

KS. JACEK STEFAŃSKI

Wyższe Seminarium Duchowne
Kalisz

Odkryć Chrystusa przez hebrajskie słowa Psalmu 22 na Golgocie

Streszczenie: Coraz częściej można spotkać się z przekonaniem, że Pan Jezus – podobnie jak współcześni mu Żydzi w Palestynie – posługiwał się na co dzień nie tylko językiem aramejskim, ale również hebrajskim. Ewangelisti Mateusz i Marek podają pierwsze słowa Psalmu 22, przypisując je Jezusowi konającemu na krzyżu. Można przypuszczać, że Chrystus wiszący na krzyżu modlił się słowami psalmu, i to nie tylko w języku aramejskim, ale również w języku hebrajskim. W związku z powyższym analiza hebrajskiego tekstu Psalmu odsłania niuanse, które można odnieść do Osoby Syna Bożego podczas Jego męki. Wśród nich należy zauważyć nawiązanie do macierzyństwa, które w zestawieniu z rolą Matki Jezusa w Nowym Testamencie wpisuje się w maryjny wymiar męki Mesjasza. Słowa Psalmu rzucają też światło na mękę Chrystusa nie tylko pod względem fizycznym, ale również duchowym w odniesieniu np. do zdrady Judasza. W końcu hebrajski tekst Psalmu odsłania jego liturgiczny wymiar do tego stopnia, że można dostrzec w nim aluzje do Mszy świętej i jej owoców w życiu Kościoła.

Słowa kluczowe: Psalm 22, Maryja, Eliasz, krzyż, Msza święta, Jezus Chrystus, Golgota

Wstęp

Nowy Testament przytacza sześć wyrażeń i określeń wypowiedzianych przez Pana Jezusa w języku aramejskim¹. Ostatnie wybrzmiewa na Golgocie i stanowi początek Psalmu 22: „Eli, Eli, lema sabachthani”? (Mt 27,46) / „Eloi, Eloi, lema sabachthani” (Mk 15,34). Intrygujący jest fakt, że te słowa Psalmu przytoczone przez dwóch Ewangelistów, nie pochodzą ani z Biblii hebrajskiej ani z Targumu, czyli aramejskiego przekładu Biblii hebrajskiej². Poza tym Kodeks Bezy Nowego Testamentu, pochodzący z początku piątego wieku³, przytacza powyższe słowa Chrystusa w następujący sposób: *Elei elei lama zaft(h)anei* – ηλει ηλει λαμα ζαφθανει (Mt 26,47; Mk 15,34). W tym zdaniu słowo *lama* („dlaczego”) jest hebrajskie, natomiast słowo *zaft(h)anei* – ζαφθανει nie jest ani hebrajskie ani aramejskie (ani greckie), cho-

¹ Są nimi: *Talitha kum* (Mk 5,41); *Effatha* (Mk 7,34); *Abba* (Mk 14,36); *Raka* (Mt 5,22); *Mamona* (Mt 6,24) oraz *Eli, Eli, lema sabachthani* (Mt 27,46).

² Por. G. Ravasi, *Psalmy. Psalmy 22-68 (wybór) część 2*, tł. K. Stopa, Kraków 2007, s. 35.

³ Por. D.C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, New York 1992, s. 30.

cięż przypomina bardziej hebrajskie słowo *azawtani* („opuściłeś mnie”) znajdujące się w hebrajskiej wersji Psalmu 22 (*eli, eli, lama azawtani* – למה עזבתני? אלי, אלי – Ps 22,2). Rodzi się więc pytanie: jeżeli celem redaktora Kodeksu Bezy było przybliżenie oryginalnych słów wypowiedzianych przez Pana Jezusa, to dlaczego w tym miejscu umieścił transliterowane słowo *zaft(h)anei*, które „lawiruje” między językiem hebrajskim a aramejskim? Czy jest to możliwe, że Pan Jezus, modląc się słowami Psalmu 22 podczas konania na krzyżu, używał dwóch języków – aramejskiego oraz hebrajskiego? Istnieje powszechne przekonanie, że za czasów Pana Jezusa Żydzi na terenie Palestyny używali na co dzień tylko języka aramejskiego. Jednak ta hipoteza jest co raz częściej podważana⁴. Zwłaszcza język hebrajski pozostawał dla Żydów ważną oznaką ich tożsamości, a to z kolei staje się dodatkową zachętą, aby wrócić do hebrajskiego tekstu Psalmu 22 i spróbować odkryć znajdujące się w nim szczegóły dotyczące Chrystusa. Faktem jest, że ewangelisti: Mateusz i Marek nie podają dalszego ciągu Psalmu 22 z ust ukrzyżowanego Syna Bożego, chociaż przywołując pierwsze słowa Psalmu wolno przypuszczać, że Pan Jezus miał na myśli cały Psalm, a nawet mógł odmówić go w całości na Krzyżu⁵.

1. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”⁶ (Ps 22,2)

Podwójne zawołanie *eli, eli* – „Boże mój, Boże mój” (אלי, אלי) występuje tylko raz w Biblii hebrajskiej i to w Psalmie 22. Jest to określenie, które wyraża poczucie bliskości, jakim cieszy się Psalmista względem Boga, do którego się zwraca. Na czym polega ta bliskość? Można powiedzieć, że komentarzem do słów „Boże mój, Boże mój” jest kolejne miejsce w Psalmie, gdzie pojawia się wyrażenie „Boże mój”, ale już nie w formie podwójnej, lecz pojedynczej: *mibeten imi eli ata* – „z łona mojej matki, moim Bogiem Ty [jesteś]” (מבטן אמי אלי אתה – Ps 22,11). Autor Psalmu daje do zrozumienia, że dla niego bliskość Boga kojarzy się z bliskością własnej matki, która nie tylko dała mu życie, ale stała się dla niego pierwszym miejscem, gdzie jako człowiek mógł doświadczyć bliskości Stwórcy. W związku z tym doświadczenie opuszczenia, do którego nawiązuje Psalmista po słowach *eli, eli* – „Boże mój, Boże mój” (אלי, אלי – Ps 22,2) staje się tym bardziej dramatyczne, skoro pada pytanie skierowane do Pana: *lama azawtani?* – „Czemuś mnie opuścił?” (למה עזבתני?). Jeżeli

⁴ Por. S.E. Fassberg, *Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?*, „Catholic Biblical Quarterly” 74/2 (2012), s. 276-280; J.A. Fitzmyer, *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*, „Catholic Biblical Quarterly” 32/4(1970), s. 528-531; D. Hamp, *Discovering the Language of Jesus*, Santa Ana 2005, s. 9-42. Pan Jezus najprawdopodobniej – podobnie jak ówczesni Żydzi – posługiwał się nie tylko językiem aramejskim, ale również hebrajskim. Żydom nie mógł być też obcy język grecki, skoro Septuaginta powstała w środowisku żydowskim dwieście lat przed Chrystusem i była używana na terenie Palestyny. W końcu cytaty ze Starego Testamentu w Nowym Testamencie są z Septuaginty.

⁵ Por. S. Hahn – C. Mitch, *The Gospel of Matthew. Commentary, Notes & Study Questions*, San Francisco 2000, s. 69; C. Mitch – E. Sri, *The Gospel of Matthew. Catholic Commentary on Sacred Scripture*, Grand Rapids 2010, s. 360; P.H. Reardon, *Christ in the Psalms*, Ben Lomond 2000, s. 41.

⁶ Wszystkie przekłady z języka hebrajskiego są własne.

bowiem bliskość Boga kojarzy się Psalmiście z doświadczeniem dziecka w najbezpieczniejszym środowisku, jakim jest łono matki, to jakże straszne musi być dla niego doświadczenie opuszczenia przez Pana, który nagle już nie jest przy nim. Psalmista daje w ten sposób do zrozumienia, że jego sytuacja jest tragiczna i niespotykana.

Jak to wszystko odnosi się do ukrzyżowanego Chrystusa? Jednym z możliwych kluczy do odczytania słów „Boże mój, Boże mój” jest reakcja tłumu na Golgocie:

„On Eliasza woła [...] Zostaw! Popatrzmy, czy nadejdzie Eliasz, aby go wybawić” (Mt 27,47.49).

„Patrz, woła Eliasza [...] Poczekajcie, zobaczymy, czy przyjdzie Eliasz, żeby go zdjąć” (Mk 15,35-36).

Niewątpliwie tłum nawiązuje do postaci Eliasza ze względu na podobieństwo fonetyczne między imieniem *Elijahu* – „Eliasz” a wyrażeniem *eli* lub *elohi* – „Boże mój”⁷. Inaczej mówiąc, ludziom znajdującym się na Golgocie w różnych odległościach od krzyża mogło się wydawać, że słyszą początek imienia Eliasza (*Elijahu*), którego pierwsze dwie sylaby brzmią *eli*, czyli tak samo jak brzmi hebrajskie wyrażenie „Boże mój”. Poza tym warto zauważyć, że według tradycji żydowskiej Eliasz miałby się pojawić ponownie na ziemi przed przyjściem Mesjasza⁸. Z tej racji nawiązanie do tego starotestamentowego proroka mogłoby być wyrazem dodatkowego szyderstwa z Osoby Pana Jezusa, bo skoro dla tych, którzy w Niego uwierzyli był Mesjaszem, to dlaczego umierał teraz na krzyżu?⁹

Najciekawszym zaś wątkiem w odniesieniu do osoby Eliasza w kontekście męki Chrystusa na krzyżu jest starotestamentowy opis spotkania proroka z wdową w Sarepcie, której jedyny syn umiera krótko po przybyciu Eliasza do jej domu. Wówczas prorok modli się nad chłopcem, aż ten wraca do życia, a następnie bierze dziecko i oddaje je matce (1 Krl 17,23). Owo oddanie syna matce po jego wskrzeszeniu przez Eliasza jest aktem zawierzenia. Mając na uwadze scenę na Golgocie, gdzie Chrystus jako prorok potężny w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu (por. Łk 24,19) zawierza swojej Matce świętego Jana Apostoła, nie sposób nie zauważyć podobieństwa z wydarzeniem w Sarepcie. Pojawienie się imienia Eliasza na Golgocie, gdzie znajduje się Matka konającego Syna Bożego przyjmująca nowego, żywego „syna”, wpisuje się w matczyne wymiar Psalmu 22, który łączy Stary Testament z Nowym.

2. Tragiczna sytuacja Psalmisty (por. Ps 22,2)

⁷ Pierwsze trzy hebrajskie litery imienia „Eliasz” – *Elijahu* (אֱלִיָּהוּ) oraz trzy hebrajskie litery, z których składa się wyrażenie *eli* – („Boże mój” – אֱלֹהֵי) są identyczne.

⁸ Por. J. Gutmann i in., *Elijah*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. M. Brenenbaum – F. Skolnik, Detroit 2007, s. 333-334.

⁹ Bezpośrednio po nawiązaniu do Eliasza przez niektóre osoby z tłumu ktoś próbował podać Jezusowi ocet do picia (Mt 27,48; Mk 15,36). Ten fakt nabiera szczególnego znaczenia w świetle żydowskiej wieczerzy paschalnej, podczas której odstawia się kielich z winem – nazwany kielichem Eliasza (*kos szel elijahu*) – z którego nikt z uczestników wieczerzy nie pije. Jest to kielich przeznaczony dla Eliasza, który ma przyjść bezpośrednio przed nadejściem Mesjasza.

Potwierdzeniem tragicznej sytuacji Psalmisty są kolejne słowa, które ukazują stan jego opuszczenia: „Daleki [jesteś] od mojego zbawienia, od słów mojego ryczenia” – רחוק מישועתי דברי שאגתי (Ps 22,2). Znamiennej rolę pełni w tym miejscu czasownik *szaag* – שאג, który oznacza „ryczeć”, „krzyczeć” lub „jęczeć”¹⁰. W języku hebrajskim jest to termin, który kojarzy się najczęściej z lwem. W ten sposób Psalmista ukazuje paradoksalną sytuację: z jednej strony zdradza poczucie bezradności w wyniku opuszczenia przez Boga; z drugiej strony zachowuje się jak lew, którego głos wyraża potęgę i odwagę. Przeważa natomiast stan opuszczenia przez Boga, a to sprawia, że głos Psalmisty zostaje jakby stłumiony przez otaczających go wrogów: „Otoczyły mnie liczne cielce, byki Baszanu mnie okrążyły, rozwierały przeciwko mnie swoje paszcze, [jak] lew drapieżny i ryczący” – סבבוני פרים רבים, אבירי (Ps 22,13-14). Po raz kolejny pojawia się czasownik *szaag* – שאג – „ryczeć”, chociaż tym razem dzieje się to w bezpośrednim odniesieniu do rzeczownika *arje* – „lew” (אריה), a nie do Psalmisty, tak że Autor Psalmu już nie jest jedyną osobą cieszącą się potęgą lwa. Lew zostaje ukazany teraz jako jedno ze zwierząt atakujących Psalmistę.

Jednak obecność lwa ma jeszcze jedno znaczenie. Słowo „lew” pojawia się po raz pierwszy w Biblii hebrajskiej w Księdze Rodzaju, gdzie Juda (*jehuda* – יהודה), jeden z synów patriarchy Jakuba, jest określony przez swojego ojca mianem lwa (por. Rdz 49,9). Ponadto Juda jest imieniem pokolenia, z którego wywodzi się Mesjasz¹¹. Jest to również imię jednego z Apostołów, który zdradził Chrystusa. Dlatego też obecność lwa w Psalmie 22 w świetle osoby i męki Chrystusa nie odnosi się tylko do świata natury, lecz przede wszystkim do osób godzących w Mesjasza, które dzieliły z Nim wspólne dziedzictwo historyczne, etniczne i religijne (por. Mt 26,23). Skoro słowo „lew” wskazuje jednocześnie na Psalmistę i na osoby atakujące go, można dostrzec tutaj element zdrady, który pojawia się wówczas, gdy ktoś jest atakowany przez „swoich”. Takie jest też doświadczenie Chrystusa zdradzonego przez jednego z grona najbliższych, których ustanowił Apostołami.

3. Źródło nadziei (por. Ps 22,4-6)

W swoim cierpieniu Psalmista woła do Pana: „Ale ty jesteś święty, zasiadasz [otoczony] pochwałami Izraela. W Tobie pokładali ufność nasi ojcowie, zaufali, a [Ty] ich ocaliłeś. Do ciebie wołali donośnym głosem i ocalili, Tobie zaufali i nie doznali wstydu” – ואתה קדוש יושב תהילות ישראל. בך בטחו אבותינו, בטחו ותפלטמו. אליך זעקו – ואתה קדוש יושב תהילות ישראל. בך בטחו ולא בושו. (Ps 22,4-6). Psalmista uznaje świętość Pana i ukazuje Go jako króla siedzącego na tronie, który odbiera chwałę od otaczającego Go ludu Izraela. Ten obraz okaże się w pewnym sensie ironiczny, bo o ile Bóg wydaje się odbierać chwałę od ludu zgromadzonego wokół Jego tronu, o tyle Psalmista też

¹⁰ Por. L. Kohler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, שאג, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tł. zbiorowe, red. wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008, s. 384.

¹¹ Ten fakt jest ukazany w Ap 5,5.

będzie otoczony różnymi osobami – ale w inny sposób i w innym celu. Jego otoczą wrogowie, aby go znieważać. Doprowadzą do sytuacji, w której Psalmista poczuje się jak ścigane zwierzę.

Będąc w tym stanie, Autor Psalmu daje do zrozumienia, że między nim a Panem jest przedziwne podobieństwo, bo obaj cieszą się wielkim zainteresowaniem i obaj są otoczeni przez liczne osoby. Jednak to podobieństwo zostaje zniekształcone przez wrogów Psalmisty: „Ja natomiast jestem robakiem, a nie człowiekiem; hańbą ludzkości i pogardą narodu. Wszyscy, którzy mnie widzą, będą ze mnie szydzić; będą otwierać swe usta i potrząsać głową” – כל ראי עם. ואנכי תולעת ולא איש הרפת אדם ובזוי עם. (22,7-8). Określenie siebie mianem *tolaat* – robaka jest poniżające, chociaż Autor Psalmu może mieć na myśli jeszcze inną rzeczywistość, a mianowicie zależność od Stwórcy, który przecież stworzył wszystko – nawet owady¹². W ten sposób utożsamienie się z robakiem może być wyrazem poddania się Bogu.

Inną kwestię stanowi określenie *bzuj am* – „pogardą narodu” (בזוי עם), które przypomina wcześniejsze słowa Psalmisty – ale w odwrotnym znaczeniu – odnośnie do pochwały względem Boga Izraela, który stanął po stronie swego narodu i był dla niego ocaleniem (por. 22,5-6). Wrogowie Psalmisty dają do zrozumienia, że wiedzą, iż on powołuje się na wielkie dzieła zbawcze swoich przodków, aby napełnić się nadzieją, jednakże właśnie z tej racji szydzą z niego, potrząsając głowami. Jest to gest, który pojawia się również na Golgocie jako wyraz pogardy względem ukrzyżowanego Mesjasza ze strony tych, którzy się w Niego wpatrują (por. Mt 27,39; Mk 15,29)¹³.

Ludzie szydzący z Psalmisty dodają następujące słowa pozornej zachęty: „Niech zawierzy siebie Panu, a ocali go; uratuje go, bo go miłuje” – גל אל יהוה, יפלטוהו (Ps 22,9). Pierwszym słowem w tym zdaniu jest czasownik *galal* – tłumaczony zazwyczaj jako „toczyć”, „wytoczyć się”, „przytoczyć się”, ale również „być zrolowanym”, „tarzać się” lub „obracać”¹⁴. Ten czasownik może wywołać w wyobraźni czytelnika obraz starannego wałkowania ciasta przed pieczeniem. Jest to działanie, które sprawia, że przyszły chleb już przybiera zamierzony kształt, podobnie jak modlitwa kształtuje się w sercu i sprawia, że zamierzone pragnienia oraz troska o przyszłość zostają starannie powierzone Panu Bogu z ufnością, iż wszystko

¹² Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 111.

¹³ Istnieje podobieństwo między doświadczeniem Psalmisty a przeżyciami Sługi Pana w Księdze Izajasza. Wymowny jest fakt, że Iz 53,3 rozpoczyna się od słowa *niwze* – „wzgardzony” (נבוזה), które wywodzi się od źródłosłowa *baza* (בוזה), tak jak słowo *bazuj* – „wzgardzony” (בזוי) w Ps 22,7. Różnica w tym przypadku między Iz 53,3 a Ps 22,7 polega jedynie na odmiennej hebrajskiej koniugacji, która u Izajasza jest *nif-al*, a w Ps 22,7 jest *pa-ul*. Ponadto należy zauważyć, że przeżycia Psalmisty są podobne do doświadczeń Jeremiasza. Jr 15,18 rozpoczyna się od pytania – podobnie jak w przypadku Ps 22,2 – odnośnie do powodu wielkiego cierpienia proroka. W Jr 49,15 pojawia się nawet wyrażenie *bazuj baadam* – „wzgardzony przez człowieczeństwo” (בזוי באדם), podobnie jak w przypadku wyrażenia *bzuj am* – „wzgardzony przez lud” (בזוי עם) w Ps 22, 7.

¹⁴ Por. L. Kohler i in., גלל, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 183-184.

będzie przez Niego wysłuchane.

Poza tym stosując określenie *jefaltehu* (יִפְלֹטֶהוּ) – „ocali go” (22,9)¹⁵, ludzie szyczący z Psalmisty posługują się tym samym czasownikiem (פלט), jakim on posłużył się wcześniej, kiedy dla własnego umocnienia przywołał ocalenie ludu przez Pana w dawnych czasach („Tobie zaufali nasi ojcowie, zaufali i ocaliłeś ich” – 22,5). Jest to wyraz przewrotności tych, którzy wykorzystują słowa modlitwy osoby cierpiącej, aby ją jeszcze bardziej przygnębić.

4. Odpowiedź Psalmisty na szyderstwo (por. Ps 22,10-11)

Znamienna jest wypowiedź Psalmisty w odpowiedzi na szydercze słowa swoich wrogów. Owa odpowiedź jest skierowana nie do krzywdzących go, lecz do Boga w postaci modlitwy: „Bo Ty byłeś Tym, który wydobywa mnie z łona, byłeś moim zabezpieczeniem u piersiach mojej matki, na Ciebie mnie porzucono od czasu, kiedy byłem w łonie, z łona mojej matki jesteś moim Bogiem” – כי אתה גחי מבטן מביטיחי – על שדי אמי, עליך השלכתי מרחם מבטן אמי אלי אתה (22,10-11). Psalmista ucieka się do obrazu porodu, a nawet do okresu prenatalnego w czasie przebywania w łonie matki, aby przeciwstawić się skierowanym przeciwko niemu słowom. W związku z tym przywołanie roli, którą pełni matka względem dziecka pomaga Psalmiście trwać w świadomości, że on nie pozostaje sam w swoim cierpieniu¹⁶.

Ponadto należy zauważyć, że czasownik *gacha* – „wydobyć” (גחה) pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko w tym miejscu (22,10). Tradycja chrześcijańska dostrzegła w stwierdzeniu: „Ty byłeś Tym, który wydobywa mnie z łona”, aluzję do dziewiczych narodzin Pana Jezusa. Niektórzy starożytni komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że normalnie podczas porodu dziecko samo wychodzi z łona matki, w przypadku zaś Chrystusa Bóg Ojciec był Tym, który Go „wydobył” z łona Maryi, sprawiając, że przyszedł na świat w sposób nadprzyrodzony¹⁷. Idąc za tą starożytną tradycją można też powiedzieć, że to właśnie dzięki obrazowi ukazującemu dziewiczy poród i troskę matki względem nowonarodzonego dziecka Psalmista jest w stanie sformułować kolejną prośbę do Pana, aby go nie opuścił: „Nie oddalaj się ode mnie, bo klęska jest blisko i nie ma nikogo do pomocy” – אל תרחק ממני כי צרה קרובה כי אין – עוזר (22,12).

Następnie, aby połączyć prośbę o pomoc z obrazem nienarodzonego dziecka w łonie matki, Autor przechodzi do obrazu wody i omawia fizjologiczny stan, w którym się znalazł: „Jak woda rozlałem się, i rozłączyły się wszystkie moje kości; moje serce stało się jak wosk, roztopiło się w moich wnętrznościach” – כמים נשפכתי – והיתפרדו כל עצמותי היה לבי כדונג נמס בתוך מעי (22,15). Woda jest jednym z elementów znajdujących się w łonie kobiety, która jest w stanie błogosławionym. Psalmista jed-

¹⁵ Tamże, פלט, t. 2, s. 22.

¹⁶ Żaden psalm w Biblii hebrajskiej nie zawiera tak licznych odniesień do osoby matki, co Psalm 22. Na temat podobnych odniesień do osoby matki w życiu Izajasza oraz Jeremiasza por. Ravasi, *Psalmy*, s. 41-42.

¹⁷ Zob. komentarze Ewagriusza z Pontu oraz Mikołaja z Liry w Ravasi, *Psalmy*, s. 42.

nak idzie dalej, kiedy stwarza wrażenie, jakby sam utożsamiał się z wodą, podobnie jak to czyni Pan Jezus, kiedy mówi o wodzie jako o źródle Bożego życia: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu”; „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije. Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 4,14; 7,37-38).

Oprócz tego w opisie Męki Pańskiej święty Jan zaznacza, że woda wypływa z przebitego boku Zbawiciela (J 19,34). Ten sam Ewangelista nawiązuje też do kości Jezusa (por. J 19,36). Psalmista natomiast ciągle ukazuje obrazy, które wydają się sprzeczne ze sobą. W jego słowach widnieje – z jednej strony – utożsamienie się z wodą, a z drugiej strony suchota, która sprawia, że jest śmiertelnie spragniony: „i mój język jest przyklejony do podniebienia” – ולשוני מדבק מלקוחי (Ps 22,16). Nie sposób nie zauważyć tutaj aluzji do ludzi wpatrujących się w ukrzyżowanego Zbawiciela, którzy chcą Mu podać coś do picia (por. Mt 27,48; Mk 15,36; J 19,28-29).

5. Wosk a serce

Słowo *donag* – „wosk” (דונג) występuje w Biblii hebrajskiej cztery razy¹⁸, jednak tylko w Psalmie 22 wosk odnosi się do ludzkiego serca. W związku z tym, jeżeli serce Psalmisty rozplywa się jak wosk (Ps 22,15), to znaczy, że przyjmuje właściwości płonącej świecy. W ten sposób Autor Psalmu określa siebie jako osobę rozpalającą się w wyniku zadanych jej cierpień. Jest to obraz, który nadaje nowe znaczenie słowom Pana Jezusa – „Ja jestem światłością świata” (J 8,12). Umierając, Pan Jezus płonie, promieniuje światłem. Jego śmierć sprawia, że inni mogą żyć. Wymowne jest z tej racji zakończenie Psalmu obrazem odradzającego się narodu, którego „narodziny” (Ps 22,32) – jak w przypadku noworodka – nie byłyby możliwe bez obecności matki. Tak też należy zrozumieć zawierzenie świętego Jana Apostoła Matce Zbawiciela przez Syna Bożego (por. J 19,26-27). Przyjmując go jako swojego syna Najświętsza Maryja Panna sprawia, że ten umiłowany uczeń – a w jego osobie cały Kościół – otrzymuje nowe życie. Dzięki temu płonące serce Chrystusa, które „topnieje” jak wosk, nie jest ostatecznie obrazem klęski lecz wyrazem płonącej nadziei w ciemnościach zagrożenia.

6. „Jak lew” czy „przebili”? (por. Ps 22,17)

Psalmista woła: „bo okrążyły mnie psy, zgraja złoczyńców otoczyła mnie jak lwa moje ręce i moje nogi” – כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי (22,17). W ostatniej części hebrajskiej wersji tego wersetu brakuje czasownika („jak lwa moje ręce i moje nogi”). Egzegeza żydowska rozwiązuje ten problem w następujący sposób. Psalmista mówi o sobie, iż jest podobny do atakowanego lwa, którego ręce i nogi są „otoczone”, czyli przewiązane sznurami (lub skute łańcuchami). Chodzi

¹⁸ Zob. Ps 22,15; 68,3; 107,5; Mi 1,4.

o obraz obezwładnionego lwa otoczonego przez psy czekające na jego skonanie, aby móc go pożreć. Przy takiej interpretacji późniejsze zdanie: „Moje szaty dzielą między siebie” (22,19), jest dalszym ciągiem tego obrazu, gdzie Psalmista może być odarty ze swoich szat, bo leży bezsilny (przewiązany)¹⁹. Istnieje jeszcze jedna interpretacja żydowska, według której lew nie reprezentuje Psalmisty, lecz jego wrogów. Wówczas „psy” mają ponoć postąpić jak lew przystępujący do rozszarpania ofiary, poczynając od uszkodzenia jej nóg i rąk²⁰. Jednak obie interpretacje są problematyczne, ponieważ nikt – ani zwierzęta ani ludzie – nie zabija ofiary w wyżej wspomniany sposób. W związku z tym Septuaginta podaje inne rozwiązanie, które zostaje później zastosowane w przekładzie Biblii hebrajskiej na język syryjski z II w. w wydaniu Peszitty jak również w przekładzie świętego Hieronima na język łaciński w Wulgacie. Owo rozwiązanie traktuje hebrajski termin *kaari* (כארי) w powyższym wersecie (22,17) nie jako rzeczownik – „jak lew” – lecz jako czasownik, którego źródłosłowem jest *kara* – כרה, czyli „kopać dziurę” lub „przebić”²¹. Stąd też przekład, który widnieje – na przykład – w Biblii Tysiąclecia: „Przebodli ręce i nogi moje” (22,17). W ten sposób zostaje rozwiązany problem nieobecności czasownika. Jest to bardziej sensowne wytłumaczenie, bo jeżeli przyjęłoby się – za interpretacją żydowską – że termin *ari* – ארי jest rzeczownikiem, czyli skróconą formą słowa *arje* (lew – אריה), to wówczas byłby to ewenement; w żadnym bowiem psalmie lew nie jest określony skrótem *ari* (ארי), lecz zawsze pełnym terminem *arje* (אריה)²². Dlaczego więc egzegeza żydowska nie korzysta z takiej alternatywy? Niestety pod wpływem świadomości, że w tradycji chrześcijańskiej Ps 22 odnosi się do męki Chrystusa, dość wcześnie mogła się pojawić w egzegezie żydowskiej zasada interpretacyjna unikająca wszelkich rozwiązań, które mogłyby wskazać na osobę Pana Jezusa. Takim rozwiązaniem jest właśnie czasownik „przebić” odnoszący się do przebicia ciała Syna Bożego na krzyżu (por. J 19,34).

7. Moment kulminacyjny

Tekst hebrajski fragmentu Ps 22,22 zawiera szczegół, który wskazuje na moment przełomowy w cierpieniu Psalmisty modlącego się o ocalenie: „Wybaw mnie z paszczy lwa i od rogów bawołów wysłuchałeś [uratowałeś] mnie” – הושיעני מפי הורשיעני מפי אריה ומקרני רמים עניתני. Wątek grożącego lwa już pojawił się wcześniej, jednak w drugiej części wersetu odnośnie do rogów bawołów następuje niespodziewane przejście do czasu przeszłego; w takiej bowiem formie występuje tutaj czasownik

¹⁹ Zob. A. Chacham, *Sefer Tehilim. Sfarim alef – bet. Mizmorim alef – Ain bet* (Daat Mikra), Jerusalem 1990, s. 119.

²⁰ Zob. M.D. Cassuto – A.S. Hartom, *Tora, neviim, ketuvim. Tehilim*, Tel Aviv 1977, s. 53.

²¹ Uzasadnieniem dla takiej interpretacji są podobne przypadki biblijne, jak w Ps 80,13 oraz Pnp 5,1. Na ten temat zob. G.L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids 1982, s. 37; M. Dahood, *Psalms I. 1-50. Introduction, Translation and Notes*, Garden City 1965, s. 140-141; H.-J. Kraus, *Psalms 1-59. A Commentary*, Minneapolis 1988, s. 297; G. Ravasi, *Psalmy*, s. 46-47

²² Por. Ps. 7,3; 10,9; 17,12; 22,14.12.

„odpowiedzieć” – *ana* (ענה). Oznacza to, że ocalenie od bawołów jest teraz faktem dokonanym. Co prawda w biblijnej hebrajszczyźnie czasownik w czasie przeszłym niekoniecznie odnosi się do sytuacji dokonanej, ponieważ czas przeszły może być też wyrazem prośby dotyczącej przyszłości²³. Mimo to, nawet w takim przypadku faktem jest, że charakter modlitewny Psalmu 22 zmienia się w tym miejscu radykalnie²⁴. Autor modli się po raz pierwszy w sposób, który jest wyrazem pewności, iż jego modlitwa będzie wysłuchana, ponieważ Bóg już na tę modlitwę odpowiedział. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest fakt, że po tym wersecie (22,22) nigdzie w Psalmie 22 nie ma już prośby o pomoc. Słowa Psalmu od tej chwili stają się wyrazem uwielbienia. Zostaje użyty tutaj czasownik *halal* – „uwielbić” (הלל), i następuje zapowiedź odnośnie do uznania wielkości Pana przez wszystkie ludy świata: „Będę opowiadał o Twoim imieniu moim braciom, w zgromadzeniu będę cię wielbił” – קהל אהללך (22,23).

8. Uwielbienie w zgromadzeniu

Psalmista zobowiązuje się, że będzie wielbił Boga w zgromadzeniu. Wyraża to następującymi słowami: „W zgromadzeniu będę Cię wielbił” – בתוך קהל אהללך (Ps 22,23b). Rzeczownik *kahal* – קהל („zgromadzenie”) oraz czasownik *ahalelecha* – אהללך („będę Cię chwalił”) pojawiają się ponownie trzy wersety dalej, aczkolwiek w nieco inny sposób: „od Ciebie moja chwała (*tehilati*) w dużym zgromadzeniu (*bekahal raw*)” – מאתך תהלתי בקהל רב (Ps 22,26a). Czasownik „chwalić” (lub „uwielbiać”) oraz rzeczownik „zgromadzenie” w obu wersetach wskazują na okoliczności związane z kultem²⁵. Psalmista ma na myśli kontekst liturgiczny, w którym odbywa się kult oddający część i chwałę Bogu Izraela. Problem zaś pojawia się w wersecie 26a, gdzie przekład polski w Biblii Tysiąclecia nie oddaje właściwego sensu hebrajskich słów: „Dzięki Tobie moja pieśń pochwalna płynie w wielkim zgromadzeniu”. Nieścisłość wynika z faktu, że określenie *meitcha* (מאתך) oznacza nie tyle „dzięki Tobie”, co „od Ciebie”, a תהילתי może oznaczać nie tylko „mojej pieśni”, ale również „mojej chwały”. Inaczej mówiąc, według tekstu hebrajskiego Psalmista zaznacza, że to *on* otrzymuje od Boga *swoją* sławę, bo to *jego* Bóg wywyższa za pośrednictwem liturgicznego zgromadzenia. Jest to wizja, która jednocześnie przerasta i przekracza tragiczną sytuację, którą Autor przedstawiał dotychczas, gdy omawiał, w jaki sposób został prześladowany przez otaczających go wrogów. Teraz sytuacja radykalnie się zmienia. Ci bowiem, którzy otaczają Psalmistę, uznają Jego wielkość, a ich słowa uznania i pochwały, które zostają skierowane w jego stronę, pochodzą w rzeczywistości od Boga.

Przejsście tak radykalne ze stanowiska po ludzku przegranego do zwycięstwa nad

²³ Np. Ps 4,2 w tekście masoreckim. Na ten temat zob. A. Chacham, *Sefer Tehilim*, s. 13-14.

²⁴ Por. Tamże, s. 120. Na ten temat por. także S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu VII/2), Poznań 1990, s. 177.

²⁵ Zob. G. Ravasi, *Psalmy*, s. 52-53.

złem można odnieść do Chrystusa, którego zwycięstwo dokonuje się na Golgocie. Z perspektywy Nowego Testamentu to właśnie w rolę ukrzyżowanego i zwyciężającego Syna Bożego wczuwa się Autor Psalmu, gdy pisze o uznaniu, jakim cieszy się ze strony tych, którzy wcześniej byli jego prześladowcami. Taki jest scenariusz, który rozgrywa się pod krzyżem, gdzie przynajmniej część ludzi, którzy byli wrogami Zbawiciela, staje się Jego czcicielami w chwili Jego śmierci (Mt 27,54; Mk 15,39; Łk 23,47-48)²⁶.

Psalm 22 na ustach Pana Jezusa, zwłaszcza za przyczyną takich terminów jak *kahal* („zgromadzenie” – קהל) oraz *ahalelecha* („będę Cię uwielbiał” – אהללך), podkreśla liturgiczny wymiar męki i śmierci Pana Jezusa. Potwierdzeniem tego są kolejne słowa: „śluby moje wypełnię wobec bojących się Jego” – נדרי אשלם נגד יראיו (22,26b). W tym wersecie słowo *aszalem* – אשלם, którego rdzeniem jest *sz-l-m* (שלם), zazwyczaj przekłada się na „spełnię”, „zakończę”, „dokończę”, lub „wypłacę”²⁷. Jednak z tego samego rdzenia wywodzi się też termin *szlamim*, a dokładniej *zewach szlamim* (זבח שלמים), czyli „ofiara pokoju” lub „ofiara doskonała”. Była to ofiara całopalna, która zawsze kończyła się uroczystym spożyciem przez wspólnotę²⁸. Można więc wnioskować z hebrajskiego tekstu, że uwielbienie względem osoby Psalmisty, który jest zapowiedzią Chrystusa i cześć oddana jego osobie przez tych, którzy czczą Boga, wiąże się z ofiarą, którą on sam składa. Dlatego też wymowny jest fakt, że po nawiązaniu do złożenia tej ofiary, Psalmista przechodzi do etapu jej spożycia: „Będą jedli ubodzy i nasycą się [...] Będą jedli i oddadzą pokłon wszyscy nasyceni na ziemi” – יאכלו עניים וישבעו [...] אכלו וישתחוו כל דשני ארץ (22,27.30)²⁹.

Ze słów Psalmisty wyłania się więc trzyetapowy proces, który rozpoczyna się od uwielbienia, następnie przechodzi do złożenia ofiary i kończy się jej uroczystym spożyciem. W świetle męki i śmierci Pana Jezusa można ten proces porównać z Najświętszą Ofiarą Mszy świętej, która również zawiera te trzy elementy, mianowicie słowo Boże, ofiarowanie i Komunia święta, chociaż punktem kulminacyjnym jest przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa. Psalm nawiązuje nawet do gestów liturgicznych, które towarzyszą spożyciu ofiary. Są nimi pokłon („oddadzą Tobie pokłon wszystkie rodziny narodów” – וישתחוו לפניך כל משפחות גוים [22,28b]; „będą jedli i oddadzą

²⁶ Żaden psalm nie omawia tak dobitnie przejścia ze szczegółowo opisanej męki do zwycięstwa nad śmiercią. Na ten temat zob. P. Beauchamp, *Psalmy nocą i dniem*, tł. M. Figarski, Warszawa 1985, s. 209.

²⁷ Por. L. Koehler i in., *Wielki słownik hebrajsko-polski*, שלם, s. 889; P.J. Nel, שלם, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 130.

²⁸ Zwierzę przeznaczone na „ofiara pokoju” było zabijane przy wejściu do świątyni, a nie po północnej stronie ołtarza, jak to bywało w przypadku innych ofiar. Zob. A. Rainey – A. Rothkolf – J. Dan, *Sacrifice*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 17, s. 642. Na ten temat por. P.J. Nel, שלם, *New International Dictionary*, t. 4, s. 137.

²⁹ Euzebiusz z Cezarei dostrzega w tych słowach obraz wszystkich narodów świata przybywających do Chrystusa zmartwychwstałego jak nędzarze potrzebujący duchowego pokarmu, który daje życie wieczne. Zob. C.A. Blaising – C.S. Hardin, *Psalms 1-50* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament VII), red. T.C. Oden, Downers Grove 2008, s. 176.

pokłon wszyscy nasyceni na ziemi” – אכלו וישתחוו כל דשני הארץ [22,30]) oraz zgięcie kolana („przed nim uklękną wszyscy, którzy w proch zstępują” – לפניו יכרעו כל יורדי עפר [22,30b]).

9. Potomstwo

Słowo *zera* – „potomstwo” (זרע) pojawia się w Psalmie trzy razy: „Ci, którzy boją się Pana, chwalcie Go; całe potomstwo [*zera*] Jakuba, oddajcie mu cześć; i bójcie się Go, całe potomstwo [*zera*] Jakuba – הללוהו כל זרע יעקב כבודוהו וגורו ממנו כל זרע יהוה (22,24); potomstwo [*zera*] będzie mu służyć i opowie pokoleniu o Panu – יעבדנו יספר לאדני לדור זרע (22,31). Określenia *ir-ej adonaj* – „ci, którzy boją się Pana” jak również *weguru mimenu* – „i bójcie się Go” nie dotyczą ludzkiego lęku, lecz pobożności i bojaźni Bożej, do której Psalmista zachęca wszystkich potomków Jakuba, czyli wszystkie pokolenia Izraela. O jakie zaś potomstwo chodzi w 22,31 („potomstwo będzie mu służyć”)? Skoro wcześniej (22,24) słowo „potomstwo” odnosiło się do dzieci Jakuba (Izraela), nie ulega wątpliwości, że chodzi o to samo potomstwo³⁰. Jednak znamienne jest w 22,31 czasownik *a-w-d* (עבד), który odnosi się do pracy lub służby spełnionej przez potomstwo Izraela. Jest to przede wszystkim służba kultyczna, w którą wpisuje się też głoszenie słowa Bożego: „Będą opowiadać o Panu przez pokolenia” – יספר לאדני לדור (22,31b). Z tych odniesień do potomstwa można wnioskować, że zapowiedź kultu i głoszenia słowa ma swoje częściowe odzwierciedlenie w kontekście judaistycznym podczas żydowskiej wieczery paschalnej, na której wszyscy potomkowie Izraela opowiadają o zbawczych dziełach dokonanych dla nich przez Boga, gdy wyprowadził ich przodków z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Dopiero w nowym Przymierzu ta sama zapowiedź spełnia się definitywnie i w całości na każdej Mszy świętej, podczas której głoszone słowo o wielkich dziełach dokonanych przez Boga w swoim Synu przygotowuje nowy lud Boży – nowych potomków Izraela, czyli Kościół – do przyjęcia Syna Bożego w Eucharystii, która jest sakramentalnym uobecnieniem ofiary krzyża na Golgocie.

10. Narodzenie ludu Bożego przez nowe życie

Psalm 22 kończy się następującymi słowami: „Przyjdą i opowiedzą o jego sprawiedliwości narodowi, który się narodził; bo On [to] uczynił” – יבאו ויגידו צדקתו לעם יבאו ויגידו צדקתו לעם (22,32). Wymowne jest stwierdzenie, że lud się narodził. Jest to subtelna aluzja do macierzyństwa, bo nie sposób pomyśleć o narodzinach człowieka nie myśląc jednocześnie o roli i obecności matki, która przez dziewięć miesięcy czuwa nad nowym życiem po poczęciu i oczekuje narodzin nowego człowieka. Czasownik *nolad* – „narodził się” (נולד) zakłada jej obecność. W podanej formie ów czasownik jest co prawda w czasie przeszłym, czyli dokonanym, ale ta sama forma może też wskazać na stan, który trwa. Ta ewentualność pozwoliłaby na stwierdzenie, że naród

³⁰ Por. H. J. Kraus, *Psalms 1-59*, s. 300.

nie tyle się *narodził*, co *rodzi* się. Oznacza to, że wszystko, co zostało dotychczas omówione w Psalmie 22, kończy się jakby ciągłym „porodem”. To, co Autor Psalmu przeżył od chwili rozpoczęcia męki, nie kończy się śmiercią w sensie absolutnym, lecz prowadzi do nowego życia – nie tylko dla niego, ale dla całego ludu Bożego. W szerszym odniesieniu do Chrystusa oznacza to, że Jego ofiara na krzyżu staje się jednocześnie źródłem życia i świętym liturgicznym wspomnieniem, podczas którego ciągle uobecnia się śmierć i zmartwychwstanie Zbawiciela. To wszystko dzieje się na Mszy świętej i stąd też wniosek, że Psalm 22 w ustach Chrystusa jest obrazem liturgii, która uobecnia Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie w jednym wydarzeniu paschalnym dającym życie wieczne nowemu ludowi Bożemu, czyli Kościołowi.

Zakończenie

Komentarze biblijne analizujące Psalm 22 wskazują na jego związek z osobą Jezusa Chrystusa, zwłaszcza ze względu na fakt, że pierwsze słowa tego Psalmu wyrzmiwały z Jego ust w czasie konania na krzyżu. Analiza hebrajskiego tekstu Psalmu 22 dokonana przez pryzmat męki Chrystusa udostępnia nam liczne szczegóły, których nie da się zauważyć w przekładach na inne języki. Wiadomo co prawda, że przekład nigdy nie oddaje w pełni tego, co zawiera tekst oryginalny. Jednak w przypadku Psalmu 22 badanie natchnionego tekstu w języku hebrajskim jest szczególnie potrzebne ze względu na możliwość, że ów Psalm został odmówiony przez konającego Pana w całości i to nie tylko języku aramejskim, ale również – przynajmniej częściowo – w języku hebrajskim. W związku z tym, dzięki analizie słów i wyrażeń hebrajskich w tym Psalmie można dotrzeć do wątków chrystologicznych, które zazwyczaj pozostają pominięte przez egzegetów. W ten sposób spełniają się słowa Zbawiciela: „Każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52).

Literatura

- Archer, G. L., *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Grand Rapids 1982.
- Beauchamp, P., *Psalmy nocą i dniem*, tł. M. Figarski, Warszawa 1985.
- Blasing, C.A. – Hardin, C.S., *Psalms 1-50* (Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament; 7), red. T.C. Oden, Downers Grove 2008.
- Borowski, W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- Cassuto, M.D. – Hartom, A.S., *Tora, neviim, ketuvim. Tehilim*, Tel Aviv 1977.
- Chacham, A., *Sefer Tehilim. Sfarim alef – bet. Mizmorim alef – Ain bet* (Daat Mikra), Jerusalem 1990.
- Dahood, M., *Psalms I. 1-50. Introduction, Translation and Notes*, Garden City 1965.
- Fassberg, S.E., *Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?*, „Catholic Biblical Quarterly” 74/2 (2012), s. 263-280.
- Fitzmyer, J.A., *The Languages of Palestine in the First Century A.D.*, „Catholic Biblical Quarterly” 32/4(1970), s. 501-531.
- Gutmann, J. i in., *Elijah*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. M. Brenenbaum – F. Skolnik, Detroit 2007, s. 331-337.

- Hahn, S – Mitch, C., *The Gospel of Matthew. Commentary, Notes & Study Questions*, San Francisco 2000.
- Hamp, D., *Discovering the Language of Jesus*, Santa Ana 2005.
- Kohler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, tł. zbiorowe, red. wyd. polskiego P. Dec, Warszawa 2008.
- Kraus, H.-J., *Psalms 1-59. A Commentary*, Minneapolis 1988.
- Łach, S., *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu; VII/2), Poznań 1990.
- Mitch, C. – Sri, E., *The Gospel of Matthew. Catholic Commentary on Sacred Scripture*, Grand Rapids 2010.
- Nel, P.J., מלש, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 4, red. W.A. VanGemeren, Grand Rapids 1997, s. 130-135.
- Parker, D.C., *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text*, New York 1992.
- Rainey, A. – Rothkolf, A. – Dan, J., *Sacrifice*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 17, s. 639-649.
- Ravasi, G., *Psalmy. Psalm 22-68 (wybór) część 2*, tł. K. Stopa, Kraków 2007.
- Reardon, P.H., *Christ in the Psalms*, Ben Lomond 2000.

Discovering Christ through the Hebrew Words of Psalm 22 on Golgotha

Summary: There is a growing conviction among exegetes that Jesus used the Hebrew language on a daily basis in addition to Aramaic, as did the Jews of His time in Palestine. This can serve as an incentive to a reexamination of the Hebrew masoretic text of Psalm 22 which might have been recited in its entirety by the Lord on the Cross. Most importantly, as Christ was dying, He could have prayed this Psalm not only in Aramaic, but at least partially in Hebrew as well. An analysis of the Hebrew text reveals details which shed light on the Lord's Passion. One important detail is the subtle reference to motherhood in the Psalm which, in light of the role of the Mother of God in the New Testament, can be seen as the Marian dimension of Christ's Passion. Other conclusions derived from numerous Hebrew words and expressions in the Psalm point not only to the physical aspect of the Savior's suffering, but to its spiritual dimension as well. Finally, there are some liturgical allusions in the Psalm, which can parallel various parts of the Mass and even foreshadow the fruits of Christ's Sacrifice in the life of the Church.

Keywords: Cross, Mary, Mass, Passion, Psalm 22