup> wyklucza wszelką syntezę. Poprzestaniemy więc na analizie jednego psalmu (67 wg Septuaginty i Wulgaty, 68 w Biblii hebrajskiej), a ściślej — niektórych jego wersetów, wykorzystanych w NT dla zobrazowania prawdy o chwalebnym wywyższeniu Jezusa. Przedtem jednak ukážemy historię jego interpretacji w czasach ST, jak również w liturgii synagogalnej, z której wyrosła jego lektura chrześcijańska.

## I. NAJSTARSZE RELEKTURY PS 68

Według zgodnej opinii egzegetów, Ps 68 należy do najtrudniejszych utworów Psalterza<sup>4</sup>. W. F. Albright<sup>5</sup> nazwał go zbiorem incipiów ok. trzydziestu pieśni kananejskich, sięgających XIII—X w. przed Chr. I choć jego opinia nie znalazła wielu zwolenników, niewątpliwie chodzi o jeden z najstarszych utworów biblijnych, wykorzystujący mityczne teksty przedizraelskie. Wszelka próba rekonstrukcji pierwotnej wersji utworu będzie tylko hipotezą. Wystarczy tu stwierdzić, że był to hymn znany na długo przed Dawidem i używany w kulcie na wyżynach (por. aluzje do gór świętych, ww. 15—19). Pokrewieństwo literackie z najdawniejszymi pieśniami Biblii, zwl. uderzające podobieństwo do kantyku Debory (Sdz 5), pozwala umieścić go w kontekście Wyjścia z Egiptu i podboju

<sup>1</sup> M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus*, „Cahiers Evang.,” n. 25 (1978) 60.

<sup>2</sup> *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia* (red. St. Łach, M. Filipiak), Lublin 1974.

<sup>3</sup> H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, Philadelphia 1974, 219—227, wymienia 265 referencji do psalmów w NT, zaś *Index of Quotations w: The Greek New Testament*, 1968<sup>2</sup> — ponad 400.

<sup>4</sup> Zob. np. H. J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1978<sup>5</sup>, 628.

<sup>5</sup> *A Catalog of Early Hebrew Lyric Poems — Ps 68*, HUCA 23 (1950—51) 1—39.

Kanaanu. Imiona Zabulona i Neftalego (w. 28) wskazują na czasy amfiktionji plemion północnych (por. Sdz 4). Wzmianka o dominacji Beniamina (w. 28) może pochodzić z czasów Saula, który należał do tego pokolenia.

Kolejna faza recepcji psalmu zaczyna się z chwilą jego przyjęcia do kultu jerozolimskiego za Dawida (w. 30). Wówczas włączono go do kolekcji liturgicznych pieśni pierwszej świątyni (w. 1).

Dalsza reinterpretacja dokonała się po niewoli babilońskiej w kręgu teologii Deutero-Izajasza. Zgodnie z tą relekturą, psalm zapowiada nowe Wyjście Izraela. Słownictwo uległo aktualizacji i przystosowaniu do nowej rzeczywistości. Wystarczy kilka przykładów. Wyrażenie: *söllû lārōkēb bā'ārābôt, przygotujcie drogę jadącemu na pustyni* przypomina styl Dt Iz<sup>6</sup>, zastępując starożytne określenie Boga: *cwałujący na obłokach*, czy też: *gromadzący chmury* — częsty w mitach ugaryckich epitet Baala<sup>7</sup>. Podobnie termin (*āsīrīm, więźniowie* (w. 7) zdaje się zastępować wcześniejsze *hāsīrīm* czy *hāsīdīm*<sup>8</sup>.

W ten sposób dawny hymn mitologiczny osiąga nowy wymiar. Bóg Izraela nie jest już bogiem mitu, lecz historii. Przybywa On z Synaju, gdzie objawił się Izraelowi. Jego obecność przejawia się w dziejach narodu wybranego przez potężne dzieła zbawcze: wyzwolenie z Egiptu, opiekę na pustyni, wreszcie dar ziemi, niegdyś obiecanej a teraz zdobytej na poganach. Te trzy etapy są wyraźnie zaznaczone w strukturze psalmu. Poza hymniczną inwokacją (ww. 2—7) i krótkim zakończeniem (ww. 33—36), można w nim wyróżnić trzy części (ww. 8—18; 19—24; 25—32), z których każda zaczyna się hebrajskim czasownikiem: *jāšīl*, *ālāh* i *hālak*.

Część pierwsza opisuje Wyjście z Egiptu, druga — objawienie na Synaju, trzecia wreszcie — zdobycie Kanaanu i złożenie arki w świątyni jerozolimskiej<sup>9</sup>. Jak niegdyś na pustyni, tak i po niewoli babilońskiej, Jahwe sam poprowadzi swój naród ku ziemi świętej i obejmie w posiadanie odbudowaną w Jeruzalem świątynię, gdzie wszystkie narody oddadzą cześć jednemu Bogu.

Ostatni etap tradycji starotestamentalnej przekazuje Septuaginta (LXX). Wersja LXX dowodzi, że już w II w. przed Chr. tekst spółgłoskowy psalmu był ustalony w tej samej formie, jaką przekazali później masoreci. LXX daje jego przekład wierny, nawet mechaniczny, wyjaśniając go tylko w trudnych miejscach. Choć więc trudno mówić o nowej relekturze psalmu w LXX, i tu da się zauważyć ślady interpretacji różnej od masoreckiej. Przede wszystkim uderza troska o unikanie antropomorfizmów. Bóg nie „cwałuje na

<sup>6</sup> Iz 40, 3; 57, 14; 62, 10.

<sup>7</sup> Zob. S. P. Brock, *Nefelēgereta = rkb 'rpt*, VT 18 (1968) 395—397.

<sup>8</sup> J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgart 1966, 47.

<sup>9</sup> Por. Kraus, dz. cyt., 635.

obłokach”, ani „po pustyni”, lecz „wstępuje na Zachód” (w. 5), czy: „ku Wschodowi” (w. 34). Jego mieszkaniem jest niebo, a nie świątynia zbudowana przez ludzi (w. 6). Obserwujemy tu również początki egzegezy „duchowej”, alegorycznej: „samotni” (*jeħidim*, w. 7) to ci, którzy mają „jedne obyczaje”, czy „wspólnego ducha” (*monotropoi*). „Deszcz obfity” (w. 10) symbolizuje już Torę, zgodnie z Pwt 32, 2, zaś w miejsce dóbr materialnych zsyłanych przez Boga, pojawia się abstrakcyjna „dobroć” (w. 11). Zamiast o pogańskich „królach zastępów”, LXX woli mówić o Bogu mocy niebieskich (w. 13). Beniamin został przedstawiony w proroczej ekstazie (*en ekstasei*, w. 28). Pod wpływem Pwt 33, 2 LXX, w. 18 sugeruje obecność aniołów przy objawieniu synajskim. „Wypróbowani w srebrze” (w. 31) to alegoria narodu, doświadczanego przez Boga, ale będącego także Jego „umiłowanym” (*agapētos*, w. 13).

Pomimo bardzo wiernego przekładu psalmu w LXX, dadzą się tam więc zauważyć początki haggady. Chcemy teraz ukazać ewolucję tych wątków w okresie „miedzytestamentalnym”.

## II. TRADYCJA JUDAISTYCZNA

Tradycja tego okresu zachowała się w dokumentach spisanych kilka wieków później. Dokumentem najważniejszym dla nas jest targum do naszego psalmu (TPs 68). Chcąc dokładniej datować zawarte w nim wątki haggadyczne, podamy też paralele z innych źródeł (apokryfy, midrasze, Talmud)<sup>10</sup>.

Targumiczna interpretacja psalmu jest uwarunkowana jego użyciem w liturgii Pięćdziesiątnicy. Wiadomo, iż w I w. po Chr. dawne święto żniw łączono z historią Wyjścia. Pięćdziesiąty dzień po świę-

<sup>10</sup> Ponieważ dotychczas brak krytycznego wydania TPs, tłumaczenie nasze opiera się na tekście Poligloty Londyńskiej, z uwzględnieniem wariantów trzech wydań wcześniejszych, tj. Biblii Bomberga, Wenecja 1518 (v), Psałterza Justinianiego, Genua 1516 (n) oraz Poligloty Królewskiej, Antwerpia 1573 (r). Warianty te zestawil P. Techen, *Das Targum zu den Psalmen*, Wismar 1896, 26—29.

Podstawowe źródła judaistyczne wykorzystane w artykule: P. de Lagarde, *Chagiographa chaldaice*, Leipzig 1873 (przedruk: Osnabrück 1967); S. Buber, *Midrasch Tehillim (Schocher Tob). Sammlung agadischer Abhandlungen über die 150 Psalmen*, Wilno 1891, t. 1—2. Przekład niem.: A. Wünsche, Hildesheim<sup>2</sup> 1967; ang.: W. G. Braude, New Haven 1959; J. Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, t. 1—3, Philadelphia 1933—35; H. Freedman — M. Simon, *Midrash Rabbah*, t. 1—10, London<sup>2</sup> 1951; M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. 1—11, Paris 1878—89 (przedruk: 1960); L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, t. 1—12, Berlin 1929—36 (przedruk: 1965). Przekład ang.: I. Epstein, *The Talmud Babli*, t. 1—35, London 1935—52.

cie Paschy stał się pamiątką nadania Prawa na Synaju<sup>11</sup>. Również synagogałne czytania liturgiczne świadczą o tym związku. W dniu Pięćdziesiątnicy czytano więc przede wszystkim opis przymierza synajskiego (Wj 19—20). Po nim następowały czytania z proroków: Ez 1 i Ha 3 (to drugie wyraźnie nawiązuje do teofanii na Synaju). Wreszcie z Psalterza czytano Ps 29 i 68<sup>12</sup>.

W takim kontekście nasz psalm nabiera nowego znaczenia. Wszystkie wymienione czytania podkreślają potęgę i moc Bożą, objawione na Synaju. Tę samą myśl zawiera więc TPs 68. Już w wersji LXX zastanawia częste użycie słów wyrażających potęgę Boga<sup>13</sup>; w targumie staje się to jeszcze wyraźniejsze dzięki zdaniom wyjaśniającym.

Zestawmy teraz dodatki i wyjaśnienia tekstu hebrajskiego, spotkane w TPs 68:

w 5. „Jego Imię” przełożono: „Imię jego Chwały”. Epitet boski: *rōkēb bā'ārābôt*, zastąpiono omówieniem: „Ten, który zasiada na tronie swej Chwały w niebiesiach” (por. TestLew 5, 1). Słowo (*ārābôt*), które sprawiało już kłopot tłumaczowi greckiemu, tradycja rabinistyczna wywodzi (na podst. Pwt 33, 26) od rdzenia (*rb*), „podobać się”. Jest to więc „miejsce ulubione” przez Boga, czyli najwyższe niebios, gdzie zamieszkuje Chwała<sup>14</sup>.

w. 6 — parafraza hebr. *bim'ōn qōdšō*, dla uniknięcia antropomorfizmu.

w. 7a — wyjaśnienie w świetle Rdz 2, 18. 24. Tradycja potwierdzona u Mt 19, 6: *co Bóg złączył...* (greckie *zeug-*, aram. *zwg*)<sup>15</sup>.

w. 7b — lectio conflata z podwójnym tłumaczeniem hebr. *bakkōšārôt*: 1) „in pompa”; 2) „propter opera recta”. To drugie wyjaśnienie opiera się na późnym znaczeniu rdzenia *kšr*, „być odpowiednim, zgodnym z Prawem”. Targum powiązał ten werset z przejściem Morza Czerwonego (Wj 14, 30); tradycja rabinistyczna przypisuje podobną interpretację R. Jose b. Chalafta (ok. 150 r.): po stworzeniu świata Bóg kojarzy małżeństwa, co jest rzeczą tak trudną, jak rozdzielenie Morza<sup>16</sup>. Dlatego buntownicy w w. 7c są wyraźnie określani: „Faraon i jego wojska”.

<sup>11</sup> Por. R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, AssSeign 51 (1963) 25. Najstarszą wzmianką o łączeniu tego świata z odnowieniem Przymierza, mamy w Jub VI, 17, w końcu II w. przed Chr.

<sup>12</sup> Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Hildesheim 1973, 283.

<sup>13</sup> en andreia (w. 7b); katērtisō (10b); dynamis (12. 13a).

<sup>14</sup> MidrPs 9, 11; 114, 2n. Liczba niebios była znamienna: trzy (TestLew 2, 8; 3, 3), pięć (ApBagr), wreszcie siedem (HenSłow, ApAbr). 2 Kor 12, 2 mówi o „trzecim niebie”.

<sup>15</sup> TRdz 2, 18 (Neofiti): 'bd ljh zwg, marg.: br zwg..

<sup>16</sup> Pesikta de Rab Kahana, 11b.

w. 8 — dodatki do TH przejęto z Wj 13, 31; wzmiankę o darze Tory uzasadniają dalsze wersety targumu<sup>17</sup>.

w. 9. „rosa” — dodano na podst. Sdz 5, 4. Nazwa Synaj spowodowała uzupełnienie wersetu słowami Wj 17, 18.

w. 10. Początek wersetu uzupełniono na podst. czytań liturgicznych z Tory (Wj 20, 19; Pwt 5, 24nn). Deszcz i rosa to symbole Prawa (Wj 16, 13nn; Lb 11, 9). Midrasz zawarty w Talmudzie babil. (Sabb 88b) przypisuje to wyjaśnienie R. Jozua b. Lewi (III w.), a Mechilta (do Wj 20, 17) — R. Juda b. Ilaj (ok. 130—160). Tradycja jest jednak starsza; jej ślady zawiera J 4 i 6.

w. 11. Rzeczownik *ḥajjāh* przełożono jako: „obóz”<sup>18</sup>. Czasownik *tākin* wymaga dopełnienia; wzięto je z w. 13 („zastęp aniołów”), czytając *mal* (*ākê* zamiast: *malkê*, jak wiele rękopisów hebr.

w. 12. Wyrażenie: „dał słowo” kontekst liturgiczny kazał łączyć z darem Tory na Synaju; stąd wzmianka o Mojżeszu i Aaronie, którzy ogłaszają objawienie (hebr. *ōmer*, aram. *mēmṛā*). Imiesłów *hamm<sup>e</sup>bašš<sup>e</sup>rōt* zmienia więc w targumie rodzaj i liczbę, i oznacza „dobrą nowinę” ogłoszoną tylko Izraelowi. W I w. rozumiano jednak ten tekst uniwersalistycznie (TPs 68, 19. 32 zakłada nawrócenie pogan). Wg targumu do Pwt 33, 2, Tora została powierzona także Edomowi, czyli Rzymianom. Podobnie wyjaśnia tradycja nasz werset: „R. Jochanan mówił: Co znaczy Ps 68, 12? Każde słowo, które wyszło z ust Najwyższego, podzielilo się na 70 języków”<sup>19</sup>. Liczba 70 oznacza wszystkie narody (por. Rdz. 10). Ta tradycja wydatę się b. stara; Talmud babil. w cytowanym wyżej tekście przypisuje ją szkole R. Izmaela (koniec I w.). Potwierdzenie tej opinii znaleźliśmy w Dz 2.

w. 13. Aktualizacja historyczna, por. THa 3, 16. Inną tradycję, harmonizującą z kontekstem targumu, podaje Talmud (śludem jej jest lekcja „aniołowie” zamiast: „królowie” w niekt. rękopisach hebrajskich) — podczas objawienia na Synaju, aniołowie podtrzymują delikatnie Izraelitów cofających się przed Słowem bożym<sup>20</sup>. Drugą część wersetu targum wyjaśnia alegorycznie o darze Tory. Trudne wyrażenie hebr. *n<sup>e</sup>wat-bajit* (LXX: *hōrajotēs*) zastąpiono przez „synagogę Izraela”.

w. 14 Słowo *šepatājim* oddał targum latynizmem *qjqlt*: „cancelli”, tj. przegrody, bariery (w cyrkach), łącząc go z rdzeniem *ql*<sup>21</sup> w znaczeniu negatywnym. „Królowie bezbożni” to Rzymianie, którzy bawią się w swym nieczystych teatrach, podczas gdy Izrael zaj-

<sup>17</sup> Por. MidrPs 68 (Braude, 540).

<sup>18</sup> Zob. Zorell, *Lexicon VT*, 237n; Jastrow, 455b.

<sup>19</sup> Sabb 88b.

<sup>20</sup> Tamże: nie czytać (*al tiqra*): *jiddōdūn*, od rdzenia *ndd*, lecz: *jedaddūn*, od rdzenia *ddh*.

<sup>21</sup> Por. MidrPs 68 (Braude 542; Jastrow 1382b).

muje się wyłącznie studium Tory. Porównanie z gołębicą jest częste w literaturze rabinistycznej<sup>22</sup>. Ostatnie słowa wersetu, trudne do przełożenia, opisują wg targumu przymioty Tory, cenniejszej nad srebro i złoto<sup>23</sup>.

w. 15. Przedmiotem jest nadal Izrael, modlący się nad Morzem Czerwonym. Czasownik *prś* wzięto więc w znaczeniu technicznym „wznosić ręce do modlitwy”. Nazwę „Salmon” przełożono dwukrotnie: „gehenna” i „cień śmierci” (*lectio conflata?*). Podobna interpretacja wersetu istniała już w II w.<sup>24</sup>

w. 16. Identyfikacja góry Moria z górą Świątyni jest b. stara, por. 2 Krn 3, 1. Tutaj nazwa „Moria” wydaje się błędną lekcją początku wersetu (*Elohim; Mara; Moria*). Z midraszu do Ps 68 wynika jednak, iż tradycja o wybraniu Synaju spośród innych gór była znana już w II w. Haggada oparta jest na podwójnej lekcji czasownika w w. 17: Gdy Bóg zapytał: „Dlaczego burzycie się (*terass<sup>e</sup>dūn*), góry wyniosłe?” — echo dodało: „Dlaczego szukacie sporu (*tirsū dīn*) z górą Synaj”<sup>25</sup>.

w. 18. Jedyna wyraźna wzmianka o aniołach w TPś 68. Tradycja, w oparciu o Pwt 33, 2 (por. LXX), widziała w wyraż. *šin* (*ān* nazwę aniołów. Dyskusja o ich roli przy nadaniu Prawa rozwinęła się szczególnie w III w.<sup>26</sup>. Samo przekonanie jest jednak potwierdzone kilkakrotnie już w NT<sup>27</sup>. „Szekina spoczywa na nich (*bām*), tzn. na rydwanach kierowanych przez aniołów: wyraźny wpływ lektury Ez 1.

w. 19. Punkt centralny psalmu, tekst szeroko dyskutowany w judaizmie. Targum zmienia całkowicie jego pierwotny sens. Gdy w TM mowa o samym Jahwe, tryumfującym w niebieskiej świątyni nad swymi wrogami, to targum odnosi ten werset do „proroka Mojżesza”, który odebrał Torę wrogim potęgom anielskim i dał ją Izraelowi. Legenda wyrasta z połączenia lektury Wj 19 (powtwarzające się czasowniki (*ih* i *ird*) z Prz 21, 22. Także ten werset zawiera podwójne tłumaczenia. Wyraż. *šābitā šēbi* przełożono najpierw dosłownie: „pojmałeś jeńców”, a potem odniesiono do „buntowników, którzy nawracają się i czynią pokutę”. L. mn. *mattānot* oznacza „dary”, ale wyjaśnia się też jako „słowa Prawa”. Wreszcie czas. *lāqahtā* przełożono: „nauczyłeś” (*lpt*)<sup>28</sup>. Największą niespodziankę stanowi drugie tłumaczenie czasownika: „dałeś (dary)”. Podstawą zmiany

<sup>22</sup> Np. Ber 53b; Šabb 49a.

<sup>23</sup> Przekład „skarbcę” zakłada lekcję *’ōsārôtēhā*, zam. *’ēbrôtēhā*, por. W. Bacher, *Das Targum zu den Psalmen*, MGWJ 21 (1872) 465.

<sup>24</sup> Ber 15b.

<sup>25</sup> Meg 29a. Por. Braude, 542n.

<sup>26</sup> Šabb 88b—89a; ExR ad 24, 2. Por. J. P. Schultz, *Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law*, JQR 61 (1970—71) 282n.

<sup>27</sup> Dz 7, 38. 53; Ga 3, 19; Hbr 2, 2.

znaczenia mogło być zamierzone przedstawienie spółgłosek rdzen-nych: *lqh/hlq*<sup>29</sup>. Raczej jednak czas. *lqh* wzięto w sensie szerszym: „wziąć, aby dać”<sup>30</sup>. W każdym razie jest to b. stara lekcja. Spotkamy ją w Ef 4, 8, a jeszcze wcześniej w pewnej interpolacji do TestXII<sup>31</sup>.

w. 20. — Targum powraca do poprzedniego kontekstu, gdzie podmiotem był Bóg. Czasownik „nosić”<sup>32</sup>, otrzymał tu znaczenie sprawcze: Bóg obarcza swój lud nakazami („jarzmo Tory”). W drugim stychu On sam jest nazywany „Mocnym”, a Jego dzieła zbawcze (l. mn. jak w LXX) oddano dwoma synonimami: *pwraqnn* *ws* (*jdnn*).

w. 21. Niezwykle wyrażenie hebr., „wyjścia Śmierci” (TM: *lammāwet tosā* *ôt*), targum tłumaczy jako dwa rzeczowniki: „śmierć i wyzinięcie ducha”, dodając komentarz do drugiego. Przedimek 1<sup>e</sup> uzupełniono zgodnie z kontekstem: „przeciw bezbożnym”.

w. 22. Midrasz do Ps 68 świadczy, że werset wyjaśniano w świetle Ha 3, 13<sup>33</sup>; oba teksty łączy wyrażenie *mḥš rōš*. „Wrogowie” to wojska faraona. W miejsce hebr. *qōdqōd*, „czaszka”, targum stawia czasownik *n<sup>e</sup>tar* Pa, suponując inną lekcję TH.

w. 23. Uzupełnienie, przejęte z następnego wersetu, jest śladem haggady, tłumaczącej nazwę Baszan jako ściągnięcie zwrotu *bēn šēn*: „(wydobędę) spomiędzy zębów”. Antyteza: „sprawiedliwi — bezbożni” jest wzięta z początku psalmu (ww. 2—4).

w. 24. Wersja targumu jest zgodna z LXX, przeciw TM. Zamiast o „psach”, mowa tu o „dzikich bestiach”; MidrPs 68 wyjaśnia pochodzenie tej zmiany (Jr 12, 9; Ps 50, 10). Ostatnia część wersetu zawiera podwójne tłumaczenie, usprawiedliwione przez podwójne min w TH.

w. 25. Nowa część psalmu została w targumie uzupełniona brakującym w TM podmiotem: to dom Izraela ogląda pielgrzymowania (*hālikôt*) Jahwe. L. mn. wymagała wyjaśnienia: mowa nie tylko o obecności Boga podczas przejścia M. Czerwonego, lecz i później, w wędrówce przez pustynię. „Mój Bóg” jest wg targumu „Królem całego świata”.

w. 27. Zgodnie ze starą tradycją, odnoszoną do R. Meira (II w.) lub Gemaliela (ok. 100 r.), „plemię Izraela” to plody w łonach mat-

<sup>28</sup> Denominativum, na podst. Pwt 32, 2, gdzie *legah* oznacza Torę. Por. TP 49, 16b: „quoniam docebit me Legem suam in aeternum”.

<sup>29</sup> Zob. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome<sup>2</sup> 1978, 80; R. Rubinkiewicz, *Ps LXVIII, 19* (= Eph IV, 8), *Another Textual Tradition or Targum?*, *NovTest* 17 (1975) 219n.

<sup>30</sup> Rdz 27, 13; 48, 9; Wj 25, 2; 2 Krl 17, 10 i in.

<sup>31</sup> TestDan V, 11. Por. R. Le Déaut, *Targumic Literature and NT Interpretation*, BTB 4 (1974) 253; Rubinkiewicz, art. cyt., 221n. (podaje tekst grecki, datując go na koniec II w. przed Chr.).

<sup>32</sup> Por. Hier.: „portabit nos”.

<sup>33</sup> Tekst czytany również w dniu Pięćdziesiątnicy. Zob. Braude, 546.



czynnych, wyśpiewujące z całą synagogą kantyk Mojżesza (por. Łk 1, 41. 44)).

w. 28. Inna haggada złączona z imieniem R. Meira, bazuje na poprawce tekstu: nie należy czytać *rōdēm*, lecz *rēd jām*<sup>34</sup>. „Rzucali kamienie” — od rdzenia *rgm*. „Zabulon — kupcy”, ślad haggady lepiej zachowanej w recenzji r (Biblia Regia)<sup>35</sup>.

w. 29. Drugą część werseu uzupełniono czasownikiem: „to, co Bóg uczynił” dla Izraela, to świątynia, obecnie zburzona.

w. 30. Słowo *hēkāl* przetłumaczono dwukrotnie. Najpierw jako świątynia, wspomniana już w w. 29. Druga, późniejsza, wersja zawiera grecki termin *pannyktoi*, dosł. „straże nocne”, w sensie obozu wojskowego, skąd „królowie” (rzymscy) mają przynieść ofiary dla Jahwe.

w. 31. Symboliczne określenie Egiptu, *hajjat qāneh*, „zwierzę trzcin”, przeniesiono tu na Rzym i jego bałwany przypominające złoto cielca w Wj 32. Targum b. stary, sięga II w.<sup>36</sup> „Srebro” to jeden z symboli Tory; chodzi więc o Izraela, który dzięki umiłowaniu Prawa podoba się Bogu.

w. 32. Hapax legomenon: *hašmannim* wyjaśniono w świetle Rdz 10, 6: „Synowie Chama, Kusz i Misraim”.

w. 34. Zmiana zwrotu hebr., podobnie jak w w. 5. Dodatek na końcu werseu jest wyjaśnieniem słowa *ōz*, które często w TPs oznacza Torę; tutaj użyto pokrewnego pojęcia: „duch prorocstwa”.

w. 35. Targum oddaje hebr. *ōz* dwoma terminami: „chwała” i „poługa”; słownictwo charakteryistyczne dla liturgii Pięćdziesiąticy.

w. 36. Hebr. *mmqđšjk* jest ambiwalentne i może być czytane „za pośrednictwem twych świętych” (zob. LXX), bądź „z twej świątyni”, jak sugeruje targum<sup>37</sup>.

Analiza TBs 68 wykazała, że tradycje w nim zawarte pochodzą z Palestyny i sięgają w przeważnej części czasów NT. J. Potin<sup>38</sup> wykazał zależność targumicznej interpretacji naszego psalmu od innych czytań liturgii Pięćdziesiąticy żydowskiej. Przede wszystkim trzeba podkreślić paralelizm pomiędzy górą Synaj a górą świątyni jerozolimskiej: obie zostały wybrane dzięki swej pokorze<sup>39</sup>. Bóg

<sup>34</sup> Tę samą tradycję podaje T 1 Sm 15, 17. Por. Le Déaut, *Tradition juive et exégèse chrétienne*, w: XXVI *Semana Biblica Espanola*, Madrid 1969, 21.

<sup>35</sup> Por. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, 367; II, 144; III, 170. 221. 460; IV, 24.

<sup>36</sup> Pes 118b. Nazwa Edom pojawia się jako kryptonim Rzymu dopiero po r. 325; zob. S. Zeitlin, *The Origin of the term Edom for Rome and the Roman Church*, JQR 60 (1969—70) 262n.

<sup>37</sup> Zeb 115b. Zob. L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948, 41—44.

<sup>38</sup> *La fête juive de la Pentecôte*, Paris 1971, 195n.

<sup>39</sup> Podobną formułę spotykamy częściej w Psalterzu: Ps 3, 8; -7, 7; 9, 20; 33, 16, 13; 34, 27; 43, 24. 27; 73, 22; 81, 8; 131, 8 (wg LXX).

umieścił swą Obecność (*Szekina*) na nich, nie opuszczając jednak nieba (w. 17). Izrael winien dziękować Bogu za słodkie jarzmo Tory (w. 20). *Szekina* spocznie także na poganach, którzy się nawrócą (w. 19).

Centralny tekst psalmu, w. 19, odniesiono do Mojżesza, który przyniósł „synom ludzkim” (więc nie tylko Izraelitom) Prawo otrzymane od Boga. W Ef 4, 8 spotkamy ten werset cytowany w podobnej wersji, ale w odniesieniu do darów wylanych przez Chrystusa na Kościół. Stąd rodzi się pytanie, czy św. Paweł i inni autorzy NT znali już tradycję zawartą w TP 68, i czy wykorzystali ją w swej teologii? Ten problem rozważymy w ostatniej części artykułu.

### III. REINTERPRETACJA CHRYSTOLOGICZNA

W wersji LXX rozpoczyna się nasz psalm słowami: *niech powstanie Bóg (anastētō ho theos)*<sup>39</sup>. Czasownik *anistamai* i rzeczownik *anastasis* w NT oznaczają przede wszystkim Zmartwychwstanie Chrystusa. Toteż dla czytelników chrześcijańskich początek psalmu stanowił klucz do jego nowej interpretacji<sup>40</sup>. Nic zatem dziwnego, że tradycja pierwszych wieków aplikuje ten tekst do zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią i potęgami szatańskimi („nieprzyjaciele”, w. 2)<sup>41</sup>.

Już najstarsze pisma NT zawierają pewne ślady akomodacji Ps 68/67 do Chrystusa. 2 Tes 1, 10 stanowi wiązankę kilku cytatów ze ST, m. in. z Ps 67, 36 (LXX), odniesionych do Paruzji: *kiedy przyjdzie On, aby być uwielbionym w świętych swoich (en tois hagiois autou) i podziwianym (thaumasthēnai) we wszystkich, którzy uwierzyli*. W słownictwie LXX l. mn. *hagiois* w r.nij. oznacza „świętynię”, natomiast w r. m. — „świętych”. Apokaliptyka międzytestamentalna „świętymi” nazywa często aniołów<sup>42</sup>. W NT, zwłaszcza u Pawła, pojęcie to oznacza chrześcijan. Trudno rozstrzygnąć, które znaczenie terminu *hagiois* występuje w 2 Tes 1, 10. Kontekst wskazywałby na aniołów, towarzyszących Jezusowi przy Paruzji (1 Tes 3, 13 i 2 Tes 1, 7). Możliwe jednak, że tytuł „święci” jest synonimem „wierzących”, o których mówi drugi człon wersetu. W takim razie społeczność chrześcijańska byłaby upodobniona do istot nie-

<sup>39</sup> Tłumaczenia łacińskie często kładą tu czas. „resurgere” i „resuscitare” zamiast zwykłego „exurgere”. Zob. A. Rose, *L'influence des psaumes sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les Evangiles*, w: *Le Psautier* (wyd. R. de Langhe), Louvain 1962, 325—327.

<sup>41</sup> Euzebiusz z Cezarei, Ps-Didym, Teodoret, Hilary, Hieronim, Cyryl Jerozolimski. Teksty podaje A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne. Aperçu sur le psaume 67*, QLP 47 (1966) 12nn.

<sup>42</sup> Zob. O. Procksch, art.: *hagios* w: TWNT I, 111.

bieskich, jakie mają towarzyszyć chwalebnemu przyjsciu Pana<sup>43</sup>. Tak rozumiała to wyrażenie tradycja liturgiczna Kościoła, używając Ps 67, 36 w uroczystości świętych Pańskich. Transpozycja „świętyni” na „świętych”, dokonana już w LXX, nie stanowi problemu dla św. Pawła, u którego wierzący stanowią świątynię Bożą<sup>44</sup>.

W 1 P 1, 12. 25, w kontekście pełnym reminiscencji targumicznych, odnajdujemy aluzję do Ps 67, 12 (LXX, por. Peszitta), przy czym werset psalmu został odniesiony do głoszenia Ewangelii: *To jest Słowo, które wam zostało zwiastowane (to rhēma to euaggeliston eis hymas: 1 P 1, 25)*. W Dz 4, 33 Apostołowie głoszą Chrystusa *dynamei megale*, „mocą wielką”, co znów nawiązuje do 12, wersetu psalmu, w którym tradycja patrystyczna będzie się chętnie dopatrywała proroctwa o ewangelizacji.

Podstawowe theologumena wiary chrześcijańskiej: wywyższenie Chrystusa i dar Ducha najlepiej obrazował jednak centralny werset psalmu (w. 19). Połączenie tekstów Ps 110, 1 i Dn 7, 13 wyrażało jasno wiarę w *zasiadanie po prawicy Ojca*<sup>45</sup>. Drugi skutek Zmartwychwstania przedstawił Paweł już w 1 Tes 4, 8: *Bóg dał wam swego Ducha świętego*. W późniejszych pismach Pawłowych<sup>46</sup> brak jeszcze wyraźnego powiązania daru Ducha z wywyższeniem Chrystusa. Nową perspektywę widać dopiero w Ef 4.

Po wezwaniu do jedności ducha (4, 1—6), apostoł wyjaśnia różnorodność darów, które służą budowaniu Kościoła (ww. 7—16). Pochodzenie tych darów od Chrystusa zostało potwierdzone cytatem z Ps 68, 19.

Forma cytatu została starannie dostosowana do rodzaju argumentacji. Toteż autor nie posłużył się wersją LXX, lecz zmodyfikował ją w istotnych punktach. Poza zmianą osoby, daje lekcję: *edōken* zamiast: *elabes*, oraz: *tois anthrōpois* zamiast: *en anthrōpōi*. Czasownik *didōmi* został wprowadzony świadomie, dla podkreślenia Pawłowej idei „daru Ducha”. Druga zmiana: „(udzielił darów) ludziom” precyzuje samą naturę Daru, który został udzielony konkretnym osobom, a nie tylko jest obecny „wśród” nich (1 Tes 4, 8: *eis hymas*).

Wiemy, że Pawłowy przekład Ps 68, 17 jest b. podobny do wersji targumicznej. Coraz powszechniej przyjmuje się dziś, że wykorzy-

<sup>43</sup> Zob. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, Poznań 1979 (PSNT IX), 216n.

<sup>44</sup> 1 Kor 3, 16n; 2 Kor 6, 16. Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, 419.

<sup>45</sup> Powiązanie obu tekstów znajdujemy już w tradycji synoptycznej, zob. A. Van hoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, NRTh 89 (1967) 135 nn. Formuła wiary jest obecna w Mk 16, 19; Dz 2, 34; Kol 3, 1; Ef 1, 20; 1 P 3, 22.

<sup>46</sup> 1 Kor 12, 7; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Rz 5, 5; 8, 34.

stał on tradycję znaną mu już z liturgii synagogałnej<sup>47</sup>. W Ef 4, 9n widać ślady tradycji o występowaniu i zstępowaniu Mojżesza z góry Synaj. Te same obrazy (w odwrotnej kolejności) zostały tu zastosowane do „zstąpienia” Chrystusa na ziemię i Jego „wstąpienia ponad wszystkie niebiosa” (por. TPś 68, 5. 34)<sup>48</sup>. Poza tym w w. 11 nazwane są darami Chrystusa poszczególne urzędy służebne w Kościele: *On też dał zarówno apostołom, jak i proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli*. Otóż niemal wszystkie te tytuły spotykamy w TPś 68 w kontekście daru Tory.

Dalszą aluzję do centralnej wypowiedzi naszego psalmu możemy odnaleźć w Łukasowym opowiadaniu o Zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2). Podobnie jak w Ef 4, 7nn., dar Ducha łączy się tu z wywyższeniem Chrystusa<sup>49</sup>. Łukasz wiąże jednak wyraźnie ten fakt z żydowskim świętem<sup>50</sup>. W swym pierwszym przemówieniu Piotr wykazuje spełnienie się zapowiedzi wylania Ducha (J 1, 3, 1—5), zmartwychwstania Chrystusa (Ps 16, 8—11) i Jego wywyższenia (Ps 110, 1).

Przemówienie jest niewątpliwie kompozycją Łukasową, ale zawiera starszą tradycję. Cytowany tekst jest świadectwem pierwotnej teologii judeochrześcijańskiej, spotkanej już w Ef 4, 7nn. Figura Mojżesza została i tutaj odniesiona do wywyższenia Chrystusa i zesłania Ducha<sup>51</sup>. Pracę redakcyjną widać zwłaszcza w sformułowaniu pojęć przejętych z tradycji. Na przykład, czasownik *execheen* (w. 33) zdaje się wiązać interpretację Ps 68 z kontekstem poprzedzającym (proroctwo Joela o wylaniu Ducha). Słownictwo uzgodniono z grecką wersją psalmu. Redaktor pogłębił argumentację Ps 110 i 68, wykorzystując ją do swej teologii.

W Ewangelii św. Jana, tak oszczędnej w wyraźne cytaty ze ST, nie znajdziemy również literackich powiązań z naszym psalmem. Istnieje natomiast ścisła więź tematów wywyższenia Chrystusa i daru Ducha<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Przegląd opinii przedstawia Rubinkiewicz, *Ps LXVIII, 19...*, art. cyt., 219nn. G. V. Smith, *Paul's Use of Psalm 68, 18 in Ephesians 4, 8*, „Journal EvangTheolSoc” 18 (1975) 181—189 utrzymuje, iż Paweł nie wykracza tu poza egzegezę literalną.

<sup>48</sup> Por. G. B. Caird, *The Descend of Christ in Ephesians 4, 7—11*, w: *StEv vol. II* (= TU 86), Berlin 1964, 541.

<sup>49</sup> Pewne wyrażenia wspólne Dz 2 i Ef 4 zestawia J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu App 2, 1—13*, Stuttgart 1973, 232.

<sup>50</sup> Por. J. Dupont, *La première Pentecote chrétienne*, AssSeign 51 (1963) 39nn.; J. Potin, dz. cyt., 299—314.

<sup>51</sup> Por. M. Gourgues, *Exalté à la droite de Dieu* (Ac 2, 33; 5, 31), „Science et Esprit” 27 (1975) 322.

<sup>52</sup> J 7, 39; 14, 16; 15, 26; 16, 7; 1 J 3, 24; 4, 13. Por. M. McNamara, *The Ascension and Exaltation of Christ in the Fourth Gospel*, Scr 19 (1967) 65—73.

Z wywyższeniem Chrystusa łączy się także temat Jego zwycięstwa nad mocami anielskimi. Pamiętamy, że TPs 68, 19 tłumaczy hebr. *šābitā šebi*, „pojmałeś jeńców”, w sensie walki, jaką stoczył Mojżesz z aniołami, którzy nie chcieli mu przekazać Tory. I ta tra-obrazie Kol 2, 11—15, posłużył się Paweł neologizmami *apekdysis* dycja jest dobrze znana autorom NT. Spotykamy ją zwłaszcza w listach więziennych. W trudnym do przełożenia i pełnym antyteż (w. 11) i *apekdyō* (w. 15), dla ukazania, że uniesienie Chrystusa było powodem Jego wywyższenia (*descensio* — *ascensio*, por. Flp 2, 6—11): przez оголошение się z ciała „cielesnego”, огоłosił On Zwierzchność i Władzę, i wystawił je na publiczne widowisko, czyniąc z nich swój orszak tryumfalny (Kol 2, 11. 15)<sup>53</sup>.

Owe moce kosmiczne więziły ludzkość, dlatego mogą być nazwane „niewolą” (*aichmalōsia*, Ef 4, 8). Teraz Chrystus sam je „uwięził”. W sposób paradoksalny, droga krzyżowa Chrystusa stała się tryumfalnym pochodem Boga, w którym jako *imperator mundi* prowadzi On zwyciężone moce<sup>54</sup>. Krzyż, zmartwychwstanie, wywyższenie Chrystusa ponad wszelką Zwierzchność i Władzę i Moc i Panowanie (Ef 1, 21) — to kolejne fazy Jego tryumfalnego pochodu do niebieskiej świątyni.

Podobną myśl wyraża 1 P. Fragment złożony z wcześniejszych hymnów liturgicznych i wyznań wiary<sup>55</sup>, mówi o zstąpieniu Chrystusa do „piekieł” i Jego wywyższeniu „na prawicę” Ojca: *...zabityy wprawdzie na cieie, ale ożywiony Duchem. Tak poszedł głosić duchom w więzieniu, niegdyś nieposłusznym (apēithēsin, por. Ps 67, 19c :LXX)... On jest po prawicy Boga, gdyż wstąpił do nieba i podporządkował sobie aniołów, Władze i Moce (1 P 3, 18n. 22).*

Ta zależność wszystkich mocy niebieskich od Chrystusa chwalebego będzie wielokrotnie podkreślana w Objawieniu św. Jana: *A wszystko stworzenie, które jest w niebie i na ziemi i pod ziemią... usłyszałem, jak mówiło: Zasiadającemu na tronie i Barankowi, błogostawieństwo i cześć, i chwała i moc na wieki wieków (Ap 5, 13).*

„Tym, który zasiada na tronie” jest według TPs 68, 5. 34 sam Bóg. W Apokalipsie jednak ta sama „chwała i moc” (*doxa kai kratōs*, por. TPs 68, 35) przysługuje zmartwychwstałemu Chrystusowi. W Jego ręku są „klucze Śmierci i Hadesu” (Ap 1, 18; por. TPs 68, 23). Toteż „Śmierć i Hades”, jak również Morze, winni wydać zmarłych, którzy w nich się znajdują, by każdy został osądzony według własnych uczynków (Ap 20, 13; por. TPs 68, 23n). Można tu jeszcze

<sup>53</sup> Por. szczegółową egzegezę A. Jankowskiego, *Listy więzienné*, Poznań 1962 (PSNT VIII), 263nn. R. Popowski, *Struktura semantyczna neologizmów w listach św. Pawła z Tarsu*, Lublin 1978, 40n., argumentuje za znaczeniem medialnym czas. *apekdyomai*.

<sup>54</sup> Zob. G. Dellling, art. *thriambeuō*, TWNT III, 160.

<sup>55</sup> Por. Ch. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le NT*, „Lumière et Vie” 17 (1968) n. 87, 5—29.

wspomnieć symboliczną liczbę wojsk aniołów zagłady: „dwie miriady miriad” (Ap 9, 16; por. TPs 68, 18).

Najdojrzalszą chrystologię NT reprezentuje List do Hebrajczyków. W jego części centralnej (8, 1) znajdujemy ważny tytuł Chrystusa: *Arcykapłan, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiesiach*. Podobne wyrażenie spotkaliśmy już w Ap 5, 13, ale tu zdaje się to być bezpośredni cytat z TPs 68, 5. Chrystus wywyższony po swej kenozie, uczestniczy w chwale Ojca, jest więc Mu równy godnością. Wstęp do Listu (Hbr 1, 3) zawiera to samo stwierdzenie w kontekście wywyższenia Chrystusa nad aniołami, co znowu każe myśleć o Ps 68, 19 (por. *en hypselois — eis hypsos*).

Aluzje do naszego psalmu pojawiają się częściej w Hbr. Paraneza Hbr 2, 1—4 zawiera porównanie pomiędzy słowami Tory, objawionej przez pośrednictwo aniołów, a doskonałym objawieniem Chrystusa, związanym z darem Ducha (Ps 68, 18n; por. też ww. 34—36 psalmu z Hbr 2, 4: *dynamis* Bożego słowa).

Druża część Listu zawiera ostrzeżenie przed niewiernością<sup>56</sup>. Komentując Ps 94/95, Autor czyni aluzje do żydowskiej egzegezy naszego psalmu: *Komuż to przysięgi, że nie wejdą do Jego odpoczynku, jeśli nie tym, którzy okazali się nieposłuszni? Widzimy więc, że nie mogli wejść z powodu niewierności* (Hbr 3, 18n; por. Ps 67, 19c : LXX). Ciąg dalszy komentarza (Hbr 4, 2. 6) nazwijażuje do czasownika *euaggelizomai* (Ps 67, 12 : LXX), wyjaśniając go w świetle Ewangelii: *Bowiem i nam również, jak i im, ogłoszono Dobrą Nowinę (esmen euaggelismenoi), lecz im nie pomogło słowo usłyszane, ponieważ nie zostało powiązane z wiarą słuchaczy* (w 2). Chrześcijaństwo stanowią więc nowy nagród wybrany, posłuszny Nowemu Przymierzu.

Zakończenie Hbr raz jeszcze uwypukla różnicę pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem, których symbolami są góra Synaj i Syjon (12, 22; por. Ps 67, 18 : LXX). Góra Synaj, gdzie Mojżesz otrzymał tablice Prawa w obecności aniołów, jest tylko słabym obrazem nowego i wiecznego Przymierza. Stąd płynie konieczność posłuszeństwa słowu Ewangelii. Autor chce podkreślić wywyższenie objawienia chrześcijańskiego nad Mojżeszowym. Posłuży się w tym celu cytatem z Ag 2, 6, ale czyniąc jeszcze jedną aluzję do naszego psalmu.

Literatura judeochrześcijańska pierwszych dwu wieków posługuje się Ps 68, nie rozwijając jednak tematów spotkanych już w NT. Przede wszystkim więc spotykamy zastosowanie w. 19 do Chrystusa. W Odach Salomona, dziele gnostyckim z II w., Chrystus mówi:  
 „(Bóg) ustanowił we mnie swoje życie nieśmiertelne  
 i dał mi głosić owoc swego pokoju,

<sup>56</sup> Sekcja A: 3, 1—4, 14. Podział Listu wg A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris<sup>2</sup> 1976.

abym nawrócił dusze tych, którzy chcą zwrócić się ku Niemu i abym pojmał szlachetnych więźniów dla wolności" (X, 2—3)<sup>57</sup>. „Więźniami” (*aichmalōsiā*) nie są tu już moce niebieskie, lecz sami chrześcijanie, zdobyeci przez Chrystusa po Jego wywyższeniu i obdarzeni duchowymi darami<sup>58</sup>.

Św. Justyn w Dialogu z Żydem Tryfonem komentuje Ps 68, 19 na dwa sposoby: w Dial. 39, 4n. „niewola” oznacza, jak w poprzednim tekście, ludzi uwolnionych od błędu; natomiast w Dial 87, 6 mówi on o charyzmatkach Ducha Św., jakie spoczęły na Chrystusie i zostały przez Niego udzielone ludziom. Tę drugą interpretację przejął Tertulian (*Contra Marcionem* V, 8, 5).

Ważnym świadkiem tradycji judeochrześcijańskiej jest św. Ireneusz. Jego *Demonstratio evangelica* zawiera interpretację Ps 68 b. bliską tej, jaką NT przejął z tradycji targumicznej:

A że, powstawszy raz z martwych, miał wstąpić na niebiosy, tak oto mówi Dawid: „Miriady rydwanów Bożych, tysiące wozów, Pan (jest) pośród nich na Syjonie w świątyni. Wstąpił na wyżyny, pojmał niewolę, wziął (i) rozdał dary ludziom”.

Niewolą nazywa on odebranie władzy zbuntowanym aniołom (n. 83)<sup>59</sup>. I jeszcze jeden tekst z II w. Koptyjską Apokalipsa Pawła przypisuje apostołowi słowa Ps 68, 19: „Zstąpiłem w świat zmarłych, aby uwieścić niewolę babilońską”<sup>60</sup>. Jest to już jednak interpretacja gnostycka, niezgodną z ortodoksyjną nauką chrześcijańską, według której jedynym Zbawicielem jest Chrystus.

#### ZAKOŃCZENIE

Na przykładzie jednego psalmu obserwowaliśmy, jak tekst biblijny żyje w tradycji, zwłaszcza liturgicznej. Jego kolejne reinterpretacje są dowodem wiary, żydowskiej i chrześcijańskiej, że żywe słowo Boże winno być nieustannie aktualizowane, dostosowane do sytuacji życiowej słuchaczy. W sposób szczególny dotyczy to psalmów, liturgicznych pieśni Izraela i Kościoła. W badaniach nad odtworzeniem historii ich interpretacji poważną rolę spełniają dziś studia nad targumami, tekstami liturgicznymi synagogi, których geneza sięga czasów „miedzytestamentalnych”.

<sup>57</sup> *Gli apocrifi del NT* (wyd. M. Erbeta), vol. I, 1, Torino 1975, 627.

<sup>58</sup> Zob. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 283.

<sup>59</sup> Przekład z ormiańskiego w: SCH 62, 149n. Mówiąc o Zesłaniu Ducha św., Ireneusz używa obrazu wziętego z Ps 68, 10: jest On jak „deszcz obfity” (*hekousia brochē*) wylany przez Chrystusa na wierzących. (*Adv. haer.* III, 17, 2: SCH 211, 333).

<sup>60</sup> *Gli apocrifi del NT* (wyd. Erbeta), vol. III, 350.

Analiza TPś 68 w kontekście liturgii Pięćdziesiątnicy ukazała szczególną interpretację tego psalmu. W I w. po Chr. widziano w nim wspomnienie daru Tory, otrzymanej przez Mojżesza na Synaju. Kluczowym terminem psalmu, umieszczonym w jego centrum (w. 17), są „dary”, *mattānôt*, wyjaśniane jako „słowa Objawienia”. Bóg przeznaczył te dary dla wszystkich narodów, jednak tylko Izrael okazał się ich godzien.

Kościół rodzący się w Jerozolimie nadal obchodził święta żydowskie i znał dobrze tradycje dotyczące daru Prawa. Wydarzenie paschalne zmieniło jednak punkt odniesienia i stało się początkiem nowego Przymierza. Wniebowstąpienie Chrystusa i Zesłanie Ducha Św. zostały uznane przez Kościół za początek ery mesjańskiej. Dla zobrazowania tych wydarzeń, pierwsi judeochrześcijanie posłużyli się tradycjami zawartymi m. in. w TPś 68. Zgodnie z prorocstwem Izajasza (2, 3) góra Syjon zastąpiła Synaj. Chrystus jest nowym Mojżeszem, który wstąpiwszy do nieba zesłał Dar obiecany: Ducha św. (por. Prefacja o Duchu św.).

W społeczności chrześcijańskiej wypełniły się obietnice dane „kościółowi na pustyni”. Aby uwypuklić spełnienie Bożych obietnic, Łukasz opisuje narodziny Kościoła właśnie w kontekście żydowskiej Pięćdziesiątnicy. Ale Chrystus nie jest tylko nowym Prawodawcą (J 1, 17; 3, 13). Ustanowił On także nowych proroków (Ef 4, 11; por. TPś 68, 12. 34), aby dzięki ich przepowiadaniu Duch Święty zawsze żył w Jego Kościele.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

Ks. Bogdan Ponizy

## REINTERPRETACJA OPOWIADANIA O WYJŚCIU IZRAELA Z EGIPTU W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Wyjście Izraela z niewoli egipskiej stanowi punkt zwrotny w procesie formowania się narodu wybranego. Jest ono punktem centralnym, ku któremu zwracają się późniejsze pokolenia synów Abrahama. Echo tego wydarzenia rozbrzmiewa w całych dziejach ST. Wyjście z Egiptu znalazło w ST wiele opracowań<sup>1</sup>. Nie pozostają

<sup>1</sup> H. Lubsczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten. Seine theologische Bedeutung in profetischer und priesterlicher Überlieferung*, Leipzig 1963; A. G. Wright, *The structure of Wisdom 11-19*, CBQ 27 (1965) 28-34; R. T. Siebenack, *The Midrash of Wisdom 10-19*, CBQ 22