

ANDRZEJ SEBASTIAN JASIŃSKI OFM

Opole

## Psalm 109,1-5

Psalterz stanowi niezwykle złożony zbiór utworów poetyckich, które utrwaliły doświadczenia religijne narodu wybranego na przestrzeni wielu wieków. Psalmista często dzieli się własnymi przeżyciami duchowymi, które tchną autentyzmem. Wiele tych wypowiedzi może nawet zaskakiwać współczesnego czytelnika wychowanego na Ewangelii w duchu błogosławieństw. Tymczasem psalmiści nie wahali się odwoływać do przekleństw i złorzeczeń, które miały być odpowiedzią na ataki przeciwników. Takie wypowiedzi stanowią integralną część Biblii chrześcijańskiej stąd są czytane, lecz nie zawsze właściwie rozumiane. Ich właściwa interpretacja może być pomocną w przyswojeniu sobie treści wyrażonych w sformułowaniach nie zawsze komunikatywnych dla współczesnego czytelnika. Przykładem takiego tekstu jest Ps 109<sup>1</sup>, którego pierwsza część (wiersze 1-5) jest przedmiotem analizy zawartej w niniejszym artykule<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ps 109 wraz z Ps 101–103; 108; 110 należy do tzw. „Trzeciego Psalterza Dawida”; por. M. MILLARD, *Zum Problem des elohistischen Psalters*, w: E. ZENGER (red.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg 1998, s. 77.

<sup>2</sup> Litaratura przedmiotu: H. BIRKELAND, *Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*, Oslo 1933; H.C. BRICHTO, *The Problem of „Curse” in the Hebrew Bible*, JBL (MS) 13 (1963); H.A. BRONGERS, *Die Rache- und Fluchpsalmen im Alten Testament*, OTS 13 (1963), s. 21–42; W. BRÜGGEMANN, *Ps 109*, World 5 (1985), s. 144–154; W. DIETRICH, *Rache. Erwägungen zu einen alttestamentlichen Thema*, EvTh 36 (1976), s. 450–472; W. DÜ-

## 1. Uwagi ogólne do Ps 109

Psalm 109 należy do najtrudniejszych utworów biblijnych. Wprawdzie nie przysparza trudności sam tekst, lecz jego treść. Wydaje się, że psalmista akceptuje surową przemoc, która wyrażona jest tu w dosadnych sformułowaniach, np. „Niechaj jego synowie będą sierotami, a jego żona niech zostanie wdową! Niech jego dzieci wciąż się tułają i żebrzą, i niech zostaną wygnane z rumowisk!” (wiersze 9-10). Słowa wypowiedane przez psalmistę są w pełni zrozumiałe, lecz równocześnie zadziwiają ogromem wrogości a nawet nienawiści. Czy mogą być one treścią modlitwy, a więc duchowego odniesienia do Tego, który jest dobrem, sprawiedliwością<sup>3</sup> i świętością? Kto jest uprawniony do wypowiedania takich myśli i czy je wysłuchuje sam Bóg?

Analiza tekstu Ps 109 wykazuje, że psalmista posłużył się tu pewnym schematem myślowym znanym w ówczesnym życiu społecznym, były to zwyczaje panujące podczas procesów sądowniczych. Świadczą o tym liczne terminy i wyrażenia, które są bez wątpienia określeniami prawnymi, inne natomiast tworzą swoisty kontekst wyrażen prawniczych. Użycie w kluczo-

---

RIG, *Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie*, MThZ 27 (1976), s. 71–84; M. GILBERT, S. PISANO, *Psalm 110 (109)*, 5-7, „Biblica” 61 (1980), s. 343–356; P. HUGGER, „Das sei meiner Ankläger Lohn...”? Zur Deutung von Psalm 109,20, BiLe 14 (1973), s. 105–112; H. JAUSS, *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen* (EHS 412), 1991; TENZE, *Fluchpsalmen beten?*, BiKi 51 (1996), s. 107–115; M.Z. KADDARI, לָלַחַם = ‘Bore’, ‘Pierce’? Note on Ps 109,22, VT 13 (1963), s. 486–489; E.J. KISSANE, *The Interpretation of Psalm 109 (108)*, IthQ 18 (1951), s. 1–8; A. MILLER, *Fluchpsalmen und israelitisches Recht*, „Angelicum” 20 (1943), s. 92–101; A. PUUKKO, *Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen*, OTS 8 (1950), s. 47–65; J. SCHARBERT, „Fluchen” und „Segnen” im Alten Testament, „Biblica” 39 (1958), s. 1–26; O. SCHILLING, *Noch einmal die Fluchpsalmen*, ThGl 47 (1957), s. 177–185; P. SEETHALER, *Sind Fluchpsalmen unchristlich?*, EuA 43 (1967), s. 63–66; R.J. TOURNAY, *Psaumes 57, 60 et 108: Analyse et interprétation*, RB 96 (1989), s. 5–26; M.J. WARD, *Psalm 109: David’s Poem of Vengeance*, AUSS 18 (1980), s. 163–165; R. WARNECKE, *Die Rache psalmen*, „Der Evangelische Erzieher” 14 (1962), s. 369–384; D.P. WRIGHT, *Ritual Analogy in Psalm 109*, JBL 113 (1994), z. 3, s. 385–404; E. ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen* (BB 1), 1994; F. ZORELL, *Psalm 108/109 „Deus laudem meam”*, ZKTh 37 (1913), s. 414–421.

<sup>3</sup> W przekonaniu psalmistów Bóg był jedynym i najwyższym prawodawcą Izraela dlatego tylko Jego sąd był prawomocny; por. A. KOŃCZAK, *Sedaqah Jahwe według Księgi Psalmów*, w: A. ECKMANN, S. ŁACH, A. TRONINA (red.), *Obraz Boga w Psalterzu*, Lublin 1982, s. 26.

wych miejscach rdzenia  $\text{לִפְנֵי}$  („sądzić”; wiersze 7 i 31)<sup>4</sup>, a zatem na początku pierwszej mowy i na zakończenie drugiej oraz całego psalmu określa precyzyjnie zastosowaną konwencję w wypowiedzi psalmisty<sup>5</sup>. Do tego trzeba dodać rdzeń  $\text{לְשׂוֹנֵן}$  („oskarżyciel”) określający funkcję oficjalnego oskarżyciela podczas procesu (wiersze: 4, 6, 20, 29). Słownictwo przypomina wypowiedź zawartą w Hi 1–2 i Za 3,1–2. W zastosowanej terminologii brakuje jednak typowego określenia  $\text{לְיָדָיִם טְהוֹרִים}$  („niewinny, sprawiedliwy”), było ono bowiem stosowane w ówczesnej praktyce sądowniczej.

W historii interpretacji tego psalmu próbowano różnorodnie określić jego zasadnicze przesłanie<sup>6</sup>. Zwolennicy alegoryzmu i fundamentaliści, podkreślali potrzebę spojrzenia głębszego na wypowiedzi psalmisty, który raczej mówi o przebaczeniu a nie o zemście (A. Roguet). Inny komentator D. Tricceri (1925)<sup>7</sup> stwierdził natomiast iż psalmista postępuje jak poeta posługując się symbolizmem podobnie jak czynił to Dante. Najtrudniej jest przyjąć zdania najbardziej bulwersujące (wiersze 6 i 20). Natomiast Herkenne (1936) wysunął hipotezę iż wersety zawierające złorzeczenia byłyby w rzeczywistości wyrocznią eschatologiczną wypowiedzianą przez Boga przeciwko złoczyńcom, owe sentencje miał psalmista włączyć do swej pieśni pozbawiając je kontekstu eschatologicznego. Jeszcze mniej prawdopodobnie brzmi hipoteza przedstawiona przez M. Buttenwiesera (1938), według której wiersze 6–19 pochodziłyby z dokumentu świeckiego zawierającego przekleństwo<sup>8</sup>, jakie były znane w literaturze akkadyjskiej, zostały następnie wprowadzone do Ps 109. Wielu natomiast uważa, że Ps 109 powstał na kanwie tekstu Lb 5,22 w kontekście sądu Bożego, chodzi tu (Ps 109,17–18) o człowieka oskarżonego o czarną magię, który prześladował biedaka i nieszczęśliwego

<sup>4</sup> Wołanie o osąd Boży wyraża postawę wierzącego, który doświadcza ucisku; por. A. GAMPER, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Innsbruck 1966, s. 234–238.

<sup>5</sup> Na temat rodzajów wypowiedzi występujących w Psalterzu; zob. S. ŁACH, *Gatunki psalmów, miejsce ich powstania i struktura*, ZN KUL 15 (1972), s. 3–14.

<sup>6</sup> Opracowane na podstawie G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi III*, Bologna 1999, s. 236–237.

<sup>7</sup> D. TRICERRI, *Canti divini I*, Torino 1925.

<sup>8</sup> Na Bliskim Wschodzie przekleństwa do dnia dzisiejszego stanowią broń jednostki znajdującej się w opresji; por. W. BOROWSKI, *Psalm. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 356.

(wiersz 16)<sup>9</sup> Według tej hipotezy przedstawionej przez Weisera złorzeczenia z wierszy 6-19 byłyby wypowiedziane przez przeciwników psalmisty podczas procesu.

Ta hipoteza zyskała największą akceptację. Wiersze 6-19 byłyby cytatem ofiary (wiersze 1-5a i 29) oskarżenia. Owo wyliczenie ma ukazać samemu Bożemu obrońcy wielkość nieprawości wrogów. Potwierdzeniem tej hipotezy miałyby być wiersz 28, uważany często za głosę, która uzasadnia całość utworu: „Oni złorzeczą, lecz Ty mi błogosław”. Dla Lancelotiego centralny fragment (wiersze 6-19) to wersety, które są do głębi przeniknięte duchem nienawiści (śmierci i zniszczenia), obce duchowi wypowiedzi obecnej w wierszach: 1-5 i 21-31<sup>10</sup>. Nienawiść jednak nie triumfuje nad miłością, którą psalmista utożsamia z Bogiem.

Słowa sekcji centralnej (wiersze 6-19) nie zawierałyby myśli autora, lecz jego oskarżycieli. W Ps 109 pojawiłyby się cytat pozbawiony formuły wprowadzającej, stąd wypowiedź tę łatwo przypisać samemu orantowi. Niektórzy uczeni proponują ograniczenie cytatu złorzeczeń wrogów tylko do wierszy 6-15, natomiast w wierszu 16 psalmista zabrałby głos celem sformułowania swego odwołania się do sprawiedliwości Bożej, odwracając złorzeczenia w stronę swych przeciwników (por. Jr 18,18-23).

Co można powiedzieć na temat tego krótkiego przeglądu interpretacji Ps 109? Po pierwsze czy można uzasadnić pogląd o przekształceniu psalmu złorzeczącego w pieśń osoby doświadczanej, która odwołuje się do sprawiedliwości Bożej? Argumenty te bazują również na spostrzeżeniach gramatycznych, np. w partiach lamentacji (wiersze: 3-5.25.27-29.31) pojawia się l.mn., natomiast w złorzeczeniach (wiersze 6-24) l.poj. Wprowadzenie niespodziewanie (*ex abrupto*) cytatu występuje również w innych częściach psalterza (Ps 2,3; 12,6; 75,3; 91,14; 95,8). Musimy jednak pamiętać, że argumentacja powinna się charakteryzować dużym prawdopodobieństwem. Za interpretacją złorzeczeniową opowiadają się tacy egzegeci jak: Gunkel, Da-

<sup>9</sup> Motyw prześladowania biednych pojawia się często w Psalterzu; por. H. SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im AT*, Giessen 1928.

<sup>10</sup> Pojawiająca się w wierszu 31 fraza „bo stanął po prawicy biednego” zadecydowała o umieszczeniu po Ps 109, Ps 110,1, w którym pojawia się sformułowanie „Siądź po mojej prawicy”; por. J. ŁACH, *Idee mesjańskie w Psalmach*, Włocławek 1996, s. 39.

hood, Beaucamp, Ward i inni. Jest ona bardziej naturalną zgodną ze schematem myślenia starotestamentalnego i antycznego wschodu, nie ocenia moralności ówczesnej w kontekście pobożnościowym, lecz koncentruje się na szczególnej perfidii zła, które doznaje swoistej personifikacji, a mianowicie w postawie manifestowanej przez przeciwników. Interpretacja złorzeczeniowa wyjaśnia również element logiczny w strukturze pieśni, a mianowicie funkcję wierszy 16-20, które niewątpliwie są wypowiedzią psalmisty, i zostały skierowane przeciwko wrogom. Celem właściwej interpretacji Ps 109 koniecznie trzeba odwołać się szczególnego rodzaju wypowiedzi, jakim są psalmy złorzeczące<sup>11</sup>

Interpretując tego typu utwory trzeba pamiętać o stylistyce semickiej, która nie unika wyrażen bardzo dosadnych zaprawionych dużą dozą uczuciowości. Celem wydobycia sensu wypowiedzi, winno się sięgnąć ponad literalny poziom znaczeniowy, jaki jawi się wprost z lektury tekstu<sup>12</sup> Zastosowane w Ps 109 formuły przekleństw można traktować jako stereotypowe sposoby wypowiedzi. Takie wypowiedzi znane były w środowisku pozabiblijnym i miały zastosowanie w rytach kultycznych i w czasie składania przysięgi. Wiadomo jaką wartość dla semitów miało słowo oraz skuteczność słowa<sup>13</sup>, które traktowane było jako przyczyna wszystkiego co istnieje. Brak dystansu między słowem a całą otaczającą rzeczywistością uniemożliwił stworzenie myślenia abstrakcyjnego, które poprzez użycie stosownych terminów mógł w sposób obiektywny opisywać świat i zachodzące w nim procesy. Odwołanie się do mowy złorzeczeniowej jest reakcją na doświadczane zło, które musi być usunięte i to w sposób definitywny<sup>14</sup> Nie można bowiem

<sup>11</sup> Trzeba pamiętać również o ogólnym charakterze literatury hebrajskiej, która ze swej istoty jest konkretna, a nie abstrakcyjna jak u Greków. BH zawiera wiele opisów rzeczywistości i pozwala czytelnikowi na wyciąganie wniosków, Grek natomiast usiłuje czytelnika doprowadzić do końca rozumowania; por. R. MEYNET, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001, s. 184.

<sup>12</sup> Na temat możliwości sposobów interpretacji tekstów hebrajskich; zob. J. BARTON, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London 1984.

<sup>13</sup> Egzegeza podkreśla zwłaszcza dynamizm słowa Bożego, które jest mocą ogarniającą cały świat i wszystkie dziedziny życia; por. K. GOUDERS, *Wort Gottes*, w: A. GRABNER-HAIDER (red.), *Die Bibel und unsere Sprache*, Wien 1970, s. 42.

<sup>14</sup> W ST, podobnie jak w starożytnym Oriencie, złorzeczeniom przypisywano zdolność do uruchomienia ukrytych sił mogących sprowadzić zgubne na człowieka przeklinanego; por. M. FILIPIAK, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 167-168.

tolerować siły destrukcyjnej, która niszczy prawdziwe wartości. Psalmista który oczekuje odpłaty w wymiarach doczesnych odwołuje się zatem do sprawiedliwości Bożej, która jest instancją ostateczną i wprowadzającą faktyczny porządek w stworzonym świecie. Wierzący Izraelita mógł w swym życiu doświadczać wielu utrapień, tak było np. w przypadku proroka Jeremiasza, który całą swoją ufność pokładał w Jahwe<sup>15</sup>, a jednak przeklinał dzień swych narodzin<sup>16</sup>. Psalmista zatem w sposób bardzo dosadny, obrazowy i komunikatywny opisuje swoją sytuację życiową, natomiast nie kierują nim żądze nienawiści i zemsty. Jego pragnieniem jest doświadczać sprawiedliwości Bożej, zatem nie chce jej sam wprowadzać.

Analiza literacka Ps 109 prowadzi do wyróżnienia w utworze elementów osobistej lamentacji, w której występują motywy prorockiej wyroczni skierowanej przeciwko wrogowi. Zawiera charakterystyczne dla stylu orientального złorzeczące przekleństwa. W nawiązaniu do terminologii prawniczej można rozpoznać w tekście schemat rozprawy sądowej: pewien skazaniec broni swej niewinności przed trybunałem najwyższego Boga w świątyni. Sam tekst nie zawiera wyraźnych wskazówek na temat czasu powstania, bowiem odwołanie się do postaci Dawida (wiersz 1) nie znajduje potwierdzenia w tekście. Wydaje się, że kompozycja tego utworu ma charakter złożony i rozciąga się na dłuższy okres czasu. Pewne jego elementy mogły powstać przed niewolą babilońską, jednak ostateczną formę osiągnął w okresie perskim<sup>17</sup>

## 2. Struktura literacka Ps 109

Ps 109 to pieśń przepelniona stylem lamentacyjnym zaprawionym formułami złorzeczeniowymi. Elementy strukturalne występują między wierszami: 5-6; 15-16 oraz 20-21, określając granice poszczególnych partii utworu.

---

<sup>15</sup> Obok postawy ufności znane są również uczucia wątpliwości a nawet rozpacz wyrażanej w Psalterzu, to tego zob. M. GOŁĘBIEWSKI, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, s. 94.

<sup>16</sup> W owym okresie nie była jeszcze ukształtowana wiara w życie wieczne, dlatego psalmiści zwracali uwagę na konieczność uratowania życia w wymiarach ziemskich; por. G. RAVASI, *Psalmy*, Częstochowa 1998, s. 67.

<sup>17</sup> Por. T. BRZEGOWY, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997, s. 26.

## A oto proponowana struktura Psalmu 109:

- wiersz 1:           formuła wprowadzająca;  
wiersze 2-5:       lamentacja;  
wiersze 6-15:     pierwsza seria oskarżeń;  
wiersze 16-19:   seria złorzeczeń przeciwko przekupnemu sędziemu (por. wiersz 31);  
wiersz 20:       krótkie złorzeczenie przeciwko oskarżycielom;  
wiersze 21-27:   modlitwa o wyzwolenie i pomoc<sup>18</sup>;  
wiersz 28:       spodziewane skutki modlitwy psalmisty;  
wiersz 29:       krótkie złorzeczenie przeciwko oskarżycielom;  
wiersze 30-31:   przekonanie o Bożej pomocy.

W tekście pojawia się inkluzja zawarta w wierszach 1-2 i wierszu 30, jest nią mianowicie występująca w wierszu 1 formuła תְּהַלֵּלִי („wychwalam”), która odpowiada w wierszu 30 formule אֶהְלֵלֶנּוּ („chwałę Go”)<sup>19</sup>, podobnie wyrażeniu „niecne usta” (wiersz 2), odpowiada motyw „ust sprawiedliwe-go” (wiersz 30)<sup>20</sup>, natomiast sformułowanie: „niecny i podstępny” (wiersz 2) ma swoją antytezę w wierszu 31: „biedny”

Przedmiot analizy w niniejszym opracowaniu stanowi tekst Ps 109,1-5, który jest lamentacją<sup>21</sup>, mającą swoją wewnętrzną strukturę:

- wiersz 1:           wprowadzenie – inwokacja;  
wiersze 2-3:       korpus lamentacji wprowadzony poprzez motywacyjne כִּי, gdzie przewodnie terminy to: usta, język, słowa, kłamstwo, nienawiść, niecność, podstęp, napastowanie;  
wiersze 4-5:       to inkluzja, gra myśli: dobro – zło.

<sup>18</sup> Psalmista odwołuje się do łaskawości Boga, którą naród poznał przede wszystkim podczas pobytu na pustyni, motyw ten pojawia się szczególnie w lamentacjach; por. A. DREJA, *Bóg w lamentacjach narodu*, w: ECKMANN, ŁACH, TRONINA (red.), *dz. cyt.*, s. 20.

<sup>19</sup> Motyw wyrażony rdzeniem הלל jest typowy dla całego zbioru począwszy od Ps 107 a skończywszy na Ps 150; por. K. KOCH, *Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte*, w: K. SEYBOLD, E. ZENGER (red.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg 1994, s. 251.

<sup>20</sup> Sprawiedliwość człowieka według psalmów różni się od sprawiedliwości Jahwe tym, że w wymiarach ludzkich sprawiedliwość zawiera jakieś żądania, natomiast sprawiedliwość Boża wyraża dobra oczekiwane przez ludzi; por. W. ZIEMBA, *Teologia ufności w Psalterzu*, w: ECKMANN, ŁACH, TRONINA (red.), *dz. cyt.*, s. 61.

<sup>21</sup> Ten typ wypowiedzi pojawia się w wielu psalmach, np. Ps 22, w którym lamentacja indywidualna przechodzi w pieśń dziękczynną; por. BRZEGOWY, *dz. cyt.*, s. 105.

### 3. Egzegeza wiersza 1

Werszet wprowadzający wyraźnie dzieli się na dwie części; pierwsza to stereotypowa formuła, natomiast druga część zawiera już wątek treściowy, który integralnie złączony jest z całym tekstem; wiersz 1 brzmi następująco: אֱלֹהֵי תְהִלָּתִי אֶל־תַּחֲרֹשׁ לִמְנַצֵּחַ לְדָוִד מְזִמּוֹר („Kierownikowi chóru. Dawidowy. Psalm. Nie milcz, o Boże, którego wychwalam”). Psalm inicjuje przyimek לְ. Często spotyka się jego podwójne zastosowanie. W wierszu 1 odnosi się do wzmianki o kierowniku chóru לִמְנַצֵּחַ oraz imienia własnego לְדָוִד. W końcowej części wiersza 1a pojawia się trzeci element nominalny מְזִמּוֹר, który określa charakter wypowiedzi. Zdanie wprowadzające do Ps 109 ma charakter redakcyjny, który luźno związany jest z utworem, bowiem stanowi formułę stereotypową.

Zasadniczą część wiersza 1 inicjuje sformułowanie אֱלֹהֵי („o Boże”)<sup>22</sup>, które wprowadza element teologiczny<sup>23</sup>. Zastosowany *vocativus* to wyraz najgłębszego przekonania psalmisty i jego doznań, manifestuje jego postawę i dążenia całkowicie zwrócone ku Bogu, który jest adresatem całego utworu. Psalmista zwraca się do אֱלֹהֵים jeszcze w wierszu 26: „Dopomóż mi, Jahwe, mój Boże; ocal mnie w swej łaskawości” Wyraźnie występuje tu kontekst soteryjny. Można z całą pewnością stwierdzić iż wiersz 26 stanowi rozwinięcie myśli zawartej w krótkim westchnieniu אֱלֹהֵי. Znajdujący się w ucisku orant zwraca się nie do anonimowego bóstwa, czy bliżej nieokreślonej siły, lecz do kogoś już wcześniej poznanego w doświadczeniu. Psalmista wkracza w sferę Bożego oddziaływania w której rozstrzygają się faktycznie losy człowieka. Prezentuje się jako człowiek wierzący, tzn. taki, który nie ocenia swej sytuacji życiowej wyłącznie na podstawie zewnętrznych warunkowań wynikłych z przebiegłości ludzkiej, lecz ma świadomość istnienia konkretnego oddziaływania Bożego, które zmienia sytuację człowieka<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Na określenie Boga psalmiści najczęściej używają następujących imion: Jahwe, El, Elohim oraz Eloah; por. S. ŁACH, *Wprowadzenie*, w: ECKMANN, ŁACH, TRONINA (red.), *dz. cyt.*, s. 7.

<sup>23</sup> Wołanie psalmisty jest celowe, bowiem spodziewa się pomocy Boga, docelowa cała akcja ma zakończyć się nowym chwaleniem Jahwe; por. S. ŁACH, *Księga Psalmów* (PST VII/2), Poznań 1990, s. 466.

<sup>24</sup> Wiara w mentalności hebrajskiej nie była jedynie aktem intelektualnym, lecz zaangażowaniem całej egzystencji człowieka poddanego Bogu; na ten temat zob. A. JANKOWSKI, *Wiara*

Zwróceniu się ku Bogu towarzyszy samoprezentacja psalmisty, jest on tym, który תְּהַלֵּלְתִּי (wychwala). Wnętrze oranta wypełnia chwała Jahwe, zatem przynależy on do Jego sfery oddziaływania i może oczekiwać wybawienia zgodnie z obietnicami danymi wierzącym. Bóg wybawia człowieka również i w tym celu aby mógł Go jeszcze bardziej wielbić, tę prawdę wyraża autor Ps 106,47: „Ratuj nas, Panie, Boże nasz, zgromadź spośród narodów, abyśmy wielbili święte imię Twoje i dumni byli z Twej chwały (בְּתִהְלֵלְתֶךָ)”. Psalmista zatem zwraca się do Boga nie tylko w sprawie swego ucisku, lecz i z racji pobożnościowych; jest on bowiem również zatroskany o wzrost chwały Boga.

Ostatni element, który występuje w wierszu 1c zawiera formę czasownikową אֵל־תִּחַרֶּשׁ („nie milcz”). Jest to wprost wyartykułowana prośba wyrażona w formie negatywnej (אֵל־). Takie sformułowanie może zaskakiwać, bowiem wierzący psalmista z doświadczenia wiedział o stałej obecności Boga w narodzie. Mówienie Boga miało wielkie znaczenie. W mentalności semickiej istniało przekonanie o ścisłej zależności wydarzeń od słowa. Spisane teksty, które odnosiły się do przeszłości otrzymują często swoistą formę literacką. Hagiograf tak redagował opowiadanie, by referowane zdarzenia były rozumiane jako realizacja wcześniejszych zapowiedzi. W ten sposób autor wykazywał, że wszystko co się stało, było owocem wypowiedzianego już słowa mającego w sobie moc twórczą (działanie Jahwe i Jego wybrańców)<sup>25</sup>

Słowo było nośnikiem energii, którą można było przekazać potomkom. Jakub błogosławił swoim synom i odsłaniał przyszłość jaka czekała jego potomstwo. Szczególnie ważne w historii zbawienia okazało się błogosławieństwo odnoszące się do Judy: „Judo, ciebie słać będą bracia twoi, twoja bowiem ręka na karku twych wrogów! Synowie twego ojca będą ci oddawać pokłon. Judo młody lwie, na zdobyczy rósć będziesz mój synu: jak lew podobny — któż się ośmieli go drażnić?” (Rdz 49,8-9). Słowa te wypełniły się w perspektywie starotestamentalnej w osobie Dawida, natomiast w perspektywie nowotestamentalnej pełni realizacji znalazły w dziele Jezusa Chrystu-

---

w *Piśmie świętym*, Znak 226/227 (1973), s. 529–534; H. LANGKAMMER, *Pojęcie wiary w Starym Testamencie*, RTK 21 (1974), nr 3, s. 75–80.

<sup>25</sup> Na wszystkich etapach historii zbawienia (ST) można zaobserwować schemat: obietnica (zapowiedź) i jej realizacja; por. W.C. KAISER, *Toward an Old Testament Theology*, Michigan 1978, s. 71–80.

sa<sup>26</sup>. Podobne błogosławieństwo wypowiada przed śmiercią Mojżesz (Pwt 33), który sumując dokonane przez Jahwe w narodzie dzieła stwierdza: „Izraelu, tyś szczęśliwy, któż tobie podobny? Narodzie zbawiony przez Jahwe, obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich depcesz” (Pwt 33,29). Milczenie rozumiane było zatem jako brak Bożego błogosławieństwa, a tym samym oznaczało brak bezpieczeństwa w życiu, stąd milczenie Boga było znakiem Jego karania. Doświadczali tego Izraelici, którzy odwracali się od Jahwe i popadali w grzechy. Amos zapowiadał w imieniu Pana: „Oto nadejdą dni (...) gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Jahwe” (Am 8,11). Brak słowa Bożego jest dla narodu większym nieszczęściem od klęski głodu czy suszy. Bez słuchania słowa wszyscy błądzą i zdani są na egzystencję wiodącą ku unicestwieniu. Lud był poddawany tym doświadczeniom „milczenia” Jahwe, aby mógł uświadomić sobie stan całkowitej niemocy w jakiej się znalazł, a to z kolei winno wzmóc dążenia do odnowienia kontaktu z Bogiem, co było koniecznym warunkiem dla dalszego istnienia narodu.

Wiele tekstów biblijnych ostrzega przed sytuacją milczenia Boga. Na wygnaniu (niewola babilońska) lud został doświadczony milczeniem Boga: „Milczałem od długiego czasu, w spokoju wstrzymywałem siebie, teraz jakby rodząca zakrzyknę, dyszeć będę z gniewu, zabraknie mi tchu” (Iz 42,14); „Zbyt czyste oczy Twoje, by na zło patrzyły, a nieprawości pochwałać nie możesz. Czemu jednak spoglądasz na ludzi zdradliwych i milczysz, gdy bezbożny połyka uczciwszego (od siebie)?” (Ha 1,13). Psalmiści podejmują temat milczenia, które może mieć fatalne skutki: „Do Ciebie, Panie, wołam, skało moja, nie bądź wobec mnie głuchy, bym wobec Twego milczenia nie stał się jak ci, którzy zstępują do grobu” (Ps 28,1). Milczenie Boga oznacza pozostawienie miejsca przeciwnikom: „Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, wołam i nocą, a nie zaznaję pokoju” (Ps 22,3; por. 35,2; 39,13;

---

<sup>26</sup> Redakcja tych wersetów, pochodzi już z czasów królewskich (Dawid – Salomon) a może nawet późniejszych. Redaktor dostrzegając w dynastii Dawidowej szczególne błogosławieństwo Boże widział w niej obraz przyszłej doskonałej epoki, w której rządzić będzie władca mejsjański; por. J.S. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 38–39.

83,2). Milczenie Boga przysparza szczególnego napięcia bowiem kontrastuje z wołaniem, które wypływa z ust proszącego<sup>27</sup>

Psalmista postanowił przerwać to milczenie, które stało się jego udziałem. Bóg jednak nie odwrócił się od proszącego. Orant został wystawiony na próbę, bowiem w obliczu oszczerstw jakie go spotkały, mógł odwoływać się jedynie do ludzkiej sprawiedliwości, zatem postępować tak jak oczekiwali tego oskarżyciele. Psalmista jednak podobnie jak Hiob ma przeświadczenie o swej niewinności, którą ostatecznie może potwierdzić jedynie Boże mówienie. Ono też, w przekonaniu psalmisty, pojawi się w miejsce zaistniałego milczenia.

#### 4. Egzegeza wierszy 2-3

Kolejne dwa wersety opisują sytuację w jakiej znalazł się psalmista; wiersz 2 brzmi następująco: כִּי פִי רָשָׁע וּפִי־מַרְמָה עָלַי פִּתְחוּ דְבָרַי אֲתִי לְשׁוֹן שִׁקְרָה („bo rozwarli na mnie usta nieczne i podstępne. Mówili ze mną językiem kłamliwym”); kontynuacja tej myśli pojawia się w wierszu 3: וַיִּלְחַמוּנִי חֲנָם: וְדִבְרֵי שִׁנְאָה סִבְּבוּנִי („osaczyli mnie nienawistnymi słowami i bez przyczyny mnie napastowali”).

Wiersz 2 rozpoczyna się od cząsteczki כִּי. Wprowadza ona w kolejną fazę mowę oranta. Psalmista uzasadnia swoją wypowiedź stanem w jakim się znalazł. W tym kontekście milczenie Boga sprawia szczególne napięcie i wprowadza ważny element dramatyczny. Bóg milczy a tymczasem odzywają się głosy oskarżycieli psalmisty, a są oni bezbożnikami i oszustami. W podobnym kontekście w Ps 35,7.17 czytamy: „Bez przyczyny bowiem zastawili na mnie sieć swoją, bez przyczyny dół kopią dla mnie (...) Jak długo, Jahwe, będziesz na to patrzeć? wyrwij moje życie tym, co ryczą, lwom — moje jedyne dobro!”

W wierszu 2 dwukrotnie pojawia się słowo פֶּה („usta”), który otrzymuje przymiotnikowe określenie: רָשָׁע i מַרְמָה. Pierwsze z nich jest często spoty-

<sup>27</sup> Psalmiści wychwalają człowieka, który „czeka na Boga” i się nie załamuje choć wzrasta ból i cierpienia, Bóg bowiem pozwoli się odnaleźć i okaże zbawienie; por. H. WITCZYK, *Psalm — dialog z Bogiem*, Katowice 1995, s. 219.

kany terminem, co znajduje wyraz również w Ps 109 w wierszach 6-7 gdzie mowa jest o grzeszniku i przestępcy. Zatem chodzi tu o takie postawy, które całkowicie przeciwne są porządkowi Bożemu i jako takie domagają się potępienia. Człowiek pozostający bez pomocy Boga nawet gdyby był sprawiedliwy może stać się ofiarą nieprawości, która nie kieruje się nigdy dobrem i usiłuje sprowadzić nieszczęście na jednostkę<sup>28</sup>. Znacznie rzadziej pojawia się w Biblii określenie מַרְמָה („podstęp, oszustwo, zdrada”). Człowiek dopuszczający się takich postaw ściąga na siebie nieszczęście, na co wyraźnie wskazuje Ps 5,6-7: „Nieprawi nie ostoją się przed Tobą. Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zglębę na wszystkich, co mówią kłamliwie. Mężem krwawym i podstępym (וַיִּמְרָם) brzydzi się Pan”

Werset trzeci pogłębia wymowę zaistniałej sytuacji. Położenie psalmisty przypomina miasto obleżone. Występuje tu czasownik מִלָּחָם, który służy do określenia czynności związanych z obleżeniem, natomiast słowo כִּבְצָר<sup>29</sup> sugeruje zastosowanie swoistej armady użytej przeciwko obleżonemu, celem zdobycia ich pozycji. Usta nieczne i podstępne (wiersz 2) to również broń niebezpieczna, lecz często skuteczna<sup>30</sup>. Występujące tu porównanie odwołuje się do języka sądowiczego, gdzie często pojawiały się fałszywe zeznania, które decydowały o życiu oskarżonego; por. Ps 22,14: „Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze, jak lew drapieżny i ryczący”; Lm 3,46-47: „Rozwarli na nas swe usta wszyscy nieprzyjaciele — naszym działem trwoga i pułapka, ruina i zniszczenie” Chodzi więc o akcję niszczycielską, która pozostaje bez jakiegokolwiek uzasadnienia מִלֵּין bez powodu. Obraz militarny i myśliwski (Ps 22,17; 35,16) z posmakiem terroru jest swoistą emfazą całego opisu, celem podkreślenia absurdalności wyzwolenia się nienawiści, która nie ma żadnych podstaw w zachowaniu się oranta.

<sup>28</sup> Natomiast ideałem szczęścia w ST to taka postawa człowieka, której najistotniejszym rysem jest pełna akceptacja prawa Bożego; por. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 160.

<sup>29</sup> Rdzeń ten znaczy: „obracać, kręcić, otoczyć, okrążyć”; por. P. BRIKS, *Podręczny Słownik hebrajsko-polski i polsko hebrajski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 240.

<sup>30</sup> Przewrotność człowieka była szczególnie piętnowana przez proroków; por. J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 304.

## 5. Egzegeza wierszy 4-5

Tekst ma swoiste ukierunkowanie motywacyjne, które w Psalterzu znane jest w wielu przypadkach, chodzi tu mianowicie o temat walki/wojny (מִלְחָמָה)<sup>31</sup>. Opisuje on napięte relacje jednostki z kłamliwym wrogiem (Ps 35,1-3.19; 69,5; 144,8.11). Nienawiść wroga wyraża się bezwstydnym zniesławieniem i wezwaniem do morderstwa, natomiast takiemu postępowaniu całkowicie przeciwne jest zachowanie oranta, który kieruje się zasadą przyjaźni i ufności<sup>32</sup>. Jest niewątpliwie rzeczą znamioną, że sytuacja wzięta z dnia codziennego została opisana terminologią militarną.

Podobnie jak wojna wprowadzająca element bojowy, tak w Ps 109 motyw militarny (polemiczny) wprowadza poprzez zastosowanie w wypowiedzi odpowiednich zwrotów, które opisują wzajemne relacje oranta z wrogiem, są to następujące formuły: דְּבַר שִׁקְרָה („słowo oszustwa”; wiersz 2) oraz fałszywa mowa przed sądem (Ps 144,8.11). Znamienne jest współbrzmienie wierszy 2-4 z Ps 38,20.21 — oba teksty posiadają podobne motywy oscylujące wokół centralnego terminu jakim jest שִׁטְוֹן (por. Ps 38,21; Ps 109,4).

Problematyczna jest również interpretacja użytego tu terminu חִפְּלוּתָהּ. Stawia się tu trzy hipotetyczne rozwiązania: (1) modlitwa za wrogów (jak u Jeremiasza 15,11); jest to próba zapłaty dobrem za zło; (2) modlitwa za siebie samego, jak w wierszach 21-26; z chwili uwielbienia następuje przejście do supliki; (3) termin חִפְּלוּתָהּ pochodzi z rdzenia פָּלַל – „sądzić” w świetle Wj 21,22; Pwt 32,31; Iz 28,7; orant odwołuje się do sądu Bożego<sup>33</sup> lub świętynnego. Wydaje się, że druga możliwość jest najbardziej prawdopodobną.

Wiersz 4 posiada również swoją specyfikę syntaktyczną. Można przypuszczać, że psalmista przez częste użycie terminu שִׁטְוֹן w sposób syntetyczny wyraża myśli zawarte w wierszach 2-3, a mówiące o zniesławieniu, fałszywych oskarżeniach posługując się językiem zaczerpniętym z opisów zmagania militarnych, które ilustrowały relacje wrogów do oranta.

<sup>31</sup> Walka należała w epoce ST do tzw. „rzeczy świętych”; por. A. DEISSLER, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg 1995, s. 171.

<sup>32</sup> Reprezentuje on swoisty ideał człowieka opiewany w licznych tekstach Psalterza; por. J. SYNOWIEC, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 181–182.

<sup>33</sup> W BH motywy zbawienia i sądu Bożego często utożsamiają się treściowo ze sobą; por. J.L. MCKENZIE, *A Theology of Old Testament*, New York 1974, s. 153–156.

Wiersz 5 brzmi następująco: וַיִּשְׁמוּ עָלַי רָעָה תַחַת טוֹבָה וְשָׂנְאָה : תַחַת אֲהַבְתִּי: („Odplacili mi złem za dobre i nienawiścią za moją miłość”). Wypowiedź ta stanowi swoiste podsumowanie, które ma wprowadzić do kolejnej części wierszy 6-15. Pojawia się rozróżnienie dobra i zła, a więc tych wielkości, które stanowią istotny dystans dzielący Stwórcę od stworzenia. Owo dobro pochodzi od Boga, orant natomiast kieruje się miłością. Termin „miłość” pojawia się już drugi raz (wiersze 4-5) zatem podkreśla autentyczność miłości oranta. Wydaje się, że psalmista w ten sposób chce podkreślić fakt iż jego przeciwnicy nie należą do grona obcych, lecz najbliższych z jego otoczenia, jego przyjaciół, przypomina to tragiczne losy proroka Jeremiasza. Psalmista jest człowiekiem modlitwy (Peszita dodaje: „modliłem się za nich”)<sup>34</sup>. Dobro zostało zmienione jednak w zło, które spadło na oranta. Relektura chrześcijańska widzi tu zapowiedź losu Chrystusa, który modlił się za swych oprawców. Tu jednak kończą się słowa miłości i od wiersza 6 rozpoczynają się złorzeczenia.

Wprowadzające wiersze 1-5 do Ps 109 ujawniają sytuację życiową psalmisty. Należał on niewątpliwie do pobożnych Izraelitów, którzy całą swoją ufność pokładali w Bogu. Był on człowiekiem modlitwy i miłości. W społeczeństwie, w którym dominantę stanowili złoczyńcy, a więc tacy, którzy ciągle przekraczali prawo Jahwe, los takiej jednostki był niezwykle ciężki. Stawał się celem ataku niegodziwców, którzy mogli się nawet posługiwać ludzkimi strukturami sądowniczymi celem unicestwienia ubogiego. Psalmista choć niezwykle doświadczony pozostaje wierny Bogu, w którym upatruje swój ratunek oraz zawstydzenie oprawców.

## The Psalm 109:1-5

### SUMMARY

Psalm 109 is one of the most difficult biblical texts. It is not the language of it that may cause the difficulty but its contents. The analysis of the psalm proves that the psalmist used a mental scheme known to his contemporaneous from their social

<sup>34</sup> Modlitwy zawarte w Psalterzu nigdy nie są udawane, lecz tchną szczerością i autentyzmem; por. A. TRONINA, *Teologia Psalmów*, Lublin 1995, s. 102.

life; these were court practices. There have been various ways to define its main message in the history of the psalm's interpretation. Literary analysis of the Psalm 109 leads to spot elements of personal lamentation where we can find themes of prophetic oracle against the enemy. It comprises vitiating damnation characteristic for the oriental style.

The introduction lines 1-5 of the Psalm expose the psalmist's existential situation. He indubitably was a pious Israeli, one of those who put all their trust in God. He was a man of prayer and dedication. Life of such a man was pretty hard in a society full of people trespassing the law of Jahveh. Such a man became an aim for wretched people who could even use judicial methods to get rid of the poor. The psalmist, going through an ordeal, kept faith to his God whom he appeals to as his rescue and shame of his opponents.