

## NIESPRAWIEDLIWY BÓG W PSALMACH?

Ks. Wojciech Węgrzyniak

Zachowanie Boga opisane przez psalmistów nie jest bynajmniej jednorodne. Z jednej strony Bóg jest kimś, kto „nie zdrzemnie się ani nie zaśnie” (Ps 121,4), z drugiej – to właśnie do Niego woła dramatycznie psalmista: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie?” (Ps 44,24). Obok tekstów, które mówią o Bogu, który nie opuszcza swojego narodu i swoich wiernych (por. Ps 9,11; 27,10; 37,28; 94,14), nie brak lamentu opuszczonego człowieka, chociażby w pierwszych słowach Psalmu 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (w. 2). Nie wchodząc w dyskusje na temat tego, czy różnorodne zachowanie Boga jest kwestią jego niejednolitej relacji do człowieka, czy tylko subiektywnym doświadczeniem psalmisty, rodzi się pytanie o ewentualną złożoność Bożej sprawiedliwości. Czy tak, jak na płaszczyźnie Bożej obecności, pamięci czy bliskości, podobnie na płaszczyźnie sprawiedliwości, Księga Psalmów prezentuje zdania różnorodne, a nawet przeciwstawne?

Studium tego zagadnienia zostało podzielone na następujące etapy: (1) analiza statystyki leksykalnej, (2) przegląd dotychczasowych badań oraz (3) egzegeza fragmentów, w których sprawiedliwość Boga zdaje się być kwestionowana.

## 1. SPOJRZENIE STATYSTYCZNE

Ideę sprawiedliwości, w języku hebrajskim, najlepiej oddają słowa wywodzące się od rdzenia  $\text{קדצ}$  (*śdq*), występujące w Biblii hebrajskiej łącznie 523 razy<sup>1</sup>. Formy czasownikowe użyte są 41 razy, rzeczowniki  $\text{קדעק}$  (*śedeq*) – 119 razy i  $\text{קדעקל}$  (*śedāqā<sup>h</sup>*) – 157 razy, a forma przymiotnikowa  $\text{קדעק}$  (*śaddīq*) występuje 206 razy.

Czasownik  $\text{קדצ}$  (*śdq*) użyty jest 17 razy w Księdze Hioba, 6 razy – u Izajasza, a 4 razy – w Księdze Psalmów. W pozostałych księgach czasownik ten użyty jest dwa razy lub tylko raz. Jeśli chodzi o formę przymiotnikową, to 66 razy użyta jest w Księdze Przysłów, 50 razy – w Księdze Psalmów a 14 – w Księdze Ezechiela. Rzeczownik  $\text{קדעק}$  (*śedeq*) najczęściej używany jest w Księdze Psalmów (49 razy), 25 razy – u Izajasza oraz 9 – w Księdze Przysłów. Natomiast jeśli chodzi o rzeczownik  $\text{קדעקל}$  (*śedāqā<sup>h</sup>*), na 157 pojawień się tego słowa w Biblii hebrajskiej, 34 – przypadają na Księgę Psalmów i ta sama liczba przypada na Księgę Izajasza. W Księdze Ezechiela rzeczownik użyty jest 18 razy, a 17 razy – w Księdze Przysłów.

Jeśli zatem na ogólną liczbę 523, autor odwołuje się do rdzenia  $\text{קדצ}$  (*śdq*) w Księdze Psalmów aż 137 razy (26%), to można nazwać Psalterz Księgą Sprawiedliwości, albo przynajmniej księgą, która odgrywa wiodącą rolę w prezentacji starotestamentalnej idei sprawiedliwości<sup>2</sup>.

Interesująco również wygląda podział leksykalny, w zależności od tego czy mowa jest w Księdze Psalmów

---

<sup>1</sup> Dane statystyczne za: J.J. SCULLION, „Righteousness: Old Testament”, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (red. D.N. FREEDMAN) (New York 1992) V, 725; K. KOCH, „קדצ”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (red. E. JENNI – C. WESTERMANN) (Peabody 1997) 1049; H. RINGGREN – B. JOHNSON, „קדצ”, *TDOT* XII, 243.250-257; *BibleWorks 9* (CD-ROM).

<sup>2</sup> Jedyną księgą, która może konkurować z Psalterzem w statystyce użycia rdzenia *śdq* jest Księga Przysłów, w której wszystkie formy użyte są łącznie 93 razy, co przy mniejszej objętości księgi (prawie trzykrotnie mniejsza od Księgi Psalmów) daje jeszcze lepszy wynik, niż w przypadku Psalterza.

o Bożej, czy o ludzkiej sprawiedliwości. Przymiotnik  $\text{שָׁדִיִּק}$  (*šaddiq*) częściej używany jest na określenie sprawiedliwości ludzkiej niż Bożej. Z 50 miejsc tylko 7 odnosi się do Boga<sup>3</sup>. Natomiast termin  $\text{שְׂדָאָה}$  (*šəḏāqā<sup>h</sup>*) prawie zawsze używany jest w odniesieniu do Boga (29 razy z 34)<sup>4</sup>. Dominuje tutaj formuła „Twoja sprawiedliwość”. Najbardziej niepewna jest statystyka dotycząca rzeczownika  $\text{שֶׁדֶק}$  (*šedeq*): ok. 60% odnosi się do Boga, 25% do człowieka, a w 15% trudno o jednoznaczną interpretację. Formy czasownikowe dwa razy użyte są w odniesieniu do Boga (Ps 19,10; 51,6) i dwukrotnie – do ludzi (Ps 82,3; 143,2). Z tego wynikają dwa wnioski. Po pierwsze, Psalmi mówią o sprawiedliwości Bożej i ludzkiej w sposób zasadniczo proporcjonalny, po drugie, badając tematykę Bożej sprawiedliwości należy przede wszystkim zwrócić uwagę na użycie rzeczownika  $\text{שְׂדָאָה}$  (*šəḏāqā<sup>h</sup>*).

Z punktu widzenia leksykalnego uderzającym faktem jest również to, że chociaż w Psalmach mówi się o Bożej sprawiedliwości ponad 60 razy, w żadnym miejscu nie jest to sprawiedliwość negowana *explicite*, ani za pomocą partykuł negujących, ani poprzez użycie wyrazów antonimicznych. Bóg nie jest nazwany wprost ani niesprawiedliwym, ani takim, który nie czyni sprawiedliwości. Również hebrajskie  $\text{רָשָׁע}$  (*rāšāʿ*), pojmowane najczęściej jako antonim  $\text{שָׁדִיִּק}$  (*šaddiq*)<sup>5</sup>, nigdy nie jest określeniem Boga. Podobny fenomen można dostrzec w użyciu greckich słów typu  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\omega$ ,  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$ ,  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ , które chociaż najlepiej nadawały się do oddania hebrajskiego pojęcia niesprawiedliwości, to jednak nigdy nie zostały użyte w odniesieniu do Boga. Stąd rodzi się wstępna hipoteza: psalmiści byli w stanie zarzucić Bogu brak działania, nieobecność, zapomnienie, a nawet zabijanie (por. Ps 78,34), ale nigdy nie przypisali Bogu niesprawiedliwości.

<sup>3</sup> Zob. Ps 7,10,12; 11,17; 116,5; 119,37; 129,4; 145,17.

<sup>4</sup> Por. SCULLION, „Righteousness”, 731. Faktycznie daje to 85%, a nie 80% jak pisze F. CRÜSEMANN, „Jahwes Gerechtigkeit im Alten Testament“, *Evangelische Theologie* 36 (1976) 440, nota 73.

<sup>5</sup> Por. RINGGREN – JOHNSON, „שָׁדִיִּק”, 250.

## 2. PRZEGLĄD DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Pomijając publikacje, które omawiają temat sprawiedliwości w Psalmach jako część słownikowych haseł, albo monografii obejmujących cały Stary Testament<sup>6</sup>, jest tylko kilka opracowań, które w jakiejś mierze zajęły się tą problematyką wyłącznie w Księdze Psalmów.

Za najważniejsze dzieło należy uznać doktorat A.H. van der Weijden'a „Die «Gerechtigkeit» in den Psalmen” obroniony na Papieskim Instytucie Biblijnym i opublikowany w 1952 roku w Nijmegen. Autor poświęca ponad sto stron (s. 127-230) tematyce sprawiedliwości w odniesieniu do Boga. Najpierw analizuje teksty, w których psalmista apeluje do Bożej sprawiedliwości (Appellieren an Jahves Gerechtigkeit) i zauważa, że spodziewanym owocem takiego działania jest uwolnienie od wrogów, kierowanie życiem oraz samo życie. Następnie zajmuje się tekstami wielbiącymi Boga, który dzięki swej sprawiedliwości dokonał zbawczych czynów (Jahves Gerechtigkeit preisen). Tymi czynami są: uwolnienie od wrogów, od grzechów, od nieokreślonej biedy. Niektóre teksty to wielbienie Bożej sprawiedliwości bez jasno określonej motywacji. W trzecim paragrafie (Jahves Auftreten als Richter) autor analizuje Bożą sprawiedliwość w odniesieniu do czynności sędziego, zwracając uwagę, że nie musi się ona ograniczać

---

<sup>6</sup> Oprócz publikacji cytowanych już w tym artykule, dużo światła na temat sprawiedliwości Boga w Starym Testamencie rzucają następujące pozycje: H. CAZELLES, „A propos de quelques textes difficiles relatifs à la Justice de Dieu dans l'Ancien Testament”, *Revue biblique* 58 (1951) 169-188; J. VELLA, *La giustizia forense di Dio* (Brescia 1964); R.A. ROSENBERG, „The God Šedeq”, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965) 61-67; P. DACQUINO, „La formula «giustizia di Dio» nei libri dell'AT”, *Rivista biblica* 17 (1969) 103-119. 365-382; J.L. CRENSHAW, „Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 82 (1970) 380-395; A. HO, *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible* (American University Studies 78; New York – Bern – Frankfurt am Main 1991); D.J. REIMER, “שֶׁדֶק”, *New International Dictionary of Old Testament Theology* (red. W.A. VANGENEREN) (CD-ROM 2002).

do poziomu słusznej odpłaty<sup>7</sup>. Czwarty paragraf poświęcony jest tematyce umiłowania sprawiedliwości przez Boga (Gerechtigkeit lieben und üben). W piątym paragrafie analizie zostały poddane pojedyncze teksty, niedające się zaszeregować do przyjętego podziału (Vereinzelte Texte über die Gerechtigkeit Gottes). Autor zwraca uwagę na bardzo często występującą triadę: sprawiedliwość, łaska i wierność oraz na dobra, które przynosi sprawiedliwość: pomoc zwierzętom i ludziom, wysłuchanie, uwolnienie od wrogów, łaska deszczu, wybawienie z grzechów czy odnowienie narodu po skutkach niewoli<sup>8</sup>. Następnie pisze o Bogu jako o sprawiedliwym (Jahve als Gerechter), by w ostatniej części podać pewne końcowe wnioski i uwagi (Schlussbemerkungen über Gottes Gerechtigkeit). Do tych wniosków należy zwrócenie uwagi na to, że pojęcie sprawiedliwości nie jest używane w Psalmach jako antonim innych cech Boga, np. dobroci czy miłości. Co więcej można by stwierdzić, że biblijne pojęcie sprawiedliwości obejmuje zarówno scholastycznie pojmowaną sprawiedliwość, jak i miłosierdzie<sup>9</sup> oraz może być zdefiniowane jako określenie moralnej doskonałości Boga<sup>10</sup>.

Spośród artykułów, które badają problematykę sprawiedliwości w Psalmach, nie jest łatwo znaleźć opracowania koncentrujące się na Bożej sprawiedliwości. Niektóre elementy pomocne w analizie tematu podejmuje G. von Rad w „*Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*”<sup>11</sup> oraz J. Coppens w „Le Saddîq – «Juste», dans

---

<sup>7</sup> POE. A.H. VAN DER WEIJDEN, *Die „Gerechtigkeit“ in den Psalmen* (Nijmegen 1952) 163.

<sup>8</sup> POE. VAN DER WEIJDEN, *Gerechtigkeit*, 197-199.

<sup>9</sup> POE. VAN DER WEIJDEN, *Gerechtigkeit*, 222-223.

<sup>10</sup> VAN DER WEIJDEN (*Gerechtigkeit*, 224) stwierdza: „Wir verstehen die Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen deshalb am besten als *die Bezeichnung seiner sittlichen Vollkommenheit in einem alles umfassenden Sinne.*”

<sup>11</sup> G. VON RAD, „*Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*”, *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (red. W. BAUMGARTNER *et al.*) (Tübingen 1950) 418-437.

le Psautier<sup>12</sup>. Najbardziej związane, z podejmowanym przez nas tematem, wydaje się studium B. Rosendal'a, który analizuje formułę  $\text{בְּצִדְקָתְךָ}$  (*bəṣidqātĕkā*) „według twojej sprawiedliwości”<sup>13</sup>. Autor przypomina o dwóch typach rozumienia sprawiedliwości w komentarzach do psalmów: prawnym (*the legally-distributive view*) i zbawczym (*the salvific-generous view*).

Biorąc pod uwagę dotychczasowe badania nad tematem Bożej sprawiedliwości w Psalmach, można dojść do przynajmniej dwóch wniosków. Po pierwsze brakuje całościowego, pogłębionego i monograficznego opracowania tematu. Jedynym studium pozostaje wciąż praca A.H. van der Weijden'a. Po drugie żadne z opracowań nie podejmuje zagadnienia Bożej niesprawiedliwości, co potwierdzałoby wstępną tezę o nieobecności takiego zagadnienia w Psalterzu. Jedynie J.L. Crenshaw, pisząc o kwestionowaniu Bożej sprawiedliwości w Starym Testamencie, zwraca uwagę, iż obok Księgi Hioba i Koheleta, które w sposób kluczowy mierzą się z tym tematem, istnieją również takie fragmenty w Biblii, w których sprawiedliwość Boga staje pod znakiem zapytania, między innymi w Rdz 18, Wj 32, Jr 12, Ha 1-2 oraz Ps 89<sup>14</sup>.

### 3. PYTANIE O BOŻĄ NIESPRAWIEDLIWOŚĆ

Chociaż w żadnym miejscu Księgi Psalmów nie neguje się wprost Bożej sprawiedliwości, jest kilka fragmentów w Psalterzu, w których obraz niesprawiedliwego Boga zdaje się pojawiać w bardziej ukrytej formie.

---

<sup>12</sup> J. COPPENS, „Le Saddîq – «Juste» dans le Psautier”, *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris* (Octobre 1979) (red. M. CARREZ – J. DORÉ – P. GRELOT) (Paris 1981) 299-306.

<sup>13</sup> B. ROSENDAL, „...according to thy Righteousness. The Righteousness of God as Motivation in the Hebrew Psalms of Lamentation”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 23 (2013) 43-52.

<sup>14</sup> POR. CRENSHAW, „Questioning”, 395.

### 3.1. Psalm 88

Psalm 88 jest lamentacją jednostki. Człowiek, najprawdopodobniej chory, podkreśla na wiele sposobów, że znalazł się w sytuacji graniczącej ze śmiercią<sup>15</sup>: jego życie jest bliskie Szeolu (w. 4), jest zaliczany do tych, co schodzą do grobu (w. 5), jego posłanie jest między zmarłymi (w. 6), porównuje się do zabitych, którzy leżą w grobie (w. 6). W wersetach 11-13, w serii pytań psalmista wraca do motywu śmierci i grobu, po to, by również zapytać o Bożą sprawiedliwość:

„Czy dla zmarłych czynisz cuda  
lub czy powstaną cienie aby chwalić Ciebie?<sup>16</sup>  
Czy w grobie mówi się o twej łasce  
O wierności w miejscu opuszczenia?  
Czy Twoje cuda znane są ciemności,  
a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia<sup>17</sup>?”

---

<sup>15</sup> Niektórzy egzegeci próbując dookreślić naturę choroby, mówią o trądzie, por. S. ŁACH, *Księga Psalmów* (Pismo Święte Starego Testamentu VII/2; Poznań 1990) 387. Według Goldingay’a trudno określić, czy chodzi o jakąkolwiek chorobę, czy raczej o bliżej nieokreślony ból, por. J. GOLDINGAY, *Psalms. II. Psalms 42-89* (Baker Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI 2007) 645.

<sup>16</sup> Większość tłumaczeń sugeruje, że w w. 11 mamy dwa równorzędne zdania pytające. Biorąc jednak pod uwagę, że w języku hebrajskim partykuła pytająca pojawia się w w. 11 tylko jeden raz, podobnie jak w ww. 12-13, preferujemy podane tłumaczenie. Podobnie, chociaż łącząc dwa zdania asydentycznie, oddaje *Einheitsübersetzung* („Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen?“) i Bible de Jérusalem („Pour les morts fais-tu des merveilles, les ombres se lèvent-elles pour te louer?“). Oddawanie hebrajskiej partykuły ׀ (ʾim) przez „lub” pojawia się już w starożytnych tłumaczeniach: LXX (ἢ), Wlg (*aut*). Z najnowszych przekładów w ten sposób tłumaczy *La Sacra Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana* („Compi forse prodigi per i morti? O si alzano le ombre a darti lode?“). Por. także R.J. WILLIMAS, *Williams' Hebrew Syntax* (Toronto – Buffalo – London 32007) §455.

<sup>17</sup> Wyrażenie „ziemia zapomnienia” pojawia się tylko jeden raz w Biblii i jest obrazem śmierci, por. Ps 31,13; Koh 9,5. Według Targu-

Początek każdego z trzech powyższych wersetów autor rozpoczyna od partykuły pytającej ܗܐ (*hā*) „czy?”. Sama partykuła nie determinuje odpowiedzi i może być zarówno prostym pytaniem, na które odpowiedź „tak” czy „nie” nie jest znana, albo może zostać użyta jako pytanie retoryczne, na które odpowiedź, chociaż jest dla słuchaczy oczywista, może być pozytywna lub negatywna<sup>18</sup>. W Ps 88,11-13 chodzi o pytania retoryczne i spodziewaną negatywną odpowiedź<sup>19</sup>. Poeta zamiast powiedzieć Bogu: „nie czynisz cudów dla zmarłych” mówi: „czy dla zmarłych czynisz cuda?”, a zamiast: „Twoja sprawiedliwość nie jest znana w ziemi zapomnienia”, pyta: „czy sprawiedliwość Twoja jest znana w ziemi zapomnienia?”<sup>20</sup>.

Obraz Szeolu, grobu, ciemności i kraju zapomnienia, który przyzywa autor, by skłonić Boga do zbawczego działania, jest jednocześnie potencjalnym zagrożeniem dla samego Boga. W świecie zmarłych nie ma bowiem miejsca dla boskiego działania. Nie ma tam cudów (ܐܘܢܝܢܐ – *pele<sup>n</sup>*), łaski (ܗܝܫܘܒܐ – *hesed*), wierności (ܗܘܪܝܢܘܬܐ – *ʿēmūnā<sup>h</sup>*) i sprawiedliwości (ܫܘܒܪܝܢܘܬܐ – *šəḏāqā<sup>h</sup>*). Jeśli Bóg zapomni o tym, który jeszcze żyje, tak jak nie pamięta o zmarłych (por. w. 6), to wraz ze śmiercią sam zniknie z pamięci człowieka. Pozwalając umrzeć lamentującemu, pozbawia siebie czciciela i świadka Bożego działania<sup>21</sup>.

---

mu chodzi o „ziemię suchą i opuszczoną”, por. D. STEC, *The Targum of Psalms*. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 16; Collegeville 2004) 167.

<sup>18</sup> Por. GKC §150; BDB i HALOT *ad vocem* ܗܐ.

<sup>19</sup> Por. W. BRUEGGEMANN – W.H. BELLINGER, *Psalms* (New Cambridge Bible Commentary; New York 2014) 379-380.

<sup>20</sup> Innego zdania jest F. Crüsemann, który interpretuje pytania w Ps 88,11-13 jako prawdziwe, a nie retoryczne, co więcej otwierające na dyskusję o możliwości życia po śmierci, por. F. CRÜSEMANN, „Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11-13 und seine Bedeutung für das Alttestamentliche Reden von Gott und Tod”, *Biblical Interpretation* 11 (2003) 345-360.

<sup>21</sup> Por. F. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen. 51-100* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Wien 32000) 573.



Psalm 88 nie mówi o tym, że Bóg jest niesprawiedliwy, ale stawiając pytanie retoryczne o znajomość sprawiedliwości Boga w ziemi zapomnienia (w. 13), pokazuje, że jest takie miejsce, gdzie nie ma mowy o Bożej sprawiedliwości, gdzie nie jest ona znana i doświadczana. Stwierdzenia psalmisty są nie tyle dowodem na to, że wie on jak wygląda życie po śmierci, ile raczej ekstremalnym sposobem błagania Boga o to, by sprawił cud, a tym samym okazał, że jest wierny, łaskawy i sprawiedliwy.

Brak odpowiedzi ze strony Boga, obok braku motywu ufności Bogu, są znakami tego, że mamy do czynienia z lamentacją niestandardową i bardzo dramatyczną. Tak jakby Psalm 88 był świadectwem uczciwości religijnej, która mówi, że czasami modlitwy Izraela nie zostały wysłuchane<sup>22</sup>. Ale jeśli tak, to jest również świadectwem na to, że w sytuacjach dramatycznych jednostka mogła doświadczać Bożej niesprawiedliwości. W świecie, w którym horyzont egzystencji ludzkiej nie widział zmartwychwstania, sprawiedliwość zdawała się kończyć wraz ze śmiercią.

### 3.2. Psalm 89

Zdaniem J.L. Crenshaw'a kultyczne pieśni Izraela są miejscem najgłębszego wyrażania bólu z powodu niedotrzymanych przez Boga obietnic, danych dynastii Dawidowej. Jako przykład podaje on Ps 89, w którym Bóg, pomimo zwycięstwa nad chaosem i przymierza danego Dawidowi, zerwał mające trwać bez końca przymierze<sup>23</sup>.

Okoliczności powstania psalmu nie są jasne, chociaż dosyć popularną tezą jest wiązanie poematu ze śmiercią króla Jozjasza w bitwie pod Megiddo, w 609 r., do czego aluzją byłby w. 44<sup>24</sup>. Psalm jest modlitwą króla z dynastii

---

<sup>22</sup> Por. BRUEGGEMANN – BELLINGER, *Psalms*, 381.

<sup>23</sup> Por. CRENSHAW, „Popular Questioning”, 386.

<sup>24</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; Neukirchen 1960) II, 617; ŁACH, *Księga Psalmów*, 392. Wielu też widzi tu aluzję do zburzenia Jerozolimy w 587 r., por. BRUEGGEMANN – BELLINGER, *Psalms*, 387. Natomiast F. Hossfeld umiejscawia psalm nawet po 515 r., por. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, 587.

Dawidowej, który w pierwszej części (w. 2-38) przypomina na wiele sposobów to, czego Bóg dokonał w historii, natomiast w drugiej – wypomina Bogu to, czego Bóg nie czyni pomimo danych obietnic (w. 39-52). Otóż Bóg odrzucił swój lud (w. 39), chociaż obiecał, że będzie wierny i łaskawy nawet jeśli naród zgrzeszy (w. 31-34). Rozgniewał się na swego pomazańca (w. 40), chociaż go namaścił (w. 20), był mu ojcem (w. 27-28), obiecał wierność i łaskę (w. 25.29), zerwał przymierze (w. 40), chociaż miał tego nie czynić (w. 35), poniżył królewską koronę i pozwolił mu na klęskę (w. 41-46) wbrew zapowiedzi zniszczenia jego przeciwników (w. 24) i ustanowienia go największym królem na ziemi (w. 28).

W pierwszej części 6 razy Bogu przypisywana jest łaska (חֶסֶד – *hesed*) i 6 razy wierność (5 razy אֱמֻנָה – *ʿemûnâh* i jeden raz אֱמֶת – *ʿemet*). W części prezentującej obecny stan narodu o wierności i łasce mówi się tylko jeden raz i to w formie oskarżenia: „Gdzież są, o Panie, Twoje dawne łaski, które zaprzysiągłeś Dawidowi na swoją wierność?” (w. 50).

O sprawiedliwości Psalmista mówi w pierwszej części dwukrotnie:

„Podstawą Twego tronu sprawiedliwość (דִּין) i prawo; przed Tobą kroczą łaska i wierność” (w. 15).

„Ciesz się zawsze Twoim imieniem, wywyższa<sup>25</sup> ich [= twój lud] Twoja sprawiedliwość (הַדִּין)” (w. 17).

W drugiej części nie ma wzmianki o sprawiedliwości, również w pytaniach oskarżających Boga o ukrywanie się, o burzenie (w. 47), niemożliwość wskrzeszenia zmarłych (w. 49) i brak łaski (w. 50). Dwie sugestie przemawiają za tym, że to milczenie jest w pewnym sensie *argumentum ex silentio* za niesprawiedliwością Boga. Po pierwsze w wersecie 15. sprawiedliwość zestawiona jest z prawem,

---

<sup>25</sup> S. Łach tłumaczy „rozwesela” według sugestii aparatu krytycznego *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, por. ŁACH, *Księga Psalmów*, 389.

wiernością i łaską. Skoro w. 50 jest oskarżeniem o brak łaski ze strony Boga, można suponować, że w tym oskarżeniu jest obecny również brak wierności, sprawiedliwości i prawa. Po drugie, skoro Boża sprawiedliwość w wersecie 17. jest przyczyną wywyższenia narodu, to zniewaga i ubliżenie narodowi (w. 51-52) mogą być dowodami na brak sprawiedliwości.

Dwie diametralnie różne części psalmu dzieli cezurą czasowa: przeszłość jest czasem działania Boga, Jego łaski i sprawiedliwości, terażniejszość – czasem niesprawiedliwości. Jeśli jednak psalmista woła tu i teraz do Boga: „jak długo?” (w. 47) i „pamiętaj” (w. 48.51), to nie po to, żeby wyrzucać Bogu, że nie jest taki, jaki był, ale przede wszystkim, by przyspieszyć powrót Boga sprawiedliwego, wiernego i łaskawego. W ten sposób problem niesprawiedliwości Bożej, nie tyle jest problemem teodycei, co dramatem żyjącego w czasie człowieka. Niesprawiedliwość Boga jest tragedią terażniejszości, która woła o przyszłość na miarę pamiętanej przeszłości. Ostatni wersek psalmu („Niech będzie błogosławiony Pan na wieki! Amen. Amen”, w. 53), który uważany jest powszechnie za redakcyjny dodatek, być może jest oryginalną częścią całego utworu, w którym autor ostatnie słowo chce zostawić, mimo wszystko, zaufaniu<sup>26</sup>.

Zarzucanie Bogu niesprawiedliwości i niewierności zdawało się wielu komentatorom tak wielkim bluźnierstwem, że próbowano reinterpretować drugą część psalmu. Raszi, Meiri czy *Metzudat Dawid* winę za złamanie przysięgi przypisują Izraelowi, wbrew ewidentnym danym samego tekstu (por. w. 30-34). Ibn Ezra opowiada o jednym z hiszpańskich mędrców, który nie odmawiał tego psalmu, uważając go za bluźnierczy. Próbując pogodzić psalm z prawdą o natchnieniu biblijnym, doszedł on do wniosku, że słowa drugiej części są cytatem nieprzyjaciół Boga. Przeciw takiej interpretacji wypowiada się Radak, przyjmując słowa psalmu takie jakie są. Za autentycznie

---

<sup>26</sup> Por. G. BARBIERO, „Alcune osservazioni sulla conclusione del Salmo 89 (vv. 47-53)”, *Biblica* 88 (2007) 543-544.

natchnione i prawdziwe uważają je także Izajasz z Trani czy Amos Hakham. Warto też zwrócić uwagę na to, że liturgia judaizmu nie ma odwagi modlić słowami Ps 89<sup>27</sup>.

### 3.3. Psalm 44

Podobny tematycznie i strukturalnie, do Psalmu 89, jest Psalm 44, którego *Sitz im Leben* próbowano znaleźć w najbardziej mrocznych momentach historii narodu wybranego: w zniszczeniu królestwa północnego, w okresie niewoli babilońskiej czy nawet w czasach perskich. Jednak psalm wydaje się, nie tyle odpowiedzią na jeden konkretny dramat historii narodu, ile raczej gruntownym opracowaniem powtarzającego się problemu nieobecności Boga w kluczowych momentach dziejów wybranego ludu<sup>28</sup>.

W pierwszej części psalmista opowiada o Bogu działającym w historii Izraela (w. 2-9). Wspomina zajęcie ziemi obiecanej (w. 2-5) i zwycięstwa, których doświadczyło dzięki interwencji Bożej również obecne pokolenie (w. 6-8). Ostatni werset pierwszej części nie zapowiada żadnego dramatu: „Każdego dnia chlubimy się Bogiem i chwalić będziemy Twe imię na wieki (w. 9).

Przełamanie następuje w wersecie 10. i zostaje wprowadzone przez partykułę נָא (ʿaḇ), która w kontekście tego co zostanie powiedziane, nabiera znaczenia antytetycznego „a jednak”<sup>29</sup>. Działanie Boga opisane w wersecie 11-26. zaprzecza bowiem temu, co o Bogu psalmista mówi w pierwszej części. Bóg odrzucił swój lud i zawstydził (w. 10.15-17), nie pomaga już w walce z wrogami (w. 10-11),

---

<sup>27</sup> Por. H. ANGEL, „Biblical Prayers and Rabbinic Responses. Balancing Truthfulness and Respect Before God”, *Jewish Biblical Quarterly* 38 (2010) 6-7.

<sup>28</sup> Por. M. OEMING – J. VETTE, *Das Buch der Psalmen*. Psalmen 42-89 (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; Stuttgart 2010) 28-29.

<sup>29</sup> Por. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER – J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 2008) I, 74; D.J. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, (Sheffield 1993) I, 352.

sprzedał swój naród jak owce i rozproszył między poganami (w. 12-13). Aby nie było wątpliwości, że reakcja Boga nie jest karą za grzechy, psalmista zapewnia, że naród pomimo trudnego doświadczenia, nie zapomniał o Bogu i nie złamał przymierza (w. 18), nie zszedł z drogi Bożej (w. 19) i nie zwrócił się ku obcym bogom (w. 21). Chociaż niewinny naród zabijany jest codziennie z powodu Boga (w. 23), Bóg śpi, ukrył swoje oblicze, zapomniał o nędzy swego ludu i odrzucił tych, którzy go nie porzucili (w. 24-25). Zakończenie psalmu odwołujące się do wierności Boga i będące wołaniem o pomoc i wyzwolenie (w. 27) jest niewątpliwie wyrazem niezachwianej wiary w Boga, który jak dotąd okazał się niesprawiedliwy. To jednak może się jeszcze zmienić.

Taka interpretacja cierpienia narodu, w której Bóg jest pierwszym oskarżonym, wydaje się kontrastować z teologią deuteronomistyczną, prorocką, kapłańską i reprezentowaną przez kręgi historyczne<sup>30</sup>. Nieortodoksyjne spojrzenie na historię narodu można nazwać nie tyle lamentem przed Bogiem, co protestem wobec Boga<sup>31</sup>. To, że ten bunt można nazywać protestem przeciw Bożej niesprawiedliwości, wynika zarówno ze starotestamentalnego pojęcia odpłaty jak i zestawienia z Ps 37. D. Rom-Shiloni argumentował przekonująco, że intertekstualne powiązania między Ps 44 a Ps 37 są dowodem na to, że Ps 44 jest aluzją do opisu sprawiedliwego z Ps 37<sup>32</sup>. Lud w Ps 44 jest nie tylko wierny, ale i sprawiedliwy, w przeciwieństwie do Boga, o którym nie można powiedzieć tego, co mówi o nim ortodoksyjna teologia: „Pan miłuje sprawiedliwość i nie

---

<sup>30</sup> Por. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms. Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (The Forms of the Old Testament Literature 14; Grand Rapids, MI 1988) I, 186; D. ROM-SHILONI, „Psalm 44. The Powers of Protest”, *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 684.

<sup>31</sup> Por. ROM-SHILONI, „Psalm 44”, 684.

<sup>32</sup> Por. ROM-SHILONI, „Psalm 44”, 694-697. Autor (tamże, 697) podsumowuje: „The intertextual connections of Psalm 44 to Deuteronomistic and prophetic literature as well as to Psalm 37 bring sharply to the fore accusations of divine neglect and injustice”.

opuszcza swych świętych” (Ps 37,22). Wobec sprawiedliwości ludu, działanie Boga jest niesprawiedliwe<sup>33</sup>.

Podobnie jak w Ps 89 niesprawiedliwość Boga jest tu widziana z perspektywy dynamicznej, to znaczy takiej, która przewiduje zmiany. Bóg nawet jeśli nie jest sprawiedliwy teraz, był taki w przeszłości i może być znowu sprawiedliwy w przyszłości. Warunkiem sprawiedliwości Bożej jest Jego zbawcza interwencja, stąd wołanie o przebudzenie Boga (w. 24-27).

### 3.4. Psalm 69

Kolejnym psalmem, w którym można mówić o śladach idei niesprawiedliwości Boga, jest Ps 69. Psalm zawiera wszystkie elementy lamentacji indywidualnej, bardzo podobnej w stylu i tematyce do słów cierpiącego proroka Jeremiasza<sup>34</sup>.

Bohater Ps 69. znajduje się w ciężkim położeniu przynajmniej z trzech powodów: z nieznannej bliżej jego własnej winy, do której się przyznaje (w. 6), z powodu cierpienia, które Bóg na niego zesłał (w. 27), a nade wszystko z powodu licznych upokorzeń ze strony wrogów, wśród których są także jego bracia (w. 5.9.20-22.27). Być może znajduje się w więzieniu (w. 34), jest bardzo udęczony (w. 30) i znajduje się na granicy śmierci (w. 16). Cierpiący jest wierny Bogu i to potęguje ból. Znosi hańbę z powodu Boga (w. 8), jest „gorliwy o Jego dom” (w. 10), pości i obleka się w wór żałobny (11-12) i pomimo trudności nie przestaje się modlić (w. 14). Ostatnie wersety psalmu mówią o uwielbieniu Boga przez lamentującego, kiedy Bóg go wysłucha (w. 31-37).

Pomimo nierozwiązanej, dramatycznej sytuacji cierpiącego, nie kwestionuje on sprawiedliwości Boga. Jednak pośród licznych złorzeczeń, które padają pod adresem wro-

---

<sup>33</sup> Por. D.L. CROW, „The Rhetoric of Psalm 44”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992) 400.

<sup>34</sup> Por. L. ALONSO-SCHÖKEL – C. CARNITI, *I Salmi* (Roma 1992) I, 1016.

gów, jedno jest intrygujące: „niech nie dostąpią u Ciebie usprawiedliwienia” (w. 28). Sformułowanie  $\text{וְאַל־יִבְאֶוּ בְּצִדְקֹתַי}$  (*wəʾal-yābōʾû bəšidqātekā*), które dosłownie można oddać jako „i nie wejdą / i niech nie wejdą w twojej sprawiedliwości”<sup>35</sup> można przetłumaczyć również „aby nie mogli odwołać się do Twojej sprawiedliwości” (CEI) albo „aby nie mieli udziału w Twojej sprawiedliwości” (EIN)<sup>36</sup>. Ponadto niektóre tłumaczenia próbują zinterpretować na czym owa sprawiedliwość miałaby polegać: wrogowie nie powinni mieć dostępu do Bożego zbawienia (NIV), wspinałomyślności (TNK), niewinnienia (NRS), wierności (Goldingay).

Jakkolwiek rozumiemy w wersecie 28. termin  $\text{שְׂדָאָה}$  (*šəḏāqā<sup>h</sup>*), trzy wnioski zdają się niekwestionowane: a) chodzi tutaj o różnie rozumianą, ale jednak sprawiedliwość Boga<sup>37</sup>, b) psalmista zna pojęcie braku Bożej sprawiedliwości (skoro życzy go wrogom), c) sprawiedliwość nie jest pojmowana w sensie słusznej odpłaty (jak w katechizmowym ujęciu prawdy o Bogu, który „za dobre wynagradza, a za złe karze”), ale jako absolutnie pozytywne dobro, które nie należy się niektórym ludziom. Dopiero kiedy nie będzie mowy o sprawiedliwości Bożej wobec wrogów, możliwe jest wyzwolenie uciśnionych<sup>38</sup>.

Biorąc pod wagę takie rozumienie Bożej sprawiedliwości, można zastanawiać się, dlaczego brak dostępu do niej, nie był bardziej powszechnym złorzeczeniem wrogom psalmisty. Być może wynikało to z faktu, że jednak częściej i powszechniej sprawiedliwość Bożą rozumiano w sensie wymierzenia kary wrogom<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Tak tłumaczy LXX i Wlg.

<sup>36</sup> Targum rozumie to w sensie „niech nie będą niewinni by wejść do zgromadzenia Twojej sprawiedliwości”, por. STEC, *Targum*, 136.

<sup>37</sup> Por. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, 278.

<sup>38</sup> Por. P. AUFFRETT, „*Dieu sauvera Sion*. Etude structurelle du Psau-me LXIX”, *Vetus Testamentum* 46 (1996) 19.

<sup>39</sup> Por. Ps 9; 50; 74; 44. Zob. VAN DER WEIJDEN, *Gerechtigheit*, 143-157.

### 3.5. Psalmi lamentacyjne

Skoro Psalmi 44., 69. i 88. odkryły pewne cechy niesprawiedliwości Boga, a należą one do psalmów lamentacyjnych, powstaje jeszcze pytanie czy lament jako gatunek literacki nie jest sam w sobie pośrednim sposobem na mówienie o niesprawiedliwym Bogu.

Według danych statystycznych największe zagęszczenie słów wywodzących się od rdzenia צדק (*sdq*) znajduje się w psalmach lamentacyjnych<sup>40</sup>, a najbardziej charakterystyczne na określenie Bożej sprawiedliwości słowo צדִיקָה (*ṣəḏāqā<sup>h</sup>*), 17 na 27 razy występuje w lamentacjach indywidualnych<sup>41</sup>. Jeśli jednak psalmista odwołuje się w lamentacjach do sprawiedliwości Boga, to najczęściej po to, aby wyrazić swoją wiarę w to, że Bóg już jest, albo na pewno będzie sprawiedliwy (por. Ps 5,9; 22,32; 31,2; 71,2.15.16.19.24)<sup>42</sup>.

Ponadto na ponad 40 psalmów, które H. Gunkel zalicza do lamentacji indywidualnej bądź kolektywnej, tylko w 15 psalmach jest mowa o sprawiedliwości<sup>43</sup>. Zdecydowana większość lamentacji, albo kończy się wyrazem ufności Bogu (por. Ps 13,6; 43,5), albo to zaufanie wyrażone jest między bolesnymi wezwaniemami Bożej pomocy (por. Ps 38,16; 39,8). Dlatego chociaż dramaty osobiste lub narodowe wydawały się najwłaściwszym miejscem kwestionowania Bożej sprawiedliwości, stały się, poza nielicznymi wyjątkami (Ps 44; 89), świadectwem niezachwianej w tą sprawiedliwość wiary.

---

<sup>40</sup> Por. DACQUINO, „La formula”, 104.

<sup>41</sup> Por. CRÜSEMANN, „Jahwes Gerechtigkeit”, 440, nota 73.

<sup>42</sup> Por. SCULLION, „Righteousness”, 732.

<sup>43</sup> Por. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Göttingen 1966) 117.172.



## ZAKOŃCZENIE

Analiza poszukiwania niesprawiedliwego Boga w Psalmach prowadzi do następujących wniosków:

- a) Niesprawiedliwość nie była zarzucana Bogu, tak jak nieobecność, odrzucenie czy brak zbawczego działania;
- b) Śladowe elementy zarzucania Bogu niesprawiedliwości wobec narodu czy jednostki (Ps 44, 89) są świadectwem możliwości takiego myślenia o Bogu, jednak nie znalazło ono szerokiego miejsca w pieśniach kultycznych Izraela;
- c) Niesprawiedliwość Boga widziana jest nie jako problem stałej cechy Boga, lecz jako doświadczenie związane z czasem (Ps 44, 89);
- d) Brak sprawiedliwości rozumiany jest również jako forma kary wymierzona wrogom (Ps 69);
- e) Sprawiedliwość Boga ograniczona jest śmiercią i nie ma dla niej miejsca w świecie zmarłych (Ps 89).

### Summary

The Book of Psalms describes God as righteous. The aim of this article is to answer the question whether one can speak of the injustice of God in the Psalms. First, the author tries to draw some conclusions from the statistics of words describing God's righteousness. Then, he summarizes the studies dealing with the topic in question. Next, he analyses the four Psalms that speak more or less directly about the injustice of God (Ps 44, 69, 88, 89). At the end, the author attempts to answer the question what the genre of the psalms has to do with talking about an unjust God. The final conclusions include the following statements: 1) generally the Psalms do not speak about unjust God; 2) the exceptions are a sign of an extremely dramatic situation of the nation; 3) injustice is seen as a temporal problem and therefore resolvable; 4) God's injustice may involve a curse addressed to an enemy; 5) death is the only limitation of the justice of God.

**Keywords:** justice of God, injustice, Ps 88, Ps 89, Ps 44, Ps 69, psalms of lament

**Słowa kluczowe:** sprawiedliwość Boża, niesprawiedliwość, Ps 88, Ps 89, Ps 44, Ps 69, psalmy lamentacyjne

*Ks. Wojciech Węgrzyniak*

*Św. Anny 11/11*

*31-008 Kraków*

*wojciech.wegrzyniak@gmail.com*

Ks. WOJCIECH WĘGRZYNIAK, kapłan Archidiecezji Krakowskiej, adiunkt w Katedrze Egzegezy Starego Testamentu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, licencjat nauk biblijnych rzymskiego *Biblicum* (2004), doktor nauk biblijnych i archeologii *Studium Biblicum Franciscanum* (2010) na podstawie pracy *Lo stolto ateo. Studio dei Salmi 14 e 53* (*Studia Biblica Lublinensia* 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014).