BibAn I (2011) 75-87

Psałterz jako księga? Współczesne podejścia do lektury Psalmów

The Biblical Psalter as a Book? Modern Approaches to the Reading of the Psalms

KS. ANTONI TRONINA

Instytut Nauk Biblijnych KUL
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: atronina@kul.lublin.pl

SUMMARY: The paper discusses different modern opinions concerning the interpretation of the Psalms. In the first part of the study the author presents the evaluation of modern „canonical approach" to the biblical text from the standpoint of catholic exegesis; the second part deals with the „holistic" approach to the reading of the Psalter.

KEYWORDS: Canonical approach, Psalter as a book

SŁOWA KLUCZE: Podejście kanoniczne, Psałterz jako księga

Papieska Komisja Biblijna (PKB) w obszernym dokumencie z 1993 r. zajęła się ważnym zagadnieniem interpretacji Pisma Świętego w Kościele[1]. Pierwszy z czterech rozdziałów tego dokumentu omawia „metody i podejścia do interpretacji Biblii". Rozdział ten składa się z sześciu punktów, z których dwa pierwsze prezentują dawniejsze (A) i nowsze (B) *metody* analizy naukowej Pisma Świętego, cztery zaś kolejne (C-F) dotyczą już nie konkretnych metod, lecz sposobów *podejścia* (*approche*) do interpretacji tekstu biblijnego. Omówiono tu skrótowo wiele sposobów wyjaśniania Biblii, poczynając od jej lektury w nurcie Tradycji Kościoła (C), aż po sekciarski fundamentalizm (F). Prezentując różne podejścia oparte na Tradycji, dokument sprowadza je do trzech zasadniczych: podejście kanoniczne (C.1), przez odwołanie się do żydowskich tradycji interpretacji (C.2), wreszcie przez historię oddziaływania tekstu (C.3). Te dwa ostatnie *podejścia* do Biblii zostały już szerzej skomentowane, także w polskiej literaturze przedmiotu[2]. Tutaj chciałbym bliżej

1 *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise* (Vatican 1993). Polskie przekłady oryginału francuskiego są niestety niedokładne, toteż należy się odnieść wprost do oficjalnej publikacji; będę się odwoływał do tekstu zamieszczonego w *La Documentation Catholique* 1994, n. 2085.

2 Zob. zwł. W. Chrostowski, „Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii", *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa 1999) 131-146; S. Szymik, „Historia

© Wydawnictwo KUL, Lublin

zaznajomić czytelnika zwłaszcza z podejściem kanonicznym w odniesieniu do Księgi Psalmów[3]. W tym celu najpierw zarysuję problematykę takiego podejścia do tekstu biblijnego (1), aby następnie zaznajomić czytelnika z dzisiejszymi próbami czytania Psalmów jako księgi (2).

I. Czym jest „podejście kanoniczne" do tekstu biblijnego?

Zacznę od przytoczenia dwu wstępnych akapitów omawianego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, dotyczących podejścia kanonicznego (C.1. *Approche canonique*):

„Metoda historyczno-krytyczna miewa nieraz trudności z przełożeniem swych wniosków na płaszczyznę teologiczną. Dlatego podejście *kanoniczne*, powstałe w Stanach Zjednoczonych przed 20 laty, stara się wypełnić teologiczne zadanie interpretacji, wychodząc od konkretnych uwarunkowań wiary, ukazanych w Biblii jako całości (*la Bible dans son ensemble*).

Aby wypełnić to zadanie, podejście kanoniczne interpretuje każdy tekst biblijny w świetle Kanonu Pism, to znaczy Biblii, stanowiącej normę wiary dla wspólnoty wierzących. Stara się umieścić każdy tekst wewnątrz jednego planu Bożego, aby w ten sposób dokonać aktualizacji Pisma na nasze czasy. Podejście to nie ma zastąpić metody historyczno-krytycznej, ale stara się ją uzupełnić".

Komisja Biblijna nawiązuje tu do dyskusji, jaką wywołały wśród egzegetów jeszcze w latach 70. XX w. prace amerykańskich biblistów protestanckich, odwołujących się do pojęcia „kanonu". Dla katolików pojęcie to było zawsze oczywiste; wspólnoty reformowane jednak przestały się nim posługiwać z chwilą odrzucenia Urzędu Nauczycielskiego w Kościele. Dopiero impas, w jakim znalazła się biblistyka „naukowa" w połowie XX w., spowodował stopniowy powrót do tradycyjnych metod interpretacji Biblii[4].

Dokument PKB wymienia następnie dwu głównych propagatorów nowego na gruncie protestantyzmu podejścia do badań biblijnych, charakteryzując zwięźle ich stanowiska:

oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*) a studium Nowego Testamentu", *RT* 51/1 (2004) 127-140.

3 Szerzej zob. S. Szymik, „Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego", *RT* 49/1 (2002) 15-31. Ukazała się również ważna praca monograficzna na ten temat A. Saneckiego, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej* (Kraków 2008).

4 Zob. J. Homerski, „Współczesne kierunki biblijnej interpretacji a czytanie Pisma Świętego", *ZN KUL* 18/2 (1975) 57-78.

„Brevard S. Childs koncentruje uwagę na końcowej formie kanonicznej tekstu (czy to księgi, czy zbioru), formie przyjętej przez wspólnotę jako norma wyrażająca jej wiarę i kształtująca jej postępowanie. James A. Sanders interesuje się nie tyle końcową, ustaloną formą tekstu, co raczej *procesem kanonicznym*, czyli stopniowym rozwojem Pism, które wspólnota wiary uznała za normatywne. Krytyczne badanie tego procesu ma ustalić, w jaki sposób starożytne tradycje wykorzystano w nowych kontekstach, zanim stały się one stabilną i przyswajalną jednością, spójną i jednoczącą rozbieżne dane, nadającą tożsamość wspólnocie wiary. W tym procesie wyłoniły się różne metody hermeneutyczne, które pozostały aktualne po ustaleniu się kanonu; często mają one formę midraszu, służąc do aktualizacji tekstu biblijnego. Faworyzują one stałą interakcję pomiędzy wspólnotą a jej Pismami, zachęcając do takiej interpretacji, której celem byłoby aktualizowanie tradycji".

Charakterystyka poglądów Childsa[5] i Sandersa[6] pozwala uchwycić istotę dyskusji, do której włączyło się z czasem wielu egzegetów również spoza Stanów Zjednoczonych. Okazało się, że kanoniczna interpretacja Pisma, w odróżnieniu od historyczno-krytycznej, interesuje się ostatecznym kształtem tekstu. Nie chodzi przy tym o zaprzeczenie historycznego rozwoju tekstu, lecz o jego znaczenie teologiczne. „Chodzi o *kompozycję*, która wyraża tożsamość wspólnoty wiary. Analiza na płaszczyźnie synchronicznej osiąga w ten sposób większą powagę niż egzegeza historyczna"[7].

W odróżnieniu od Childsa Sanders nie chce zajmować się jedynie końcowym kształtem księgi lub zbioru ksiąg biblijnych. Przed powstaniem kanonu istniał przecież proces „kanonizacyjny", który można dostrzec podczas krytycznej analizy zawartości biblioteki z Qumran[8]. Istniało też zjawisko „midraszu porównawczego", mające wspierać wspólnotę wiary w zachowaniu tożsamości[9] w świecie. Na wszystkich etapach tego procesu kanonizacji Pism dokonuje się selekcjonowanie przekazanych materiałów. Kanon jest

5 Jego główne prace to: B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979); tenże, *The New Testament as Canon* (Philadelphia 1985); tenże, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia 1986). Analiza poglądów tego autora zob. A. Sanecki, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica do B. S. Childs dal punto di vista cattolico* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 104; Roma 2004).

6 J. A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia 1972); tenże, *Canon and Community* (Philadelphia 1984).

7 Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Stuttgart 1996) 174. Polski przekład książki ukazał się w 2008 r.

8 Por. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego* (Kraków 2001) 42-47.

9 Zjawisko midraszu porównawczego i krytyki kanonicznej wewnątrz judaizmu omawia J. Neusner, *Ancient Judaism and Modern Category-Formation* (Lanham 1986) 25-53, 83-120.

rzeczywistością tak bogatą i różnorodną, że nie można całej Biblii narzucić schematów teologicznych wypracowanych później[10].

Włączając się w dyskusję nad „krytyką kanoniczną", J. A. Fitzmyer[11] zastanawia się, czy takie podejście do Pisma można w ogólne nazywać „krytycznym", skoro dotyczy ono innej płaszczyzny badań niż krytyka literacka czy retoryczna. Inny problem polega na tym, że Stary Testament można ujmować jako zbiór ksiąg, które miały wpływ na cały Nowy Testament i na jego poszczególne części; nie można jednak mówić o zamknięciu kanonu ST przed spisaniem ksiąg NT. Wreszcie trzeba sprecyzować, o którym kanonie żydowskim należałoby tu mówić: hebrajskim czy greckim? Krytyka kanoniczna jest, mimo tych wszystkich zastrzeżeń, przydatna dla teologii. Wskazuje ona na znaczenie, jakie kryją w sobie księgi biblijne, chociaż ich pełny blask objawi się dopiero po włączeniu ich do kanonu, czy to aleksandryjskiego czy palestyńskiego.

Z kolei R. E. Brown[12] w swojej prezentacji „krytyki kanonicznej" zgłasza zastrzeżenia głównie przeciwko skrajnym poglądom Childsa. Po pierwsze: akcent, jaki Childs kładzie na ostateczną formę księgi i zbioru, nie pozwala dostrzec ciągłości pomiędzy biblijnym Izraelem i Kościołem a późniejszą wspólnotą wiary. To Pismo wyrasta z wiary Izraela i Kościoła, a nie odwrotnie. Chociaż metoda historyczno-krytyczna nie mówi o kanonie biblijnym, pomaga jednak w odkrywaniu wiary poprzez ukazanie wspólnoty wierzących podczas formowania się Biblii. Po drugie: autorzy biblijni sami stanowią autorytet, toteż ich stwierdzenia nie mogą być ograniczone *sensem kanonicznym*, który nieraz mógł być obcy ich myśleniu. Krytyka kanoniczna może też sugerować, że Biblia jest jedynym autorytetem w chrześcijaństwie, co jest przecież obce nauce katolickiej. Po trzecie wreszcie: proces formowania się kanonu biblijnego nie zawsze daje się odtworzyć w szczegółach. Często przekłady odgrywały większą rolę niż kanoniczny tekst ST. Septuaginta grecka i syryjska Peszitta, a na Zachodzie Wulgata św. Hieronima przejęły rolę kanonicznego Pisma, chociaż ich tekst nieraz odbiega od Tekstu Masoreckiego.

Pomimo zgłaszanych z różnych stron zastrzeżeń, istotne u Childsa jest przedstawienie kanonu jako klucza do wewnętrznej hermeneutyki Pisma: „Rdzeń procesu kanonicznego to przekazanie i uporządkowanie tradycji autorytatywnej w takiej formie czyniącej z niej Pismo dla pokoleń, które nie

10 J. A. Sanders streszcza swoje poglądy na „krytykę kanoniczną" we wstępie do książki *Torah and Canon* (IX-XX), nadając mu znamienny tytuł: „A Call to Canonical Criticism".

11 J. A. Fitzmyer, *Pismo duszą teologii* (tł. A. Baron i in.) (Kraków 1997) 47-49.

12 R. E. Brown, „Hermeneutyka biblijna", *Katolicki Komentarz Biblijny* (red. wyd. pol. W. Chrostowski) (Warszawa 2001) 1807n.

uczestniczyły w pierwotnych wydarzeniach objawienia. Przyporządkowanie tradycji do tych nowych funkcji wymagało działań hermeneutycznych, których skutki są obecnie wbudowane w strukturę tekstu kanonicznego”[13].

Zasady wypracowane przez teoretyków podejścia kanonicznego zaowocowały również na gruncie teologii biblijnej, którą próbuje się dziś uprawiać w kontekście kanonicznym[14]. Druga część naszego opracowania będzie próbą zastosowania tego podejścia do badań nad Psałterzem.

2. Podejście całościowe do Psałterza jako księgi

Tradycja żydowska, a za nią także chrześcijańska, zawsze traktowała nagłówki psalmów jako wskazania historyczne. Jeszcze w XIX w. komentatorzy odczytywali owe *tituli psalmorum* w powiązaniu z życiem króla Dawida, widząc w nich klucz do interpretacji Psałterza. Dopiero szkoła krytyczna, negując autentyczność tytułów, zaczęła przesuwać datę powstania psalmów na coraz późniejsze epoki aż po czasy machabejskie[15]. Do zmiany postawy przyczyniło się odkrycie, zwłaszcza na terenie Mezopotamii, znacznie starszych kompozycji literackich pokrewnych biblijnym psalmom[16]. Na początku XX w. H. Gunkel[17] zajął się literacką klasyfikacją psalmów (*Formgeschichte*), dowodząc, że wywodzą się one zasadniczo z kultu Izraela, ale stopniowo przerodziły się w modlitwę osobistą. S. Mowinckel[18] natomiast usiłował wszystkie psalmy przyporządkować konkretnej sytuacji kultowej, widząc w nich teksty liturgiczne świątyni jerozolimskiej. W komentarzach do psalmów nadal dominują te dwie opinie, wyrażane w trosce o określenie gatunku literackiego każdego utworu oraz jego środowiska powstania.

Nie ma tu potrzeby przedstawiać późniejszych prób interpretacji Psałterza z punktu widzenia historii redakcji. Zwięzłe ich omówienie można znaleźć w pracy J. Beckera[19]. Brakuje wśród nich jeszcze całościowego ujęcia Psalmów jako księgi. Pewne próby w tym względzie można zauważyć wśród

13 Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 60.

14 Obok cytowanej już pracy Childsa (*Old Testament Theology in a Canonical Context*) trzeba tu zwrócić uwagę na dwutomowe dzieło R. Rendtorffa, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf* (Neukirchen 1999-2001).

15 Np. H. Ewald, J. Olshausen, B. Duhm; odniesienia do ich prac podaje S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST VII, 2; Poznań 1990) 75.

16 Por. F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (Padeborn 1922).

17 H. Gunkel – J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1932).

18 S. Mowinckel, *Psalmenstudien I-VI* (Oslo 1921-1924); *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962).

19 J. Becker, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78; Stuttgart 1975).

egzegetów niemieckich od lat 60.[20] Dopiero publikacja rękopisów biblijnych z Qumran sprawiła, że zaczęto zastanawiać się nad możliwością „podejścia kanonicznego" do tekstu Biblii, w tym również do Księgi Psalmów[21]. G. H. Wilson[22] już w połowie lat 80. dowodził, że Psałterz w swej końcowej formie wykazuje cechy odrębnej księgi. Omawia on różne techniki używane przez wydawców do grupowania psalmów i do zaznaczania podziału na grupy. Zauważa, że księgi I-III (Ps 3–89) zostały zgrupowane według domniemanych autorów (Dawid, Korachici, Asafici). Nagłówki psalmów, obok informacji o autorstwie, dodają też czasami uwagi na temat gatunku danego utworu. Wilson stwierdza też odmienne techniki grupowania w księgach IV i V Psałterza: psalmy w tych zbiorach zaczynają się zwykle od „Hallelu-Jah", czy też od frazy „Hôdû laJHWH". Może to, jego zdaniem, sugerować wcześniejsze pochodzenie zbioru ksiąg I-III, do którego z czasem dołączono księgę IV i V. On też jako pierwszy wysunął tezę o możliwości istnienia w Qumran zbioru psalmów alternatywnego względem Psałterza masoreckiego.

Analiza Wilsona koncentruje się na grupach psalmów, które poprzedziły ostateczne wydanie Psałterza jako dzieła integralnego. Istotny argument za jednością księgi wydobywa on z charakteru i miejsca Ps 1[23]. W ślad za wcześniejszymi autorami (Westermann, Childs, Reindl) uważa, że psalm ten umieszczono celowo jako wprowadzenie do Psałterza, aby umożliwić czytelnikom medytację nad wolą Bożą wyrażoną w nakazach Tory. Potwierdzeniem takiej tezy mają być „nagłówki historyczne", odnoszące się do wydarzeń z życia Dawida[24]. Miały one zachęcać do szukania wzorów dla własnego życia i zawierzenia Bogu na wzór Dawida.

Nowością pracy Wilsona jest zwrócenie uwagi na „łączenia" (*seams*) pomiędzy różnymi grupami psalmów świadczące o zamierzonej przez ostatecznego redaktora jedności Psałterza. Pracę redakcyjną dostrzega on również w zaznaczeniu podziału tej księgi na pięć części, choć nie łączy tego z liturgicznym podziałem Pięcioksięgu Mojżesza. Księgi I-III miały dotyczyć pierwotnie historycznej postaci Dawida, przymierza wyrażonego

20 C. Westermann, „Zur Sammlung des Psalters", *Theologia Viatorum* 8 (1961/62) 278-284; H. Gese, „Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters", *Wort, Lied und Gottesspruch* (*Festschrift J. Ziegler*) (Würzburg 1972) 57-64.

21 Stan badań w tej dziedzinie przedstawiam w artykule „Psałterz wśród rękopisów znad Morza Martwego", *Słowo Twoje jest Prawdą* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2000) 323-331.

22 G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76; Chico 1985).

23 Tamże, 204-207.

24 Tamże, 231-235; podobną sugestię wyraził już wcześniej B. S. Childs, „Psalm Titles and Midrashic Exegesis", *JSS* 16 (1971) 137-150; por. Westermann, „Zur Sammlung des Psalters", 278-284.

w wyroczni Natana oraz upadku obietnicy danej dynastii królewskiej. Księga IV, nawiązująca do poprzednich, ukazywać miała skutki tego upadku, natomiast księga V byłaby odpowiedzią na lamentacje wygnańców: można w niej dostrzec nadzieje na przyszłe królowanie Jahwe, które spotka się z powszechnym uznaniem i uwielbieniem[25].

W jednym z późniejszych opracowań Wilson przedstawił[26] alternatywne modele celu edycji Psalmów jako księgi. Wątek przewodni Psałterza przedstawia on za Brueggemannem[27] jako przejście od posłuszeństwa nakazom Tory do uwielbienia Boga. Tora nie jest ciężarem, lecz rozkoszą życia, a Psalmy, które początkowo były modlitwą do Boga, na końcu zbioru stają się słowem objawiającym Boga ludziom. Sugeruje on w ten sposób, że druga część Psałterza przesuwa akcent z jednostki na wspólnotę. Taka sugestia zdaje się przekreślać jego wcześniejszy pogląd, że cały Psałterz został pomyślany jako podręcznik prywatnej pobożności. Faktycznie, wiele psalmów księgi IV i V jest napisanych bardziej z punktu widzenia społeczności niż jednostki; wynika to jednak raczej z ich pierwotnej funkcji niż z nowej roli zamierzonej przez redaktora[28].

Ciekawe jest spojrzenie na problem użycia psalmów poza kultem z punktu widzenia krytyki literackiej. Rozwiązanie proponowane przez R. Altera[29] zależy ściśle od teorii Gunkela, który widział w psalmach na ogół „pieśni duchowe" ułożone przez pobożnych Izraelitów, choć zachowały one formę i język oficjalnego kultu jerozolimskiego. Alter nie mówi więc o reinterpretacji psalmów kultowych przez nauczyciela pobożności prywatnej; podkreśla natomiast siłę metafory poetyckiej. Sugeruje więc, że w omawianych psalmach „prywatnych" język kultu mógł być świadomie wykorzystany w sensie przenośnym.

Wśród egzegetów języka francuskiego podejście kanoniczne nie spotkało się na tym etapie badań z należytym zrozumieniem. Jedynym sygnałem zapowiadającym dokument Papieskiej Komisji Biblijnej był syntetyczny artykuł członka tejże Komisji, dominikanina J. L. Vesco[30]. Autor, wychodząc od tekstów z Qumran, wprowadza w zagadnienia „procesu kano-

25 Wilson, *Editing*, 209-227.
26 „The Shape of the Book of Psalms", *Interpretation* 46 (1992) 127-142.
27 W. Brueggemann, „Bounded by Obedience and Praise: The Psalm as Canon", *JSOT* 50 (1991) 63-92.
28 Zob. krytyczne omówienie prac Wilsona w książce N. Whybray'a, *Reading the Psalms as a Book* (JSOT.Sup 222; Sheffield 1996) 20-22.
29 R. Alter, „Psalms", *The Literary Guide to the Bible* (eds. R. Alter – F. Kermode) (London 1987) 244-262.
30 J. L. Vesco, „L'approche canonique du psautier", *Revue Thomiste* 100 (1992) 482-202.

nicznego" oraz ilustruje ten proces wynikami nowszych badań nad Księgą Psalmów.

W Wielkiej Brytanii nowy etap w badaniach nad strukturą Psałterza wyznacza grupa dyskusyjna (Mays, Murphy, Brueggemann, Wilson i in.), której inicjatorem w 1989 r. był J. C. McCann. Dyskusje te zaowocowały tomem cennych prac pogłębiających nowe podejście do Księgi Psalmów[31]. Pozwoliły one sformułować kilka podstawowych tez, które były punktem wyjścia do dalszych badań kanonicznego kształtu księgi:

1. Psałterz nie jest przypadkowym zbiorem modlitw Izraela; poszczególne kolekcje psalmów miały tworzyć spójną księgę;
2. Psalmy liturgiczne otrzymały po niewoli nową interpretację; dowodem tego jest m. in. dodanie tytułów, inkluzja spinająca całą księgę i rola wprowadzająca Ps 1;
3. Nowe rozumienie Psałterza nie sprzeciwiało się tradycyjnemu, lecz pozwalało na alternatywną lekturę w społeczności powygnaniowej;
4. Pozycja pewnych psalmów (np. Ps 1–2; 19; 73; 119) ma kluczowe znaczenie dla studium struktury i teologii Psałterza;
5. Redaktorzy łączyli czasem psalmy parami i małymi grupami, aby nadać im nową interpretację;
6. Stworzone wcześniej małe zbiory psalmów zostały zachowane w końcowej redakcji Psałterza;
7. Choć większość psalmów była modlitwą, zaczęto je z czasem uważać za źródło pouczeń i pomoc w refleksji teologicznej, jako natchnione słowo Boga[32].

Zauważmy, że czas wydania tej przełomowej pracy (1993 r.) zbiega się z publikacją dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, o którym mówiliśmy na początku. Dla katolickich egzegetów dokument ten stanowił ważne wyzwanie do zwrócenia uwagi na kanoniczną lekturę Psałterza. Międzynarodowy Kongres *Society of Biblical Literature* (Münster, 25-28 lipca 1993 r.) stał się okazją do zorganizowania sympozjum na temat: „Nowe drogi badań nad Psalmami"[33]. Materiały tego sympozjum, obok wspomnianych wyżej prac grupy dyskusyjnej w ramach SBL, stały się ważną inspiracją dla współczesnych badań nad Psałterzem. Wśród opublikowanych tam referatów wyróżnia się wprowadzające w sympozjum wystąpienie E. S. Gerstenbergera[34].

31 *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann) (JSOT.Sup 159; Sheffield 1993).

32 Zob. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, 30n.

33 *Neue Wege der Psalmenforschung* (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (Herders Biblische Studien 1; Freiburg i.Br. 1994).

34 E. S. Gerstenberger, „Der Psalter als Buch und als Sammlung", *Neue Wege der Psalmenforschung* (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (Herders Biblische Studien 1; Freiburg i.Br. 1994) 3-13.

W zakończeniu swego referatu sławny egzegeta stwierdził: „Psałterz nie jest książką lecz zbiorem niezwykle bogatych modlitw i pieśni, zakorzenionych w różnych sytuacjach życiowych. Jest skarbnicą ważnych dla życia tekstów, które wszystkie ludy ziemi winny ciągle na nowo podejmować jako nową pieśń”[35].

Bardziej konkretne są wyniki badań E. Zengera[36]. W swoim wystąpieniu dotyczącym Psalmów Koracha przedstawił on hipotetyczne etapy powstania trzech pierwszych ksiąg Psałterza. Jego zdaniem cztery najstarsze zbiory (Psałterz Dawida 3–41; Psałterz Dawida 51–71. 72; Psalmy Asafa 50.73–84 i Psalmy Koracha 42–49. 84–85. 87–88) miały odrębną historię powstania, ale i wzajemne oddziaływały na siebie. Pierwsza redakcja przyłączyła powstałe w niewoli Psalmy Asafa (73–83) do zbioru Dawidowego (52–68). Redaktor dodał z jednej strony Ps 50 i 51, a z drugiej Ps 69–71 i 72 wraz z uwagą: „kończą się modlitwy Dawida” (72,20). W ten sposób oddzielił zbiór Dawida od Psalmów Asafa. Dziełem tzw. redakcji elohistycznej (IV w.) mogło być umieszczenie Psalmów Koracha (42–49) przed kolekcją Ps 50–83; wprowadzono wtedy nie tylko ogólne określenie Boga (*'ĕlōhîm*), ale także szerszą „perspektywę ludów pogańskich”. Z kolei Psałterz elohistyczny (42–83) został poszerzony o zbiór Psalmów Koracha (84–85 i 87–88), tworząc wraz z nim strukturę koncentryczną: Psalmy Koracha (42–49) – Psalm Asafa (50) – Psalmy Dawida (51–72) – Psalmy Asafa (73–83) – Psalmy Koracha (84–85. 87–88). Na końcu dodano Ps 86, zabarwiony teologią ubogich. Miało to zapewne związek z połączeniem tak powstałego zbioru (42–83) z Psałterzem Dawida (3–41) i obramowanie całej „kolekcji Dawidowej” przez Ps 2 i 89. Tak szczegółowa rekonstrukcja Zengera była możliwa dzięki opracowaniu przez niego (wraz z F. L. Hossfeldem) komentarza do Księgi Psalmów.

Warto też przytoczyć wnioski zebrane na końcu obszernego i gruntownego artykułu Klausa Kocha, który zajął się zagadnieniem końcowej redakcji Psałterza (a ściśle, dwu ostatnich ksiąg):

1. Układ TM obejmuje Psałterz kapłańsko zorientowany, zakończony doksologią 106,48. Podobny jest Psałterz z groty 11 w Qumran, skupiony na „błogosławieniu” Boga i ludzi, a oparty na Ps 120–134.

2. Redakcja *hll-hôdāh-ḥesed* dodała księgę V, która pokrywa się z tekstem śpiewaków lewickich, zawartym w Krn. Od tej redakcji zdaje się pochodzić tytuł całego dzieła: *Tehillim*.

35 Tamże, 12.

36 E. Zenger, „Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen”, *Neue Wege der Psalmenforschung* (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (Herders Biblische Studien 1; Freiburg i.Br. 1994) 175-198.

3. Podobną redakcję widać w kilku liturgiach, z których skomponowano księgę V, a może także dwa źródła księgi IV (92–100 i 101–106).

4. 1 Krn 16 dodaje nie tylko doksologię po księdze IV, ale też Alleluja jako przejście pomiędzy IV i V księgą, co przypuszczalnie zakłada istnienie już pięciu części Psałterza.

5. Gatunek małych liturgii (IV i V księga) składa się z reguły z psalmów Dawida i z dołączonych hymnów anonimowych. Zakłada to, że nie wszystkie psalmy przypisywano Dawidowi.

6. Psałterz 11Q okazuje się młodszy w stosunku do TM i LXX zarówno w układzie psalmów, jak i w zainteresowaniu proroctwem i Torą. Jego środowisko jest inne: studium proroctwa (w essenizmie). Sięga on jednak do tych samych źródeł co inne wersje.

7. Kolejne etapy pisemnej redakcji Psałterza nie dają się ułożyć w prosty schemat czasowy. W różnym czasie i w różnych kręgach dokonano wyboru spośród bogatej twórczości ustnej.

8. Ostateczna kompozycja księgi IV i V, charakteryzująca się formułami *hll – hôdāh – ḥesed*, nie wykazuje zainteresowania ani eschatologią, ani Torą. Aby zaradzić temu drugiemu brakowi, dołączono już po ostatecznej redakcji Ps 119 (a także 94,12 i 105,45).

9. W liturgiach włączonych do Ps 90–150 akcentuje się hymny śpiewaków świątyni jako punkt szczytowy kultu[37].

Omówione tu skrótowo prace anglo- i niemieckojęzyczne[38] przyczyniły się do prawdziwego rozkwitu „kanonicznej lektury" Psałterza w ostatnim dziesięcioleciu. Dużą rolę odegrało w tym względzie opracowanie zbiorowe Księgi Psalmów, zamieszczone w Międzynarodowym katolickim komentarzu biblijnym[39]. We wprowadzeniu do tego opracowania H. W. Jüngling (ss. 676-680) zwraca uwagę na całościową lekturę Psałterza. Tradycja, zarówno żydowska jak i chrześcijańska, dzieli Psalmy na pięć ksiąg, nawiązując przez to zapewne do autorytetu Pięcioksięgu Mojżesza.

Na progu trzeciego tysiąclecia kanoniczne podejście do Psałterza jest już czymś oczywistym. Mnożą się prace monograficzne poświęcone poszczególnym grupom psalmów i problematyce redakcji pięciu ksiąg Psałterza.

37 K. Koch, „Der Psalter und seine Redaktionschgeschichte", *Neue Wege der Psalmenforschung* (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (Herders Biblische Studien 1; Freiburg i.Br., 1994) 273n.

38 Trzeba tu dodać jeszcze rozprawę M. Millard, *Die Komposition des Psalters* (FAT 9; Tübingen 1994). Autor uważa, że Psałterz jest zbiorem modlitw prywatnych, zredagowanym po ustaniu kultu w Jerozolimie. Taki charakter nadali mu pielgrzymi z diaspory już w epoce Drugiej Świątyni, zabierając ze sobą psalmy jako wzór modlitwy osobistej.

39 *International Catholic Bible Commentary* (ed. W. R. Farmer) (Irwing, Tex., 1997); *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* (red. przekł. pol. W. Chrostowski) (Warszawa 2000).

Zdecydowaną przewagę mają tu autorzy anglojęzyczni, chociaż nie brak także opracowań w języku niemieckim. Jako przykład można wymienić dysertację R. L. Cole'a na temat kanonicznego kształtu III księgi Psałterza (Ps 73–89)[40]. Metodą dominującą w tej rozprawie jest krytyka retoryczna, wzbogacona jednak podejściem kanonicznym: analiza poszczególnych psalmów prowadzi do ukazania ich roli w modlitewnym dialogu, jaki toczy się przez całą księgę. Autor stara się wykazać, że dialog ten jest odpowiedzią na obietnice Boże wyrażone w Ps 72: ponieważ zapowiedziane tam królestwo pokoju ciągle dalekie jest od realizacji, Ps 73–74 podejmuje lamentację nad grzesznym Izraelem. Bóg odpowiada na tę modlitwę (Ps 75–76) zapewnieniem, że grzesznik będzie ukarany i nastanie królestwo pokoju. Ps 77 rozpoczyna dalszy cykl lamentacji i Bożych odpowiedzi, których szczytem będzie Ps 89. Zbawczy dialog przedłuża się następnie na księgę IV, w której dokona się proklamacja powszechnego królestwa Jahwe (Ps 93–99). „Długo oczekiwane królestwo Jahwe, ogłoszone tryumfalnie w księdze IV, jest tym samym królestwem, które było obiecane potomkowi Dawida w odpowiedzi na ustawiczne skargi zanoszone w księdze III"[41].

W tym samym kierunku prowadzą poszukiwania E. Ballhorna[42], który w swojej monografii podjął się wykazania powiązań tematycznych pomiędzy IV a V księgą Psałterza. Ch. Levin[43], idąc śladem niemieckiej szkoły *Redaktionsgeschichte*, podejmuje z kolei problem podziału Psałterza na pięć ksiąg. Jego zdaniem podział ten dokonywał się stopniowo poprzez doksologie umieszczane na końcu mniejszych zbiorów. Doksologia kończąca księgę IV (106,48) podejmuje dosłownie zakończenie pierwszej księgi (Ps 41,14). Trzy inne doksologie pierwotnie zamykały odrębne kolekcje: Ps 41,14 był wcześniej zakończeniem pierwszego Psałterza Dawidowego (Ps 3–41); Ps 72,18-19 oznacza koniec „elohistycznego" Psałterza Dawida, podczas gdy Ps 89,53 zamyka Psałterz „mesjański" (Ps 2–89).

Badania nad kanonicznym kształtem Księgi Psalmów dalekie są jeszcze od jednoznacznych wyników. Egzegeci coraz bardziej uświadamiają sobie potrzebę dyskusji i wspólnych publikacji. Przykładem takiej międzynarodowej i międzykontynentalnej współpracy jest wydany ostatnio obszerny tom będący podsumowaniem najnowszych badań nad kompozycją i recepcją Psałterza[44].

40 R. L. Cole, *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)* (JSOT.Sup 307; Sheffield 2000).
41 Tamże, 235.
42 E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuchs (Ps 90-150)* (BBB 138; Frankfurt 2002).
43 Ch. Levin, „Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters", *Vetus Testamentum* 54 (2004) 83-90.
44 *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005).

Zawiera on 27 artykułów, których autorami są bibliści czterech kontynentów (Europy, Ameryki Płn., Azji i Afryki). Ten bogaty materiał podzielono na pięć bloków tematycznych. Omówimy tutaj tylko część III, która nosi znamienny tytuł „Psałterz jako księga, oraz mniejsze zbiory”[45]. Treścią tej części jest sześć monograficznych opracowań autorstwa najlepszych znawców poruszanej tu problematyki. H. P. Nasuti[46] prezentuje wyniki swych badań nad redakcją Psałterza, wskazując na intencje teologiczne twórców poszczególnych kolekcji. J. Clinton McCann[47] zajął się I księgą Psałterza, odkrywając w niej tematykę ludzkiego szczęścia. M. Goulder[48] z kolei rozważa społeczny kontekst II księgi na podstawie układu kanonicznego utworów oraz ich tradycyjnych nagłówków. K. D. Seybold[49] próbuje odtworzyć etapy redakcji IV kolekcji Psalmów Dawida (Ps 138–145). G. H. Wilson[50] skupia się w swym opracowaniu na grupie tzw. psalmów królewskich oraz ich miejscu w całym zbiorze. Wreszcie obszerny artykuł E. Zengera[51] dotyczy teofanii Jahwe jako Boga dynastii Dawidowej.

Już z tego pobieżnego przeglądu można wyrobić sobie zdanie na temat przemian, jakie nastąpiły w egzegezie Psałterza w ostatnim dwudziestoleciu. Ważnym impulsem dla badaczy katolickich była niewątpliwie instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. Daje ona zielone światło dla współczesnych metod egzegezy biblijnej. Podejście kanoniczne do lektury Księgi Psalmów zyskuje coraz więcej zwolenników, a publikacja rękopisów z Qumran pozwala przewartościować dawniejsze metody szkoły niemieckiej, zwłaszcza historię redakcji[52].

45 „The Psalter as Book, Including Smaller Collections”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 309-442.

46 H. P. Nasuti, „The Interpretative Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 311-339.

47 J. Clinton McCann, „The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 340-348.

48 M. Goulder, „The Social Setting of Book II of the Psalter”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 349-367.

49 K. D. Seybold, „Zur Geschichte des Vierten Davidspsalters”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 368-390.

50 G. H. Wilson, „King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 391-406.

51 E. Zenger, „Theophanien des Königsgottes JHWH: Transformationen von Psalm 29 in den Teilkompositionen Ps 28-30 und Ps 93-100”, *The Book of Psalms: Composition and Reception* (eds. P. W. Flint – P. D. Miller) (VT.Sup 99; Leiden 2005) 407-442.

52 Zob. ostatnio M. Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms: A Study of the Redaction History of the Psalter* (FAT 213; Tübingen 2006).

* * *

Wróćmy na koniec do pytania postawionego w tytule: czy Psałterz jest księgą w sensie narracji historycznej? Pytanie to powraca od czasu, gdy metoda narracyjna znalazła się w warsztacie egzegetycznym[53]. Jeszcze niedawno V. St. Parrish[54] dowodził, że Psałterz ma charakter opowiadający, gdyż został świadomie zredagowany jako narracja wydarzeń historycznych. Autor ten stara się wykazać, że kolejne księgi Psałterza przywołują powstanie Izraela (Ps 1–2), ustanowienie monarchii (księga I i II), jej upadek (księga III) i ponowne narodziny (*reemergence*) Izraela po niewoli (księga IV i V). Zauważa on, że psalmy układają się w sekwencje nawiązujące do kolejnych wydarzeń z dziejów Izraela, a zatem cały Psałterz jest narracją.

Tak uproszczone tłumaczenie zostało jednak słusznie zanegowane. Nie da się ono utrzymać wobec podstawowego rozróżnienia narracji i rozmowy[55]. Narracja dotyczy osób nieobecnych bądź też faktów nieaktualnych, o których narrator opowiada w trzeciej osobie. Żywy dyskurs natomiast, czyli mowa niezależna, zwraca się wprost do słuchacza (lektora) w drugiej osobie. Nie ma więc wątpliwości, że psalmy są zasadniczo modlitwą skierowaną wprost do Boga, chociaż zawierają liczne elementy narracji historycznej[56]. Mimo wszystko kontekst kanonu biblijnego każe czytać psalmy na tle historii Izraela. „Układ dramatyczny Psałterza"[57] pozwala też łatwo przejść do ich lektury profetycznej, w którą wprowadzają nas autorzy ksiąg Nowego Testamentu. Obszerny komentarz do Psalmów autorstwa J. L. Vesco[58] uwzględnia już w pełni podejście kanoniczne: komentuje on poszczególne psalmy we wzajemnym powiązaniu, jakie nadała im końcowa redakcja księgi. Można żywić nadzieję, że takie podejście będzie odtąd szerzej uwzględniane w egzegezie Psałterza, tak ważnego w życiu religijnym żydów i chrześcijan.

53 Zob. Z. Pawłowski, „Księga Psalmów w świetle hermeneutycznej metody opowiadania", *Światła Prawdy Bożej* (red. E. Szewc) (Łódź 1996) 177-198.

54 V. S. Parrish, *A Story of the Psalms: Conversation, Canon and Congregation* (Collegeville 2003).

55 Zob. A. Niccacci, *Lettura sintattica della prosa ebraico-biblica* (Jerusalem 1991) 2; tenże, „Poetic Syntax and Interpretation of Malachi", *Liber Annuus* 51 (2001) 56-58.

56 Na te elementy zwraca uwagę A. Wénin, *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes* (Bruxelles 2001), przekład włoski: *Entrare nei Salmi* (Studi Biblici 41; Bologna 2002).

57 Wyrażenie Pawłowskiego, „Księga Psalmów", 193.

58 J. L. Vesco, *Le psautier de David traduit et commenté* (Lectio Divina 210-211; Paris 2006). Do całości zob. *The Composition of the Book of Psalms* (ed. E. Zenger) (BEThL 238; Leuven 2010).