

**„DZISIAJ KWIATEM, JUTRO SŁOMĄ”  
– TAJEMNICA LUDZKIEGO  
PRZEMIJANIA W PS 90**

Ks. Tomasz Tułodziecki

We współczesnych studiach nad Księgą Psalmów uważa się, że przeważająca część utworów tworzących ten zbiór ma charakter skargi bądź prośby. To właśnie w tych dwóch formach literackiego wyrazu pojedynczy człowiek próbuje oddać swoje codzienne doświadczenia i zrozumienie ludzkiej egzystencji. W psalmach jednym z przejawów dobrego życia jest zdolność i dyspozycja człowieka do modlitwy. Głosy skargi czy błagania zanoszone przed majestat Boga są przejawem bezsilności, a często także strachu, jaki odczuwa pojedynczy człowiek bądź grupa modlących się w obliczu życiowych doświadczeń (Ps 6; 13; 80 i 137). Z drugiej strony, prośby czy wyrazy ufności wobec Boga wypowiedane przez modlących się są świadectwem otrzymanej pomocy i opieki. Każda modlitwa zanoszona do Jahwe, która jest owocem działania wolnej i integralnej ludzkiej osobowości (Ps 104,1), powinna łączyć wolę modlącego się z wolą Boga (Ps 73,23). Psalmi nie zacierają jednak podstawowej różnicy, która wydaje się zarazem najważniejszą ideą całego Psalterza: człowiek jest grzesznikiem, a Bóg w swej sprawiedliwości – nieskończony i nieprzebrany.

Według Psalterza ludzka egzystencja rozciąga się między dwoma biegunami: z jednej strony jest to marność i ulotność stworzenia, z drugiej zaś – doświadczenie wielkości i wszechpotęgi Boga (Ps 8). Zarówno w swojej wielkości, jak i w tym, co niskie i przyziemne, człowiek zależy od Stwórcy. Według autorów poszczególnych psalmów człowiek może być szczęśliwy tylko wtedy, gdy jego życie zjednoczone jest z żywym Bogiem. Natomiast gdy pomija Stwórcę lub zapomina o Nim, wówczas jego życie uważane jest za zmarnowane i przegrane (Ps 73). Utworem, który w całej kolekcji psalmów najgłębiej ukazuje ową dychotomię między Bogiem a człowiekiem, Stwórcą i stworzeniem, a tym samym rozwija wyjątkową teologię i antropologię, jest Psalm 90<sup>1</sup>.

W liturgii Kościoła Psalm 90 otwiera brewiarzową jutrznię podczas celebracji pogrzebowych. Na pewno świadczy to o jego wyjątkowym znaczeniu i głębokiej treści. Jednak, jak zaznacza wielki znawca psalmów H.J. Kraus, utwór ten nie daje odpowiedzi na pytanie: co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Nie wyjaśnia także kwestii: co z jego wiarą, która jest w stanie pokonać rozpacz i strach przed opuszczeniem ziemskiego padołu<sup>2</sup>. Autora Psalmu 90 o wiele bardziej interesuje kondycja duchowa człowieka tu i teraz. Przede wszystkim stawia on pytanie o przyczyny ludzkiej słabości i upadku. Bogu natomiast, którego istnienia i trwania nie da się określić ani opisać, przeciwstawia on położenie człowieka naznaczone przemijalnością, a w konsekwencji smutkiem.

Według niektórych interpretatorów przesycenie Psalmu 90 atmosferą przemijalności i kruchości ludzkiego żywota wynika z faktu autorstwa, które, według tradycji judaistycznej, wskazuje na największego prawodawcę – Mojżesza. Jest to jedyny psalm w całym Psalterzu przypisywany temu wielkiemu bohaterowi. Zwłaszcza początkowa część

---

<sup>1</sup> Por. M. WITTE, „Schriften (Ketubim)”, *Grundinformationen Altes Testament* (red. J.Ch. GERTZ) (Göttingen 2009) 431.

<sup>2</sup> Por. H.J. KRAUS, *Die Psalmen* (BKAT 15.2; Neukirchen-Vlyun 1978) 801.

utworu z odwołaniem do Tory przez opis tragicznego losu człowieka po grzechu pierworodnym (Rdz 3,19 = Ps 90,3) oraz wnikliwa znajomość opisu stworzenia z Rdz 1–2 (Ps 90,2) mogłyby potwierdzać ten pogląd<sup>3</sup>.

Czy zatem ludzka przemijalność i kruchość ludzkiego bytu to konstytutywne cechy ludzkiej istoty czy też może kara za grzechy i niewierności względem Boga Stwórcy? Czy grzech tak mocno obciąża człowieka, że staje się przyczyną jego śmierci? W jakich relacjach pozostaje człowiek naznaczony słabością i przemijalnością do dawcy i twórcy życia – jedynego Boga? Włączając kolejny, skromny głos w historię rozważań i analiz nad Psalmem 90, chcemy znaleźć odpowiedź na te i inne pytania, które rodzi rzeczowe studium nad każdym biblijnym tekstem. Zanim jednak przystąpimy do szczegółowej analizy kolejnych sformułowań w tym utworze, wypada przedstawić podstawowy układ myśli w tym psalmie.

## 1. PRZEMIJALNOŚĆ LUDZKIEGO BYTU W ŚWIETLE STRUKTURY Ps 90

W dyskusji egzegetycznej na temat Psalmu 90 nie ma zgody co wewnętrznej kompozycji tego tekstu. Jest to utwór stosunkowo krótki, dlatego też znaczna część komentatorów dzieli go po prostu na dwie części: 1-12 i 13-17, z tym zastrzeżeniem, że wcześniej obydwa fragmenty stanowiły oddzielne poematy i z czasem, w ramach pracy redakcyjnej po niewoli babilońskiej, zostały połączo-

---

<sup>3</sup> POŁ. J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78; Stuttgart 1975) 106. Oczywiście, nawiązania tematyczne i literackie Psalmu 90 do Księgi Rodzaju nie wyczerpują teorii za Mojżeszowym autorstwem tego utworu. Przede wszystkim w tekście Ps 90 można zauważyć bardzo mocne nawiązania terminologiczne do Księgi Powtórzonego Prawa 8–9 i 32–33 oraz tematyczne z Lb 13–14. Związek Psalmu 90 z tymi fragmentami Tory stanowił kolejny argument za tym, że wpływ na jego powstanie miał największy prawodawca Izraela (F. Delitzsch). Dyskusję na ten temat prezentuje L. Alonso Schökel, *I Salmi* (Roma 1992) II, 254-256.

ne w jeden utwór. Podstawą takiego podziału była treść Psalmu 90, który w wierszach 1-12 ukazuje relacje Boga do człowieka, zwłaszcza w początkowej fazie jego istnienia, druga koncentruje się zaś na relacjach pomiędzy Bogiem a Izraelem jako partnerem w przymierzu<sup>4</sup>.

Inne koncepcje egzegetyczne widzą w Psalmie 90 bardziej skomplikowaną strukturę koncentryczną, w której fragment 1-2 funkcjonuje jako introdukcja do całego utworu, a wiersze 16-17 są jego zakończeniem. Centralna część zawarta w wierszach 3-15 oparta jest na wzajemnych relacjach pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami psalmisty tworzącymi mniejsze jednostki literackie<sup>5</sup>.

Zgodnie ze współczesnymi analizami gatunku literackiego Psalm 90 jest przykładem medytacji indywidualnej, która jednocześnie jest także modlitewną refleksją nad ludzkim kruchym losem i Bożą wszechmocą. Ta tematyka znajduje swoje uzasadnienie także w zastosowaniu wyszukanej semantyki, która pozwala wyróżnić w całym Psalmie 90 trzy podstawowe części:

## 1-6

Błaganie Mojżesza, męża Bożego.

Panie, Ty dla nas byłeś ucieczką z **pokolenia na pokolenie**.  
Zanim góry narodziły się w bólach, nim ziemia i świat powstały,

od **wieku po wiek** Ty jesteś Bogiem.

W proch każesz *powracać* śmiertelnym, i mówisz:  
«Synowie ludzcy, *wracajcie!*»

---

<sup>4</sup> Koncepcja podziału Psalmu 90 na dwie części pochodziła od H. Gunkla, *Die Psalmen* (HAT II/2; Göttingen 1926); L. Jaqueta, *Le Psaumes et le coeur de l'Homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. II Psaumes 51 à 100* (Gembloux 1979), a omawia ją szerzej M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20; Nashville 1990) 437.

<sup>5</sup> Szersze omówienie koncentrycznej struktury Psalmu 90 podaje P. Auffret, „Essai sur la structure littéraire du Psaume 90”, *Bib* 61 (1980) 272-275.

Bo **tysiąc lat** w Twoich oczach jest jak **wczorajszy dzień**,  
który *minął*, **niby straż nocna**.

Porywasz ich: *stają się* jak **sen poranny**, jak trawa, co  
rośnie:

**rankiem** kwitnie i jest zielona, **wieczorem** *więdnie* i *usycha*.

## 7-11

Zaiste, Twój **GNIEM** nas niszczy, trwoży nas Tve **OBURZENIE**.  
Stawiasz przed sobą nasze **WINY**, nasze skryte **GRZECHY**  
w świetle Twojego oblicza.

Bo wszystkie **dni** nasze płyną pod Twoim **GNIEMEM**;  
kończymy nasze **lata** jak westchnienie.

Miarą naszych **lat** jest **lat siedemdziesiąt** lub, gdy jeste-  
śmy mocni, **osiemdziesiąt**;

a większość z nich to trud i marność: bo szybko mijają,  
my zaś odlatujemy.

Któż potrafi zważyć ogrom Twojego **GNIEMU**  
i kto może doświadczyć mocy Twego **OBURZENIA**?

## 12-17

**NAUCZ** nas liczyć **dni** nasze, abyśmy osiągnęli mądrość  
serca.

*Powróć*, o Panie, dokądże jeszcze...? I **BĄDŹ LITOŚCIWY**  
dla sług Twoich!

**NASYĆ** nas z **rana** swoją łaskawością, abyśmy przez wszyst-  
kie **dni** nasze mogli się radować i cieszyć.

**DAJ** radość według miary **dni**, w których nas przygniot-  
łeś, i **lat**, w których zazналиśmy niedoli.

Niech sługom Twoim ukaże się Tve dzieło, a chwala  
Twoja nad ich synami!

A dobroć Pana Boga naszego niech będzie nad nami!

I **WSPIERAJ** pracę rąk naszych, **WSPIERAJ** dzieło rąk naszych!

Przedstawiony schemat wyraźnie pokazuje, iż naczelnym  
motywem literackim, który wpływa na znaczenie całego

utworu, jest po prostu czas, w różnych jego wymiarach. Motywy z nim związane występują we wszystkich częściach utworu. Autor Psalmu 90 ujął tę rzeczywistość, stosując szereg terminów określających przemijanie i upływ czasu, które, korzystając z obserwacji L. Alonso Schökela, można przedstawić w porządku zstępującym: wieczność (w. 2); pokolenie (w. 1); lata (w. 9); dni (w. 8); wczoraj (w. 4); noc (w. 4); ranek – świt (w. 6); wieczór (w. 6). Można pokusić się także o wyznaczenie kategorii czasu w porządku wstępującym, na podstawie długości życia poszczególnych stworzeń i osób, które wymienia w tekście autor psalmu: wegetacja roślin (trawy); przeciętny czas życia jednego człowieka (70-80 lat); historia ludzkości (kolejne pokolenia); czas kosmiczny (powstawanie świata – narodzenie gór) i wreszcie wieczne trwanie Boga<sup>6</sup>.

Obok terminologii związanej z różnymi kategoriami czasu wyraźne analogie na podobnym polu semantycznym prezentuje fragment ww. 7-12. Wyróżnia go precyzyjna inkluzja, która dotyczy problematyki Bożego gniewu wywołanego ludzkim grzechem (*'aḇ* – „gniew” i *ḥēmāḥ* – „oburzenie”). Dzięki niej fragment ten tworzy zwartą sekcję literacką. Skrajne części poematu podejmują różne wątki. W pierwszej, ww. 1-6, która jest właśnie typowym przykładem medytacji, występuje najwięcej terminologii związanej z czasem, a tym samym z przemijaniem i nieśmiałością ludzkiego bytu. Ostatnia część ze względu na użycie aż siedmiu czasowników w trybie rozkazującym jest właściwie doskonałą prośbą – wielkim krzykiem o pomoc w znalezieniu drogi, która mogłaby uczynić ludzkie życie bardziej sensownym i trwałym. W kompozycji całego utworu warto zauważyć także związek literacki między pierwszą i ostatnią sekcją (ww. 3 i 13), podkreślający użycie czasownika „powracać, wracać” (*šûb*). Bóg każe powrócić człowiekowi do siebie, a właściwie do pierwotnego stanu, z którego powstał, do prochu i pyłu („W proch każesz powracać śmiertelnym i mówisz: «Synowie ludzcy, wracaj-

<sup>6</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 256.

cie»”). Człowiek pragnie powrotu Pana, bo w nim tylko widzi oparcie i przedłużenie swoich dni: „Powróć, o Panie, dokądże jeszcze...? I bądź litościwy dla sług Twoich!”

Opierając się na uwagach na temat gatunku literackiego, a przede wszystkim na informacjach dotyczących zmiany pól semantycznych w kolejnych częściach poematu, możemy zaproponować następującą strukturę Psalmu 90:

A – ww. 1-6: Bóg wzywa człowieka do powrotu (medytacja nad kruchością i przemijalnością ludzkiego istnienia).

B – ww. 7-11: refleksja nad ludzkim grzechem, który wywołuje Boży gniew.

A' – ww. 12-17: Człowiek prosi Boga o powrót (prośby skierowane do Boga o umocnienie ludzkiego istnienia w jego słabości i przemijalności).

## **2. BÓG WZYWA CZŁOWIEKA DO POWROTU** – **TAJEMNICA LUDZKIEGO PRZEMIJANIA**

Po odwołaniu się do Mojżeszowego autorstwa, na które mogą wskazywać nawiązania do późnych tradycji Pięcioksięgu (przede wszystkim do Księgi Powtórzonego Prawa), autor przechodzi do głównego tematu, jakim jest tajemnica odwiecznego istnienia Boga i znikomości ludzkiego życia. Tekst psalmu otwiera inwokacja skierowana do Boga, którego autor tytułuje Panem (*ʿāḏōnāy*). Ponieważ ten sam termin pojawia się na zakończenie całego utworu (w. 17), można potraktować go jako szczególną inkluzję całej kompozycji, która przypomina, że wszelka medytacja nad życiem i istnieniem musi wychodzić od Pana i w Nim szukać swojego wypełnienia.

W tekstach najbardziej znanych tłumaczeń Pan porównywany jest do ostatniego pewnego miejsca ucieczki, które daje gwarancje przetrwania (w. 1). W rzeczywistości użyty przez psalmistę termin *māʿōn* oznacza przede wszystkim

„mieszkanie” bądź „schronienie” (tak dla ludzi, jak i dla zwierząt)<sup>7</sup>. Według Ps 26,8 miejscem zamieszkania Jahwe jest Świątynia Jerozolimska (dom Boga), którą psalmista darzy szczególną miłością. Sam Bóg również umiłował to miejsce (2 Krl 36,15). Termin *mā'ōn* nie mówi jednak nic o szczegółach tego mieszkania, jego wyglądzie, wystroju czy wielkości. Tradycja deuteronomiczna, choć jasno mówi o „tylko jednym miejscu, które wybrał sobie Pan” (Pwt 12,4), to używa pojęcia *mā'ōn* na określenie Bożego mieszkania w niebie (Pwt 26,15). Stamtąd także rozbrzmiewa Jego głos (Jr 25,30), który ma ostrzegać i uczyć. Najważniejszym faktem jest jednak przekonanie autorów biblijnych, że to niebiańskie miejsce (mieszkanie – *mā'ōn*) Pana jest celem zanoszonych do niego modlitw (2 Krn 30,27). W tym przypadku chodzi oczywiście o prawdę, która zakłada, że to sam Jahwe stanie się miejscem zbawienia i schronienia dla modlącego się grzesznika<sup>8</sup>.

Wydaje się, że właśnie ta idea przyświeca autorowi Psalmu 90, gdy nazywa Boga *mā'ōn*, czyli swoim mieszkaniem. Tę ideę wzmacnia również użyty w bezpośrednim kontekście symbol gór. Jest on nawiązaniem do trzeciego dnia stworzenia świata (Rdz 1,9), chociaż autor Genesis nie wspomina w tym kontekście o górach jako odrębnym dziele. Przynależą one raczej do rzeczywistości, która ogólnie nazywana jest po prostu powierzchnią suchą. Obok aspektu stwórczego, nad którym Bóg jako autor wszelkich stworzeń panuje niepodzielnie i wyprzedza je czasowo, przywołanie gór w kontekście Psalmu 90 dotyka jeszcze jednego ważnego problemu. Większość wierzeń starożytnego Wschodu utożsamiała góry z mieszkaniem boga lub bóstwa. Także Izrael widział konkretne góry jako miejsce przebywania Jahwe: Synaj (Sdz 5,4-5; Ha 3,3); Syjon (Ps 48,1-3; 132,13-14)<sup>9</sup>. Będąc na górze, bądź w górach, człowiek czuł się bliżej swego Pana i Stwórcy. Poniekąd jest

---

<sup>7</sup> Por. KRAUS, *Die Psalme*, 797.

<sup>8</sup> Por. H.D. PREUSS, „*mā'ōn*”, *TDOT* VIII, 451.

<sup>9</sup> Por. R.L. SMITH, *Micah-Malachi* (WBC 32; Nashville 1984) 213.



to postawa właściwa, gdyż głębia, to, co niskie, schowane i ukryte, jest symbolem „sytuacji człowieka będącego bez Boga”<sup>10</sup>. Wymowny jest w tym względzie przykład proroka Eliasza, którego Pan wydobywa z jaskini na górze Horeb. Bóg wiedział, że tylko do człowieka, który stoi wyprostowany, z podniesionym czołem naprzeciw Niemu, na wysokiej górze, słowo życia dociera z całą mocą. Eliaz, mimo że w pewnym momencie swojego życia uległ całkowitej rezygnacji, także miał tego świadomość, doświadczając Bożej asystencji wtedy, gdy wychodził z niskich sfer i stał wysoko (górna izba domu wdowy – 1 Krl 17,19; góra Karmel 1 Krl 18,20).

Tradycja deuteronomiczna, będąca źródłem tekstów o Eliaszu, wielokrotnie wspomina jednak także o górach, które przekształciły się w miejsca pogańskich kultów. Redaktorzy Deuteronomicznego dzieła historycznego określają takie miejsca bardzo powszechnym i znanym terminem *bāmôṭ* – wyżyna (2 Krl 17,9-10). O podobnych praktykach i instytucjach, które były niczym innym jak przykładem kananejskiego nierządu sakralnego przejętego przez Izraelitów, mówią także prorocy (Jr 2,20). Wzmianka autora Psalmu 90 o tym, że Bóg istniał, „zanim narodziły się góry”, nie jest tylko aluzją do dzieła stworzenia odwiecznego Boga – Stwórcy. Jest to również przypomnienie, że Jahwe jest jedynym Panem, który góruje nad wszelkim pogańskim bóstwem – tworem ludzkich rąk (Ps 135,17). Tylko on może dać prawdziwe życie i tylko on jako żywy Bóg może to życie podtrzymać i prawdziwie przywrócić.

Podobny wymiar zdaje się posiadać także kluczowy termin pierwszej części Psalmu 90, czasownik *šûb* – „wracać”, który pojawia się dwukrotnie w tekście Ps 90,3. Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że dla autora Psalmu 90 nie tylko góry czy powierzchnia sucha mają swój początek w Bogu, ale każde stworzenie. Co więcej, w porządku ziemskim człowiek i inne istoty żywe jest ograniczony

---

<sup>10</sup> Więcej na temat symboliki głębi zob. W. PIKOR, „Grzesznik na drodze nadziei (Ps 130)” *VT* 9 (2006) 56.

czasem mierzonym pokoleniami, latami czy kolejnymi dniami. W tym kontekście czasownik *šûb* jest po prostu wskazaniem na ulotność i przemijalność ludzkiego bytu, który w swojej cielesnej powłoce jest ograniczony w czasie. Podkreśla to także termin *dakkā*, który oznacza rozbicie tego, co wcześniej było całe<sup>11</sup>, tak jak glinianego garnka, z którego pozostają bezużyteczne skorupy. Podobnie życie ludzkie ulepione jak naczynie przez najdoskonalszego garncarza (Rdz 2,8; Hi 10,9) rozpada się z czasem w proch, stając się na powrót materiałem, z którego powstało. W porządku ziemskim przez termin *šûb* autor Psalmu 90 wskazał na powrót człowieka do punktu wyjścia, na początek jego drogi, która rozpoczyna się w momencie poczęcia i zrodzenia. Ta antropologiczna interpretacja znajduje swoje uzasadnienie w wielu tekstach Starego Testamentu: Rdz 3,19; Ps 104,19; 146,4; Hi 34,15; Ez 3,20)<sup>12</sup>.

Czasownik *šûb* ma w Starym Testamencie jednak jeszcze inne, głęboko teologiczne znaczenie, które rozwinęła także redakcja Deuteronomicznego dzieła historycznego. W tradycji tej termin *šûb* ma walor edukacyjny. Mimo pesymistycznej perspektywy ogólnej dzieła Dtr, które pisane jest w dużej mierze z perspektywy wielkiej tragedii związanej z upadkiem Judy w 586 r. przed Chr, pozostawia ono uchyloną furtkę nadziei na lepsze jutro. Sprawą decydującą miało być nawrócenie, chęć powrotu do Jahwe: 1 Sm 7,3; 1 Krl 8,33.35; 2 Krl 17,13; 23,25. Dwa teksty dzieła Dtr wyrażają bardzo jasno sens kary, jaka spotkała lud Izraela w niewoli. Czas ten miał być szkołą nawrócenia (*šûb*): Pwt 30,1-10; 4,25-31; 1 Krl 8,46<sup>13</sup>. Kiedy zatem Pan woła do kruchego ludzkiego bytu „wracaj”, to ustami psalmisty (Ps 90,3) chce nakłonić go do rozpoznania w Panu prawdziwie

---

<sup>11</sup> Por. S. ŁACH, *Księga Psalmów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST 7/2; 1990) 399.

<sup>12</sup> Por. H.J. FABRY, „*šûb*”, *TDOT* XIV, 478.

<sup>13</sup> Por. G. BRAULIK, „Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk”, *Einleitung in das Alte Testament* (red. E. ZENGER) (Stuttgart <sup>3</sup>1998) 189-190.

życiodajnego źródła. Słowo „wracajcie” w Ps 90,3 jest jedyną wypowiedzią Pana w całym Psalmie 90. Choć jest to imperatyw, to trzeba go rozumieć jako słowo zaproszenia.

Bóg, którego nie da się umieścić w ramach czasowych obowiązujących w ludzkim świecie, mówiąc „wracajcie”, odsłania siebie. Skoro jesteśmy z Boga, stworzeni na Jego obraz (Rdz 1,27), tzn. że nasza ojczyzna i „ucieczka” (*mā'ôn*) jest rzeczywiście w Nim. Jeżeli zatem sam Bóg zwraca się do człowieka, a raczej zaprasza go, słowem *šûb*, to mówi o życiu. Paradoksalnie zatem, choć cała pierwsza część Psalmu 90 (ww. 1-6) jest refleksją nad ludzkim przemijaniem i ulotnością, to przy głębszej analizie odkrywamy w niej słowo życia, zgodnie z tym, co wyrzekł mędrzec: „Wszystko co z ziemi jest, powróci do ziemi, a co jest z góry, (powróci) do góry” (Syr 40,11)<sup>14</sup>. A zatem odrzucenie Bożego *šûb* naraża człowieka na Boży gniew, który sprawia, że przemijanie staje się procesem nieodwoalnym i ostatecznym.

### 3. REFLEKSJA NAD LUDZKIM GRZECEM, KTÓRY WYWOLUJE BOŻY GNIEW (WW. 7-11)

Wspomniane wcześniej rzeczowniki *'aḫ* – „gniew” i *ḥēmāḥ* – „oburzenie” występujące w wierszach 7. i 11. tworzą wyraźną inkluzję drugiej sekcji literackiej Psalmu 90. Autor kontynuuje w niej refleksję nad przemijalnością i niewielkim zasobem czasu, jaki posiada człowiek w swoim doczesnym bytowaniu. Trzeba też zaznaczyć, że o ile pierwsza część poematu patrzyła na czas z perspektywy Bożego trwania, które jest odwieczne i nie zna ludzkich

---

<sup>14</sup> Takie tłumaczenie proponuje Biblia Poznańska, chociaż w tekście oryginalnym wyrażenie: „a co jest z góry, (powróci) do góry” brzmi *καὶ ἀπὸ ὑδάτων εἰς θάλασσαν ἀνακάμπτει*, tzn. „co z wody jest, powróci do morza”, przy czym chodzi tu prawdopodobnie o przekonanie starożytnych dotyczące istnienia górnego oceanu znajdującego się ponad sklepieniem niebieskim (Rdz 7,11;8,2). Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 260.

granic, o tyle w drugiej części autor patrzy na czas przez pryzmat Bożego zagniewania. Psalmista szuka odpowiedzi na pytanie: co decyduje o tym, że życie człowieka jest zamknięte w tak krótkie ramy czasowe? Jediną odpowiedzią, jaka mu przychodzi na myśl, jest „gniew” (*’aḇ*) Boga. Jest on reakcją na ludzką „winę” (*’āwōn*) zaciągana przed Jego obliczem, której w żaden sposób nie da się ukryć (także Ps 19,13).

Właściwie cała druga część Psalmu 90 jest jednym wielkim poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: co powoduje zaciągnięcie tak wielkiej winy przed Panem, że przyczynia się ona bezpośrednio do wyznaczenia surowych granic ludzkiej egzystencji. Psalmista, przynajmniej w tej części utworu, pozostawia tę trudną kwestię bez odpowiedzi, co doskonale ilustruje pytanie w w. 11: „Któż potrafi zważyć ogrom Twojego gniewu i kto może doświadczyć mocy Twego oburzenia?” Z pomocą przychodzą jednak inne teksty Starego Testamentu, które dokładniej wskazują na przyczyny Bożego gniewu.

Istnieją opisy biblijne, które podobnie jak Psalm 90 nie podają żadnych konkretnych powodów Bożego zagniewania: Rdz 32,22-32; Wj 4,24-25. Jednak w większości przypadków autorzy biblijni jako powód gniewnych Bożych reakcji podają różne niegodziwe działania człowieka. Przede wszystkim jednak gniew Boży pojawiający się w różnych kontekstach Starego Testamentu należy rozumieć jako efekt zerwanego przez Izrael przymierza (*bərîṭ*)<sup>15</sup>.

Jako kluczowy przykład tej tematyki należy przywołać ponownie Deuteronomiczne dzieło historyczne. Jest to spojrzenie i ocena istnienia państwa izraelskiego właśnie z perspektywy Bożego gniewu. Redaktorzy Dtr chcą wyjaśnić jego przyczyny. Rozstrzygające pytanie brzmi: dlaczego Jahwe wymierzył Izraelowi tak ciężką karę, która materialnie wyraziła się w utracie niepodległości i babilońskim wygnaniu (Pwt 29,23)? Odpowiedź na to pytanie leży w praktykowaniu przez Izrael kultu obcych bogów. Ten motyw prze-

<sup>15</sup> Por. E. JOHNSON, „’aḇ”, *TDOT* I, 357.

nika całą kompozycję Dtr. Widać to wyraźnie w licznych formułach, które przypominają, że rozpałił się już gniew Pana przeciw Izraelowi i Judzie: Joz 7,1; 22,18; Sdz 2,14; 2,20; 10,7; 2 Sm 24,1; 2 Krl 13,3; 17,18. 22,17 (Izrael); 23,26 (Juda). Podobną ideę wyrażają także formuły, które mówią o pobudzaniu Jahwe do gniewu przez grzeszne zachowania Izraelitów, przede wszystkim przez izraelskich i judzkich monarchów (Pwt 9,7-8.18; 1 Krl 14,15; 15,30; 21,22; 2 Krl 21,6; 23,19). Temat gniewu obecny jest zatem najczęściej w Księgach Królewskich, choć nie brak wzmianek o nim także w innych dziełach. Możemy powiedzieć, że formuła gniewu użyta jest w najbardziej kluczowych momentach historii Izraela: jest na początku (Pwt), w chwilach wielkich kryzysów – głównie religijnych, takich jak podział monarchii (Jeroboam i Roboam – 1 Krl 12), upadek monarchii północnej (2 Krl 17) czy w końcu antyreformacja religijna Manassesesa i zapowiedź upadku Judy (2 Krl 21)<sup>16</sup>.

Najczęściej gniew Jahwe wywołują zachowania Izraelitów, którzy zwracają się (*šûb*) ku obcym Bogom. Za początek takiej postawy należy uznać wydarzenia związane z utworzeniem złotego cielca na pustyni (Wj 32; także Lb 25). Konsekwencją Bożego gniewu jest zniszczenie. W Starym Testamencie czasownik „być zagniewanym” (*kā'as*) jest synonimem terminu „zniszczyć” (Wj 32,10; Pwt 6,15; 7,4; Joz 23,16). Jeżeli uwzględnimy, że dwoma najczęstszymi przejawami gniewu Pana są obrazy ognia (*'ēš*) i wody, to bardziej zrozumiałe staje się stwierdzenie psalmisty: „Twój gniew nas niszczy” (Ps 90,7). Dokładne tłumaczenie czasownika *kālā<sup>h</sup>* oznacza „zakończyć, być skończonym”, ale także „skonsumować” bądź „pożreć”<sup>17</sup>. Tym, co pożera, jest ogień wychodzący od Pana, będący jego tchnieniem (Iz 33,11)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Por. BRAULIK, „Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk”, 189.

<sup>17</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 263.

<sup>18</sup> Por. V. HAMP, „'ēš”, *TDOT* I, 425.

Użycie przez psalmistę czasownika *kālā<sup>h</sup>* w znaczeniu „pożreć”, jak sugeruje L. Alonso Schökel, ma wskazać na zagrożenie śmierci, która będzie gwałtowna i przedwczesna. Podobny sens wydają się mieć słowa króla Ezechiasza, który trapiiony ciężką chorobą wzdychał: „Mówiłem: W połowie moich dni muszę odejść” (Iz 38,10). Wymowny jest tu też obraz trawy w tekście Ps 90,5, której trwałość ogranicza się do jednej doby. Przedwczesna śmierć miałyby również charakter kary, choć z tekstu nie wynika żadne poważne przestępstwo, które mogłoby tak drastycznie obciążyć autora poematu<sup>19</sup>.

Słowa psalmisty o szybkim przemijaniu ludzkiego życia, które przybiera formę kary za popełnione grzechy, mimo że w jego przypadku niewyartykułowane i być może w ogóle niepopełnione, są ekspresją pewnego paradygmatu doświadczanego przez każdego grzesznika. Ustalając autorstwo Psalmu 90, umownie wskazuje się na postać Mojżesza, jednak dokładniejsze analizy każą dostrzec w tym utworze znaczne podobieństwa do typowych przykładów późnej literatury mądrościowej. Centralna sekcja poruszająca temat „gniewu Boga” jest nawiązaniem do problematyki Psalmu 51 poprzez termin ‘*āwōn* – „wina”, natomiast w trzeciej sekcji podobieństwo terminologiczne do tego psalmu stanowią słowa *ḥokmā<sup>h</sup>* – „mądrość”, *lēbāb* – „serce” i *ḥesed* – „łaska”. Zbieżną tematykę z Psalmem 90 można zauważyć także w innych tekstach mądrościowych: Syr 40,1-17; Mdr 2,1-5, a także psalmów 39 i 102<sup>20</sup>.

Uzasadniony wydaje się zatem pogląd, że ze względu na czas powstania utworu autorowi Psalmu 90 znana była koncepcja proroków Jeremiasza i Ezechiela o Nowym Przymierzu, które Bóg wypisuje w sercu człowieka. Pierwsze przymierze, które Jahwe zawarł z ludem Izraela na Synaju, zostało złamane i na pewno wywołało Boży gniew. Można powiedzieć, że było to spowodowane egoizmem, gdyż Izraelici chcieli je wypełnić sami (Wj 24,3), bez Pana.

<sup>19</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 263-264.

<sup>20</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 256.

Zerwanie przymierza nastąpiło bezpośrednio po jego zawarciu i było konsekwencją samej natury przymierza. Symbolem zaś tego zerwania była historia ze złotym cielcem (Wj 32,1-8)<sup>21</sup>.

Można zapytać, jaki związek ma przypomnienie historii synajskiej w kontekście Psalmu 90? Odpowiedzią jest osobisty wymiar Nowego Przymierza, o którym mówią prorocy. Pierwsze przymierze było niejako poza człowiekiem i wymagało właściwie stałego procesu dydaktycznego, w którym „jeden drugiego pouczał” i o nim przypominał (Jr 31,34). Innymi słowy, nie każdy i nie zawsze czuł się zobowiązany do respektowania przymierza, szczególnie gdy uwzględnimy, że przez wieki kontakt z Prawem wyrytym w kamieniu znacząco osłabł.

Nowe Przymierze, w przeciwieństwie do tego, które Izrael zawarł na Synaju, zostaje niejako włożone do ludzkiego wnętrza, co oznacza zajęcie przez Torę centralnej i jedynej pozycji we wnętrzu człowieka. To Prawo ma być odtąd jedynym ośrodkiem życia. Istotną cechą Nowego Przymierza jest jego bezwarunkowość. Bóg angażuje się w sprawę człowieka bez stawiania mu warunków i bez zobowiązania do angażowania się w przymierze z jego strony. Stąd wynika aktywna postawa psalmisty w refleksję nad zasadami Nowego Przymierza. Jedynym warunkiem jego zawarcia jest tylko ze strony Boga obietnica i gotowość przebaczenia grzechów. Tym samym Bóg uzasadnia swoją obietnicę w Nowym Przymierzu. Oznacza to, że Nowego Przymierza właściwie nie można złamać, gdyż Bóg sam zobowiązuje się do przebaczenia<sup>22</sup>. W tym objawia się nowość przymierza i stworzenia.

---

<sup>21</sup> Por. Z. KIERNIKOWSKI, „Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu według Jr 31,31-34”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin (red. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2001) 195.

<sup>22</sup> KIERNIKOWSKI, „Rola przebaczenia grzechów w Nowym Przymierzu”, 197-198.

Choć przymierza tego nie można złamać, to można je zlekceważyć, co w konsekwencji oznacza prawdziwy koniec ludzkiej egzystencji. Dlatego też, nawiązując do słów Psalmu 90,3, Bóg wzywa człowieka do powrotu (*šûb*), co, z jednej strony, jest przypomnieniem o ludzkiej przemijalności („w proch wracajcie”), z drugiej – gwarantuje prawdziwe życie, którego centrum jest sam Pan. Chociaż Nowe Przymierze jest bezwarunkowe, zadaniem człowieka jest pokazanie Bogu gotowości na jego przyjęcie, a właściwie wezwanie kierowane do Jahwe, aby zechciał wrócić (*šûb*) do ludzkiego serca. Wzorem takiego wezwania do powrotu, które Bóg wysłała w przestrzeń ludzkiego serca, jest trzecia część Ps 90.

#### 4. CZŁOWIEK PROSI BOGA O POWRÓT (WW. 12-17)

Na zakończenie drugiej sekcji w Ps 90 autor stawia sobie i każdemu modlącemu się słowami tego poematu pytanie bez odpowiedzi: „Któż potrafi zważyć ogrom Twojego gniewu i kto może doświadczyć (*yādā*) mocy Twego oburzenia?” Ten brak odpowiedzi jest jednak tylko pozorny. Czasownik *yādā* („wiedzieć, poznać, doświadczyć, uważać”) użyty w w. 11, zamykający drugą refleksyjną część poematu, otwiera trzecią sekcję w postaci suplikacji psalmisty: „Naucz (*yādā*) nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca”. Termin *yādā* służy jako literacki pomost, płynne przejście między kolejnymi częściami utworu<sup>23</sup>, wskazując jednocześnie, że poszukiwanie odpowiedzi na trudne pytanie o ludzką kruchość i przemijalność determinowaną Bożym gniewem jeszcze się nie zakończyło.

Psalmista, mając jednak świadomość swojej ograniczoności i bezradności w całym procesie poszukiwania recepty na zrozumienie i zatrzymanie nieuchronnych konsekwencji przemijania i niestałości ludzkiej egzystencji, kieruje teraz swoją prośbę wprost do Boga. Tylko on może dać lekarstwo

<sup>23</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 266.



mogące ukoić ludzką rozpacz powodowaną nieuchronnym pogrążaniem się w odmętach niebytu. Prośba, a właściwie żarliwa modlitwa, autora Psalmu 90 opiera się na wspomnianych już wcześniej siedmiu wezwaniach<sup>24</sup>. Sama liczba siedem wskazuje na symboliczny wymiar całej modlitwy. Kolejne prośby akcentują trzy poziomy aktywności, które obrazują drogę ponownego odkrywania sensu kruchego ludzkiego życia w konfrontacji z Bożą wszechmocą.

Pierwszy poziom dotyka kwestii mądrości i roztropności, co wyraża wspomniany wcześniej termin *yādā* w sensie „daj nam poznać”, „naucz nas”, wzmocniony przez omawiany już wcześniej termin *šûb*. Tylko przyjęcie Bożego pouczenia i mądrości (*hokmā<sup>h</sup>*) gwarantuje poznanie przyczyn gniewu Jahwe, który sprawia, że ludzkie życie szybko przemija. Mądrość nie jest jednak naturalnym wyposażeniem człowieka, jest cnotą, o którą trzeba Pana błagać w modlitwie, której trzeba szukać z czystym sercem i stale się uczyć. Jej posiadanie gwarantuje miłość, której znakiem jest poszanowanie Bożych praw, a one, posługując się słowami mędrca, są „rękojmią nieśmiertelności” (Mdr 6,17-18). Dlatego też drugim wezwaniem psalmisty jest czasownik *šûb* – „powróć Panie”. Teoretycznie prośba ta zakłada przede wszystkim aktywność Jahwe i bierność modlącego się. Jednak człowiek wypowiadający taką prośbę do Boga ukazuje także swoją dyspozycję do nawrócenia, do przyjęcia sercem Bożego Prawa, co wymaga przynajmniej wewnętrznej duchowej aktywności. Stąd w Starym Testamencie zaprzeczeniem mądrości jest głupota, która charakteryzuje się tym, że nie zna się, a nawet lekceważy wartość pokuty. Wydaje się też, że stąd tak wiele starania, zwłaszcza w przepowiadaniu prorockim, aby prawdziwe nawrócenie (*šûb*) było oparte nie na mnożeniu zewnętrznych praktyk, lecz na nawróceniu serca (Iz 46,8; Jl 2,12; także Tb 13,6)<sup>25</sup>. W świetle innych tekstów mądrościowych

---

<sup>24</sup> Cała sekcja Psalmu 90,13-17 daje się łatwo rozpoznać jako przykład klasycznej modlitwy. Por. szerzej TATE, *Psalms 51–100*, 443.

<sup>25</sup> Por. KRAUS, *Die Psalmen*, 799.

można powiedzieć, że właśnie mądrość prowadząca do nawrócenia, czyli do oparcia swego życia na Bogu, jest fundamentem wiecznego trwania i życia. Najdokładniej prawdę tę wyraził autor Księgi Mądrości: „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom **głupich**, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni **trwają** w pokoju” (Mdr 3,1-3). Każdy więc, kto lekceważy dar Bożej mądrości, a oddaje się głupocie, naraża się na Jego gniew i rzeczywiście wybiera drogę całkowitego unicestwienia.

Jeśli pierwsze błagania zanoszone przez psalmistę w trzeciej części poematu (ww.12-17) dotyczyły tego, co niewidzialne i duchowe, to druga odsłona modlitwy w trzeciej części Psalmu 90 odnosi się do tego, co przyziemne i codzienne. Właściwie chodzi tu o przywrócenie dóbr utraconych w przeszłości naznaczonej nieszczęściem i kruchością, a więc tego, co jest bardzo ludzkie i materialne. Tę myśl wyrażają dwa czasowniki *šāba* – „być sytym” i *sāmah* – „być szczęśliwym, cieszyć się”. Autor umieszcza obydwie prośby, które mają bardzo wspólnotowy wymiar („nasyć nas” i „nam pozwól się cieszyć”), w kontekście nowego poranka, symbolu nowej rzeczywistości i nowej szansy. Poranek w Biblii to także znak Bożej przychylności, czasu Jego szczególnej aktywności i wysłuchanych modlitw (Ps 5,4; 30,6; 46,6; 143,8; 2 Sm 23,4; Iz 50,4; So 3,5). Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to sygnał nawrócenia Izraela<sup>26</sup>, który na modlitwie, w miejscu Bożej obecności, prosi o łaskę i błogosławieństwo.

Zaakcentowanie w modlitwie wieńczącej Psalm 90 symboliki związanej z czysto ziemską pomyślnością, o której przypominają także trzy, a właściwie dwa ostatnie wezwania psalmisty: „daj (pozwól) nam widzieć Twoje dzieła” (*rā'āh*

---

<sup>26</sup> W tym kontekście zbiorowej modlitwy ważny wydaje się termin *šābādīm*, który w różnych tekstach Starego Testamentu odróżnia naród Izraelski od pogan: Ps 79,2.10; 89,51; 102,15.29; 135,14. Por. ŁACH, *Księga Psalmów*, 400.

– „widzieć”), i dwukrotne użycie czasownika „umocnić („wesprzeć”, „ustabilizować”) (*kûn* – w koniugacji *Polel*) dzieło ludzkich rąk”, przywołuje dobrze znaną ideę Starego Testamentu o obecności Boga w życiu ludzi bogatych, zdrowych i darzonych powszechnym szacunkiem<sup>27</sup>. Jak zostało to już wspomniane na początku tych rozważań, Psalm 90 nie zajmuje się tajemnicą ludzkiej śmierci czy szukaniem odpowiedzi na pytanie, co będzie z człowiekiem, gdy opuści ziemski padół (jest to ogólnie przyjęta postawa pisarzy mądrościowych, wśród których jedyny wyłom w tym względzie stanowi Księga Mądrości). Autor tego utworu wie jednak dobrze, że śmierć jest nieuchronnym kresem doczesnej wędrówki. Szuka więc w swoich przemyśleniach rady, jak uczynić ją bardziej znośną. Zastanawia się także nad przyczyną ulotności i słabości ludzkiej egzystencji. Wydaje się, że ostateczną odpowiedzią na te trudne pytania jest połączenie w jedno dwóch ważnych wymiarów: (a) złożenie wszelkiego początku ludzkich działań w Panu przez stałą gotowość powrotu do Niego (*šûb*) i (b) radość z owocnej pracy podbudowanej Bożym błogosławieństwem. Pozwala ona w pozostawionych po sobie dziełach utrwalać na wieki imię każdego, kto nieuchronnie przemija (podobnie Rdz 25,7; także Koh 9,1-10).

W ostatniej części Psalmu 90 autor, wypowiadając słowa osobistej modlitwy, chce podzielić się bardzo prostą zasadą: życie ludzkie jest trudem, marnością (w. 10), przepełnione jest ciężką pracą (w. 17). Zgodnie z naturą jest w nim etap kiełkowania i zakwitania (w. 5), ale także faza przynoszenia owoców. Jeśli życie ludzkie pozostaje jałowe i sterylne, to choćby było bardzo długie, zakończy się frustracją i rozczarowaniem. Jeśli natomiast człowiek jest aktywny to osiągnie swoje spełnienie. Dlatego też modlący się prosi o zgodność między tym, co czyni Bóg (*pō'al* – „czynić, robić” – w. 16), a działaniem człowieka

---

<sup>27</sup> Por. J.D. LEVENSON, „A Technical Meaning for N‘M in the Hebrew Bible”, *VT* 35 (1985) 63.

(*ma'āšē<sup>h</sup> yādēnū* – „dzieło naszych rąk”)<sup>28</sup>. Pełnia człowieczeństwa powinna się zatem wyrazić przez jego dzieła, które trwają i rozślawiają (przedłużają) jego imię, i przez trwającego w nim Boga. Dlatego też człowiek winien nieustannie nastawiać uszu, gdy Bóg woła „wracajcie” (*šûb*), i mieć stałą dyspozycję serca, która pozwala mu wołać „powróć Panie” (*šûbā<sup>h</sup> yhw<sup>h</sup>*).

## ZAKOŃCZENIE

Kończąc rozważania na temat przesłania zawartego w Ps 90, należy uznać go za jeden z najpiękniejszych przykładów żywej i żarliwej modlitwy w całym Psalterzu. Zawiera on nie tylko świadectwo głębokiej pobożności samego autora i tych wszystkich, którzy korzystali z jego modlitewnej propozycji, ale jest także wyjątkowym przykładem refleksji całej tradycji mądrościowej nad ludzkim grzechem, przemijaniem i ciągle zrywaniem przymierzem (*bərîf*). Jest również wezwaniem do koniecznego i możliwego nawrócenia (*šûb*). Dzięki tej modlitwie i medytacji ludzie stający przed obliczem Pana rozpoznają dokładnie, kim On jest i w jakiej relacji do Niego pozostaje całe stworzenie. Przez dar serca przepelnionego mądrością człowiek wie, że Bóg, którego wszechmocy doświadcza, jest zarazem odwieczny, trwa na wieki i nie zna miary czasu człowieka. Jest Panem wszelkiego stworzenia i tym, który na ludzki grzech reaguje gniewem. Objawia się jednak także jako ten, który ciągle wzywa do powrotu i trwania w Nim.

Bez Niego bowiem człowiek jest tylko prochem, który do prochu powraca, odkrywając wciąż na nowo, że jego życie trwa tylko chwilę i przemija jak wysychająca na stepie trawa. Często chce ukryć swoją winę i grzech przed Bogiem, zapominając, że tylko w świetle Jego łaskawego oblicza dni i czyny nabierają sensu i blasku. W tym tkwi też najistotniejszy sens modlitwy przekazanej w Psalmie 90: Boga, który

---

<sup>28</sup> Por. ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi*, II, 269.

objawia się jako jedyny Pan historii i ukrywa swe oblicze, by nie patrzeć na lekceważenie ze strony ludzi, należy błagać o ponowne objawienie swej wszechmocy w dziejach świata i stworzenia. Bez Jego łaski i wsparcia wszelki ludzki czyn i wysiłek jest pusty oraz pozbawiony sensu (Ps 90,16).

### Summary

Psalm 90 stands at a critical juncture in the overall scheme of the Psalter. It is the first psalm in the small collection of Ps 90–106 which constitutes Book IV of the Psalter. This song, which begins as a mourning cry, then rises to an angry complaint, and seems to conclude in a desperate resignation, at the end arrives at a breadth and depth of meditation on the coherence of divine actions and the corresponding human reaction. The Hebrew verb turn/return occurs three times in Psalm 90. It is the verb used in the prophetic literature to call on the people to return to their God. In Ps 90:3 God is pictured as (re)turning humans to the dust whence they came by ordering, “Return, children of mankind!”. Surprisingly, however, in the v.13, which constitutes the turning-point of the entire psalm, the psalmist calls on YHWH to “repent” and to show a change of heart. God is asked to be mindful of the fact that humans flourish for but a morning and they fade by evening (vv. 5-6). The author beseeches that the covenant loyalty (*hesed*) of YHWH might satisfy his servants in the morning, so that rejoicing and gladness may follow for a new lifetime. In this context, the references to God’s “work” and to his “glorious power” (v. 16) seem to take on a double meaning. The appeal is not only for a restoration of the nation of Israel by powerful acts of divine intervention. The appeal is, perhaps even more, for YHWH to show his work, the work of compassion (v. 13), and to make his power known by his covenant loyalty (v. 14) and favor (v. 17).

**Keywords:** God, human life, human work, return, time, covenant

*Ks. Tomasz Tułodziecki*  
*pl. ks. S. Frelichowskiego 1*  
*87-100 Toruń*  
*tomaszt@op.pl*

Ks. TOMASZ TUŁODZIECKI (ur. 1969), doktor teologii i licencjat nauk biblijnych; adiunkt Katedry Egzegezy i Teologii ST i lektor języka hebrajskiego na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Jest autorem rozprawy *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne* 1 Krl 11,26–14,20 (RSB 14; Warszawa 2004), współautorem *Teologii Starego Testamentu, I-IV* (Bibliotheca Sacra; Wrocław 2011) oraz licznych artykułów naukowych.

# **NOWY TESTAMENT**

