

Ks. ZBIGNIEW KAZNOWSKI

AUTOR PSALMU 110 (109)

Wśród 150 Psalmów, jakie zachował nam Stary Testament, miejsce czołowe zajmują tzw. „Psalmy mesjańskie”. Wśród nich wielkie przypisuje się znaczenie Psalmowi 110 (109), który odegrał poważną rolę czy to w teologii Nowego Testamentu, czy to w rozwoju późniejszej myśli teologicznej.

Przeglądając nowożytny komentarze spostrzega się, że linia objaśnienia Psalmu 110 kształtuje się przede wszystkim w zależności od tego, jak się odpowie na pytanie dla Ps 110 specjalnie ważne: kto jest autorem Psalmu? Od tej odpowiedzi zależy wszystko, gdy chodzi o zrozumienie Psalmu. Będzie dlatego rzeczą pożyteczną zastanowić się nad tym problemem.

1. FORMA LITERACKA A AUTOR PSALMU 110

Najpierw należy rozstrzygnąć, czy w ogóle problem autorstwa Psalmu 110 jest rozwiązalny. Według bowiem szkoły *Formgeschichte*, a za nią szkoły skandynawskiej Psalm ten stanowił formułę wchodzącą w skład uroczystości dworskich, powtarzanych co jakiś czas. Na skutek tego autora Psalmu trzeba by szukać wśród anonimowych nadwornych „proroków” — przepowiadaczy przyszłości — i to nie w postaci jednego człowieka, lecz przynajmniej kilku, gdyż pierwotna „formuła” przepowiedni mogła ulegać przeróżnym modyfikacjom.

Według H. Gunkela¹ życie na dworze królewskim przeplatane było różnymi uroczystościami, kiedy głośno rozbrzmiewały różne pieśni. Okazją były czy to urodziny królewskie, czy rocznice wstąpienia na tron (por. Oz 7, 5; Ps 21; 72). Inną sposobnością były zaślubiny królewskie (por. Ps 45), albo uroczystość ustanowiona na pamiątkę zbudowania pałacu królewskiego i świątyni (Ps 78; 68—72); albo dzień wyruszenia na wyprawę wojenną (Ps 20; 144, 1—10), lub powrotu z wojny (Ps 18; zwłaszcza 18, 33—49; 20, 6; 68, 18 n.). Wtedy to właśnie znajdowały zastosowanie Psalmy sklasyfikowane przez H. Gunkela jako „królewskie”. „Ich twórców i śpiewaków nie potrzebujemy daleko szukać: byli to członkowie królewskiej kapeli...”². Jak sławni byli właśnie ci muzykanci i nadworni śpiewacy jerozolimscy, wskazuje notatka asyryjska, według której Sanheryb zażądał od Ezechiasza pomiędzy innymi kosztownościami również „chóru dworskiego”³.

Na tym tle Psalm 110 należałoby rozumieć w ten sposób: w czasie uroczystości wstąpienia na tron każdorazowego króla nadworny „prorok” w imieniu Jahwy przepowiadał nowemu władcy świętą przyszłość, zwłaszcza zaś zgniecenie wszystkich wrogów; równocześnie wskazywał na to, że król jest pod specjalną opieką Pana Boga.⁴

Jednakże już sam autor tego poglądu zauważył pewną trudność swej hipotezy. Mianowicie spostrzegł, że „Psalmy królewskie” (Ps 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132) zwracając się do aktualnego władcy nie liczą się z realnymi jego możliwościami, lecz traktują go jak monarchę na miarę egipskiego faraona czy króla asyryjskiego o ambicjach sięgających władzy nad całym ówczesnym światem (por. Ps 2, 8: „...posiadłość twa krańce ziemi...”; Ps 72, 8: „...będzie panował od morza aż do morza, i od rzeki aż

¹ H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, s. 141 n.

² H. Gunkel, J. Begrich, op. cit., s. 142.

³ H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, Berlin—Leipzig 1926—1927, t. I, s. 354.

⁴ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, s. 481 n.

do końców okręgu ziemi."'). Wytłumaczeniem na to, według H. Gunkela⁵ a zwłaszcza H. Gressmanna⁶ jest tzw. „styl dworski” (*Hofstil*). „...Poezja izraelska naśladowała obcy wzór; izraelscy pieśniarze dworscy usiłowali dorównać matchnionemu i górnolotnemu sposobowi wyrażania się, który był w użyciu na obcych dworach.”⁷

Można więc wnosić, według H. Gunkela, że wzory egipskie i babilońskie — czy to całe pieśni, czy tylko poszczególne zwroty — przeszły do Izraela za pośrednictwem Kanaanu. H. Gressmann podobnie utrzymuje, że „...było rzeczą niemożliwą, by poeci izraelscy z własnej inicjatywy w takim stylu zwracali się do własnego króla, bo byłoby to podobne do współczesnego poety, ...który by np. władcy Montenegro samorzutnie przepowiadał europejską koronę cesarską!”⁸

Takie ujęcie Psalmów królewskich nie spotkało się z pełną aprobatą nawet uczonych akatolickich. Jakkolwiek bowiem na każdym dworze królewskim, a więc i izraelskim, musiała istnieć pewna „etykieta”, lecz punkt ciężkości leży w czym innym: według szkoły skandynawskiej rozwiązania należy szukać w kultowym zapatrywaniu się na życie, a zwłaszcza na króla jako reprezentanta bóstwa⁹. Nie ma mowy, by „styl dworski” miał charakter „świecki”: „...przeciwnie, zarówno w państwie izraelskim, jak i na całym Bliskim Wschodzie, był on przepojony religią.”¹⁰ Dlatego Psalmi królewskie musiały się wiązać z jakimś obchodem religijnym. Na ogół wiąże się je z uroczystością wstą-

⁵ H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, s. 165.

⁶ H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905, s. 250—259.

⁷ H. Gunkel, J. Begrich, op. cit., s. 165.

⁸ H. Gressmann, op. cit., s. 253.

⁹ A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948, t. I, s. 148: *But it is a misunderstanding to think that the etiquette of the ancient kings was „secular” or „profane”. On the contrary, what we call „etiquette” should in those times better be called „ritual”, because of the divine character of kingship.*

¹⁰ A. Bentzen, op. cit., t. I, s. 149.

pienia króla na tron jak też z corocznie obchodzoną uroczystością jego rocznicą.¹¹

Powyższy pogląd szkoły skandynawskiej wynika z założenia, że wierzenia Izraelitów nie różniły się zasadniczo od wierzeń ich sąsiadów, zwłaszcza Babilończyków i Egipcjan. Głównymi elementami wspólnymi dla wszystkich religii Bliskiego Wschodu, według tej szkoły, były: ubóstwienie króla, wyolbrzymienie roli władcy w liturgii, uważanie króla za zbawcę kraju i narodu. — Wspólne te elementy miały znajdować swój zewnętrzny wyraz w różnych uroczystościach, zwłaszcza w uroczystości „Nowego Roku” łączonej często z rocznicą „wstąpienia na tron”. Wtedy pomiędzy różnymi ceremoniami miała się u Izraelitów znajdować i ta, że w czasie procesji do Gihon w znajdującej się tam fontannie En-Rogel (por. 3 Krl 1, 9) miał władca symbolicznie zaczerpywać ręką wody ze źródła, by — jak mówi Ps 110, 7 — z podniesioną wysoko głową udać się z powrotem do świątyni. Poza tym atmosfera Psalmu 110 — miejsce po prawicy bóstwa, walka bóstwa za króla itp. — miałyby wyśmienicie odpowiadać poglądom narodów Wschodu.

Wniosek z tego wynikałby taki, że Ps 110 byłby oderwaną anonimową pozostałością z dawnego obrzędu i należałoby go tłumaczyć tylko na tym tle — bez uciekania się do nadprzyrodzoności czy prorocstwa. W ostateczności można by się zgodzić, jak to czyni S. Mowinckel¹², że autorem Psalmu mógł być król Dawid i że Psalm jest mesjański, tzn., że dopiero pełny sens Psalmu ziścił Chrystus Pan, lecz wszystko to wykwitałoby na podłożu święta „Nowego Roku”, kiedy obchodzono rocznicę „wstąpienia na tron” króla — ziemskiego, przebóstwionego reprezentanta Jahwy — Boga pojmowanego tylko nacjonalistycznie.

Z punktu widzenia katolickiego poglądy szkoły *Formgeschichte* jak i szkoły skandynawskiej są w swej całości nie do

¹¹ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956, s. 121.

¹² S. Mowinckel, *Psalm criticism between 1900 and 1935*, „*Vetus Testamentum*”, 5 (1955) 18, i tenże: *Det Gamle Testamente*, Oslo 1955, według recenzji J. Coppensa w „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*”, 32 (1956) 80—82.

przyjęcia. Poszczególne jednak niektóre ich elementy zasługują na uznanie, albo przynajmniej nie są niemożliwe. Np. wyrażenia, które pochodziły ze „stylu dworskiego” z Babilonu, mogły znaleźć zastosowanie w poezji hebrajskiej. Powodem było to, że króla izraelskiego uważano za wybrańca Bożego — „pomazańca Jahwy” (por. 1 Sm 2, 10. 35; 12, 3. 5; 16, 6; 2 Sm 1, 14, 16; 19, 22; 23, 1 itd.). Tym bardziej wyrażenia te zyskiwały pełną treść, gdy stosowano je do Mesjasza. Można więc przyjąć zapytrywanie, że mesjanizm, który jest wyłączną własnością religii Izraela¹³, przyswoił sobie wyrażenia „stylu dworskiego” dla wyrażenia własnych myśli¹⁴.

Natomiast musi się absolutnie odrzucić poglądy szkoły skandynawskiej dotyczące ubóstwienia króla.¹⁵ Najpierw stwierdzić należy, że w samej Mezopotamii deifikacje króla były bardzo rzadkie, a właściwie chodziło w nich nie tyle o to, że król jest bożkiem, lecz że władza królewska pochodzi od bogów i jako taka posiada w sobie cechy boskie.¹⁶ Rola władcy izraelskiego w publicznym kulcie Jahwy również faktycznie była znacznie mniejsza. Posiadał on ogólną władzę czuwania nad kultem, cieszył się specjalnymi honorami w obrzędach, ale nigdy nie posia-

¹³ Por. L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilands-erwartung*, Berlin 1925, s. 60: *Der Heilsmittler ist ebenfalls wie die Heilserwartung selbst echtes israelitisches religiöses Volksgut*. W. A. Gélín, *Messianisme*, W: DBS, fasc. XXVIII, kol. 1169; J. Klausner, *The messianic idea in Israel*, New York 1955, s. 13: *No other nation (than Israel) in the world knew a belief like this (i. e. belief in the Messiah)*.

¹⁴ Por. J. de Fraine SJ, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome 1954, s. 26.

¹⁵ Ciekawą odmianą poglądów szkoły skandynawskiej jest pogląd reprezentowany przez H. J. Krausa. Zajmuje się on obszernie Psalmami na „święto wstąpienia na tron”, lecz uważa, że chodzi tu nie o wstąpienie na tron króla, lecz Jahwy. Nie zajmuję się tym problemem obszerniej, gdyż nie dotyczy on Ps 110, bo za „Thronbesteigungspsalmen” uważa H. J. Kraus tylko Ps: 47, 93, 97, 99, 96, 98. H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951.

¹⁶ A. Bentzen, *King Ideology*, „Studia Theologica”, III (1951), fasc. 2, s. 143, za J. de Fraine, op. cit., s. 260 nota 4: *Mesopotamian ruler is no god, but the elect servant of the gods*.

dał władzy ściśle kapłańskiej połączonej ze specjalnym namaszczeniem na kapłana.¹⁷

Najgłębsza natomiast różnica pomiędzy religiami Bliskiego Wschodu a religią Izraela wypływa z idei bóstwa. Narody Wschodu, zwłaszcza Babilonii, przyjmowały politeizm, w którym podstawową ideą była myśl o jakimś bezosobowym boskim pierwiastku, który identyfikował się z siłami natury. Zupełnie przeciwnie zapatrywali się Izraelici, u których Jahwe, Bóg osobowy, jest poza siłami natury, niepodzielnie nad nimi panując. W Mezopotamii królowie często byli ściśle łączeni z bożkami i należeli do sfery boskiej, uczestnicząc w bożej władzy — u Izraelitów król był wybranym przez Boga, był królem „z łaski bożej”, a przez to nie wiązał się z kultem sił natury; swą władzę sprawował w ścisłej zależności od Boga osobowego. — Nie można więc absolutnie mówić, że wśród Izraelitów zachodziło „ubóstwienie” króla.¹⁸

Oprócz tego trzeba stwierdzić, że w całym Piśmie św., poza ewentualnymi aluzjami, których można by się dopatrzeć w Ps 47, nie ma w całej historii Izraela ani jednej wzmianki o istnieniu święta „rocznicy wstąpienia na tron”, i to ani w państwie Północnym, ani Południowym. Gdyby natomiast chciał ktoś dopatrywać się tego święta w uroczystości „Nowego Roku”, to i tu należy stwierdzić, że Izraelici początek roku cywilnego zaczęli uroczystie obchodzić dopiero w epoce hellenistycznej, a więc później, niż powstały Psalmy.¹⁹

Ostatecznie więc poglądy szkoły skandynawskiej, jak widać,

¹⁷ H. Frankfort, *Kingship and the Gods, A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, s. 342: *The king created the conditions which made a given form of worship possible.*

¹⁸ Przyznają to również akatolicy np. M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, s. 226: *Man wird also gut tun, die These von der Göttlichkeit des Königtums im ganzen alten Orient und auch in Israel nicht zu einer schon selbstverständlichen Voraussetzung der Auslegung alttestamentlicher Texte zu machen. Im Gegenteil scheint hier ein Gebiet vorzuliegen, auf dem das Alte Testament... (diese) Anschauung... nicht übernommen hat...*

¹⁹ Por. P. Fiebig, *Rosch haschana (Neujahr)*, Giessen 1914, s. 13—71.

opierają się na nieuzasadnionych podstawach. Myśl tę dosadnie wypowiada J. van der Ploeg: „[teorie te...] nie opierają się na tekstach, lecz zrodziły się z twórczej wyobraźni swych autorów, albo z chęci upodobnienia Izraela możliwie jak najwięcej do innych narodów Bliskiego Wschodu. Do artystów należy stwarzać, człowiek nauki ma tylko poszukiwać prawdy; jest rzeczą szczęśliwą, jeśli bujna wyobraźnia pomaga w pracy do odkrycia prawdy, lecz ona sama nie może nigdy służyć jako dowód.”²⁰

Odpada zatem możliwość rozumienia Psalmu 110 jako formuły związanej z uroczystością dworską, u podłoża której leżałaby idea ubóstwienia panującego króla. Słowa Psalmu nabierają przez to pełnego znaczenia, wzmocnione jeszcze tą okolicznością, że pojęciami Izraelitów rządził monoteizm jahwistyczny. Na jego tle pewne wyrażenia, zwłaszcza w. 1, wydają się dziwne: otóż ktoś, do kogo zwraca się psalmista, ma zasiąść po prawicy Jahwy, tego Jahwy, który w wyobraźni wiernych Izraelitów kojarzył się z „błyskami i brzmieniem trąby”, z obawą natychmiastowej śmierci (por. Wj 20, 18—19). Nikt by się nie odważył na taką zuchwałność, jeśliby specjalne objawienie boże nie zachęciło go do tego. Według zaś niektórych egzegetów tym właśnie człowiekiem obdarzonym przez Pana Boga specjalnym objawieniem miał być król Dawid. Przypatrzmy się, jakie za tym poglądem przemawiają argumenty.

2. ŚWIADECTWA O DAWIDZIE JAKO AUTORZE PSALMU

Według Ojców Kościoła jak również pisarzy katolickich po nich zajmujących się komentowaniem Psalmów, autorem Ps 110 jest król Dawid. Opinia ta była tak powszechna i przyjmowana

²⁰ J. van der Ploeg, w recenzji książki J. de Fraine SJ., *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome 1954, w „*Vetus Testamentum*”, 7 (1957) 435.

wśród katolików bez sprzeciwów, że nawet doszło do przesady pod tym względem, np. J. M. Peronne zalicza to zdanie do prawd *de fide*²¹. Dopiero komentatorowie akatolicki, idąc pod tym względem za zdaniem literatury rabinistycznej, wystąpili przeciw tej opinii. Zwłaszcza w okresie, gdy prawie powszechnie zapanowała wśród protestantów tzw. „szkoła liberalna”, jako zupełnie naturalne przyjmowano znacznie późniejsze powstanie Psalmu. Przykładowo można wśród tych komentatorów wyliczyć: W. de Wette, H. Hupfeld, K. Budde, E. Kautzsch, A. Bertholet, T. K. Cheyne, J. Olshausen, G. Bickell, W. Stoerk, B. Duhm, F. Hitzig, R. Kittel, H. Gunkel, A. R. Johnson, S. Landersdorfer i inni; z nowych: A. Weiser, J. Hering. W Polsce: J. Cyłkow. Z katolików zdanie to, jakkolwiek z różnymi modyfikacjami przyjęli: J. M. Lagrange, L. Dürr, B. Bonkamp, J. Steinmann, J. Coppens.

Dopiero w czasach nowożytnych daje się zauważyć wśród pisarzy akatolickich zwrot ku dawniejszej tradycji: E. Sellin, A. Causse, a zwłaszcza J. Ridderbos²² wręcz uważają Dawida za autora Psalmu głównie z tego powodu, że przeciwko jego autorstwu nie da się wysunąć żadnych ważkich argumentów. Argumentem przemawiającym za powstaniem późniejszym Psalmu było dopatrywanie się w nim akrostychu imienia Szýmona Machabeusza (š-m-‘-n, 143—135 przed Chr.), wtedy bowiem stawało się jasną rzeczą, że Psalm byłby napisany ku jego czci. Za tym zdaniem, przedstawionym najpierw przez G. Margolioutha²³ i G. Bickella opowiedziało się kilku autorów (np. B. Duhm²⁴,

²¹ J. M. Peronne, *Chaîne d'or sur les Psaumes*, Paris 1879, t. III, s. 534: *Il est de foi que ce psaume (109) a pour auteur David...*

²² J. Ridderbos uważa np. że abstrahując od możliwości korupcji tekstu należy Dawida przyjąć za autora tych wszystkich Psalmów, w których w nagłówku jest on podany jako autor. Por. J. Ridderbos, *Het Bindend Karakter van het le Dawid enz. in de Opschriften der Psalmen*, „Gereformeerd Theologisch Tijdschrift”, 52 (1952) 184—192, według streszczenia w „Intern. Z-chau Bibelw.”, 2 (1953/54) 37 poz. 234.

²³ Art. w „Academy”, 9 (1892) 182 n.

²⁴ *Die Psalmen*, Tübingen 1922, s. 398 n.

T. K. Cheyne²⁵). Inni natomiast doszukiwali się w Jonatanie Machabeuszu (panował 161—143 r. przed Chr.) króla, do którego Psalm był skierowany (F. Hitzig²⁶, J. Olshausen²⁷).

Jednakowoż bardzo poważne argumenty, oparte na treści samego Psalmu, przemawiają przeciw wszelkiemu pogładowi wiążącemu Psalm z królami machabejskimi. Wiadomą jest bowiem rzeczą, że Machabejczycy byli z rodu arcykapłańskiego Aarona, a to nie zgadza się z treścią Psalmu, który mówi w w. 4 o innym, nie lewickim kapłaństwie na sposób Melchizedecha. Poza tym godność królewską otrzymali oni już jako arcykapłani, gdy Psalm mówi najpierw o władzy królewskiej, a o kapłańskiej jako o późniejszej. Również okres machabejski jest znany z tego, że po ostatnim proroku Malachiaszu nie było proroków w narodzie izraelskim (por. 1 Mach 14, 41), treść zaś Psalmu jest prorocza i autor jego, który nawet użył terminu technicznego proroków *n'-m j-h-w-h*, miałby w pełni do tego prawo.

Oprócz tego nie można się dopatrywać w Psalmie akrostychu, gdyż akrostychy podające imię autora czy imię osoby, do której utwór był skierowany, zdają się być późniejszego pochodzenia. Nie zachowała się żadna tradycja, by zachodziły one gdziekolwiek w Starym Testamencie.²⁸

Pozostaje zatem do omówienia stanowisko zajmowane przez egzegetów katolickich, którzy podobnie jak Ojcowie Kościoła za autora Psalmu 110 uważają króla Dawida. Najgłówniejsi z nich są to: V Thalhoffer, J. Niglutsch, P. H. Höpfl, P. Synave, R. Tournay, H. Herkenne, P. Heinisch, G. Closen, E. Kalt, A. Vaccari, A. Parenti, J. Calès, E. Pannier — H. Renard, G. Castellino; w Polsce E. Górski, F. Aszkenazy, J. Kruszyński, A. Klawek. Z akatolików zdanie to przyjmują: starsi egzegeci, potem Franz Delitzsch, A. H. Edelkoort, J. Ridderbos.

Argumenty przemawiające za Dawidowym pochodzeniem

²⁵ T. K. Cheyne, *The Book of Psalms*, London 1904, t. II, s. 146.

²⁶ F. Hitzig, *Die Psalmen*, Heidelberg 1863, t. I, s. XI.

²⁷ J. Olshausen, *Die Psalmen*, Leipzig 1891, s. 364.

²⁸ Por. A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge 1933, s. 664 nota.

Psalmu można zebrać w 3 zasadnicze punkty. Że Dawid jest autorem Psalmu 110 świadczy: 1. inskrypcja Psalmu w w. 1; 2. świadectwo Chrystusa Pana — Mt 22, 42—45; Mk 12, 35—37; Łk 20, 41—44; 3. Św. Piotr w swej mowie w dzień Zielonych Świątek — Dz 2, 34—35.

1. Inskrypcja Psalmu brzmi: *l-d-w-d m-z-m-w-r*, którą często tłumaczy się „Psalm Dawida”, przy czym przedrostek „*l*” określa się jako *lamed auctoris*²⁹. Jednakowoż nowsze badania rzuciły nowe światło na to zagadnienie³⁰. Otóż najpierw *lamed auctoris* można zaliczyć do obszerniejszej klasy tzw. „*lamed* tytułatury”. Należy dalej stwierdzić, że na monetach *lamed* spełniało rolę dopełniacza, lecz już w listach wskazuje na adresata i pełni rolę celownika. Znaczenie dopełniacza *lamed* ma jeszcze w napisach na różnych przedmiotach (amforach, skrzyniach itp.) wskazując na ich właściciela. Spotykamy się z tym też w Piśmie św.: Iz 44, 5; Ez 37, 16; Iz 8, 1.

W Raz Szamra znaleziono podobnie tabliczki z odpowiednikiem hebrajskiego *l* tzw. „lemma”, jak je nazwał R. de Langhe³¹. Jednakże z treści tabliczek wynika, że nie może być tutaj mowy o *lamed auctoris*: w żadnym wypadku bóstwa Aqat, Keret czy Baal, przed imionami których znajduje się *lamed*, nie mogą być autorami poematów. Słusznie więc, za A. Lodsem, uznano „lemmę” za znak wskazujący na główną postać poematu (jest to tzw. *lamed classificationis*).

M. Engnell postawił z tej racji hipotezę, że również najstarsi autorowie ksiąg św. rozumieli *l* jako *lamed classificationis*. Dopiero później sami Żydzi zatracili jego pierwotne znaczenie i zaczęli uważać za *lamed auctoris*, uzupełniając nawet tytuły Psal-

²⁹ Por. P. Joüon, *Gramm.*, par. 130 b; W. Gesenius, *Hebr. Gramm.*, par. 129 c.

³⁰ Por. H. Cazelles, *La question du Lamed auctoris*, „Revue Biblique”, 56 (1949) 93—101.

³¹ *Les textes de Ras Shamra — Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l' A. T.*, Desclée de Brouwer 1945, t. I, s. 157.

mów różnymi szczegółami z życia Dawida³². Potwierdza to m. in. to, że zbieracz mów pror. Habakuka umieścił je pod nagłówkiem *l-h-b-q-w-q* chcąc przez to wskazać na ich autora (Hab 3, 1).

Wywody te słusznie reasumuje H. Cazelles³³: „Jakikolwiek byłby wynik tej kwestii dyskutowanej dotychczas i podległej dalszej dyskusji, nic nie pozwala przyjąć w gramatyce klasycznego hebrajskiego w czasach Ezechiasza, a jeszcze bardziej w języku na początku pierwszego tysiąclecia (przed Chr.) istnienia *lamed auctoris*. Znajdujemy przed imionami własnymi na początku pewnych napisów „*lamed*”, które można by nazwać „*lamed* tytułatury”. Wskazuje ono na przeznaczenie, przynależność albo klasę (specjalna forma przynależności) i to jest wszystko, co można z całą pewnością wywnioskować”.

Ostatecznie więc pierwszy argument za autorstwem Dawida, opierający się na inskrypcji Psalmu, nie jest przekonujący, jakkolwiek wyżej przedstawione poglądy nie wykluczają Dawidowego autorstwa³⁴.

2. Drugi argument opiera się na słowach Chrystusa Pana, które zachowali nam trzej synoptycy: Mt 22, 42; Mk 12, 35—37; Łk 20, 41—44. Najprawdopodobniej w poprzedzający Mękę Wielki Wtorek po południu Pan Jezus odpowiadając na różne pytania faryzeuszy i saduceuszy, przechodzi Sam do stawiania pytań. Zapytuje, czym synem ma być Mesjasz — a na odpowiedź, że synem Dawida, stawia problem: w jaki tedy sposób Dawid, za natchnieniem Ducha św. nazywa Go swym Panem w Psalmie 110?

Mimo że pomiędzy synoptykami zachodzą pewne różnice w przedstawieniu sytuacji — np. u Mt Pan Jezus pyta faryzeu-

³² Por. A. Lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, s. 722.

³³ L. c., s. 101.

³⁴ Niektórzy komentatorowie przyjmują dlatego, że napis „Psalm Dawida” oznacza, iż Psalm o takim tytule był przeznaczony do użytku króla (S. Mo-winckel, K. Engnell); inni, że Dawid był uważany za przedstawiciela poetów, tak jak patriarchowie i Mojżesz byli przedstawicielami bohaterów przeszłości, i dlatego taki Psalm zawierając szczególnie głębokie myśli nadawał się do oddawania czci w świątyni. Por. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948, t. I, s. 167.

szy, a Marek i Łukasz skracają opowiadanie do wykładu — lecz istota wydarzenia pozostaje ta sama:

1. Chrystus Pan przyjmuje Dawidowe autorstwo Psalmu — i
2. za pomocą słów Psalmu udowadnia wyższość Mesjasza nad swym praojcem Dawidem.³⁵

Siłę tego argumentu, mianowicie, że Pan Jezus uważał Dawida za autora Psalmu, próbowano obalić przede wszystkim ze strony akatolickiej (głównie protestanckiej i racjonalistycznej), lecz i kilku katolików uległo temu prądowi, pomiędzy nimi M. J. Lagrange, który jednak swe poglądy wyraża bardzo oględnie.³⁶ Są to poza M. J. Lagrange'm W. Lauck³⁷, B. Bonkamp³⁸, J. Steinmann³⁹, a z akatolików W. Hoffmann, J. Schniewind, E. Klostermann, A. F. Kirkpatrick, J. Klausner.⁴⁰ Argumentują oni w ten sposób, np. W. Lauck: „Na ten więc Psalm powołuje się Jezus. Nie ma dla siły dowodowej decydującego znaczenia, czy Psalm rzeczywiście pochodzi od Dawida albo, jak chcą nowsi, przez kogoś innego został ułożony na temat króla. Również cytaty Jezusa nie rozstrzyga tej kwestii. Jezus bowiem nie wyklada żadnego starotestamentowego wstępu, lecz cytuje tekst tak, jak go czytano w tym czasie”⁴¹ Podobnie B. Bonkamp mówi, że Pan Jezus przyjmuje tylko punkt zapatrywania swych słuchaczy, i ani go nie potwierdza, ani zwalcza, stosując tylko tzw. argument *ad hominem*.⁴²

Za diametralnie przeciwną interpretacją opowiada się znacznie większa ilość komentatorów: E. König, Franz Delitzsch, G. Dalman, A. Vaccari, E. Jacquier, E. Kalt, A. Parenti, F. Pözl, H. Herkenne, I. Knabenbauer, G. E. Closen, L. Cerfaux, J. Prado, L. Pirot,

³⁵ Por. A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge 1933, s. 662.

³⁶ *Evangile selon Saint Marc*, Paris 1920, s. 305; *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, „Revue Biblique”, 2 (1905) 49 n.

³⁷ *Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus*, 1936, s. 52.

³⁸ *Die Psalmen*, s. 496.

³⁹ *Les psaumes*, s. 23—26.

⁴⁰ *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952, s. 440.

⁴¹ *Op. cit.*, s. 52.

⁴² *Op. cit.*, s. 496.

E. Pannier — H. Renard, D. Búzy, G. Castellino, J. Calès, T. E. Bird. Rozumowanie Chrystusa można bowiem tak przedstawić: Mesjasz jest synem Dawida — Dawid w swym Psalmie nazywa Go Panem — a więc w jaki sposób syn Dawida może być panem swego ojca? Wniosek z tego rozumowania chce faryzeuszy naprowadzić na myśl, że Mesjasz jest kimś wyższym od Dawida, że nie jest zwyczajnym człowiekiem.

Błędnie przenoszą niektórzy (np. A. Loisy⁴³, J. Klausner⁴⁴) punkt ciężkości rozumowania Chrystusa na ten moment, jakoby Mesjasz nie potrzebował pochodzić z rodu Dawida. Dawidowe pochodzenie Mesjasza i to w dosłownym znaczeniu, nie ulega najmniejszej wątpliwości wobec takich tekstów jak Iz 11, 1; Am 9, 11; Jer 23, 5; 30, 9; 33, 15. 17. 22; Ez 34, 23; 37, 24; Zach 12, 8. Sam zresztą Chrystus to potwierdza: Mt 9, 27; 20, 30; 21, 9; por. 2 Tm 2, 8; Obj 22, 16.

Natomiast jasną jest rzeczą, że Chrystusowi Panu chodzi o coś innego — o wyższość Mesjasza nad Dawidem. Wtedy zaś, gdyby Dawid nie był autorem Psalmu, całe rozumowanie Chrystusa byłoby błędne, gdyż opierałoby się na fałszywej przesłance. Nie da się to absolutnie pogodzić z godnością Chrystusa. Także powołanie się na argument *ad hominem* nie liczy się z powagą osoby Pana Jezusa: wtedy bowiem Zbawiciel wykorzystywałby w tej tak ważnej dla Niego chwili, bo tuż pod koniec życia, ignorancję swych przeciwników. A trzeba również zaznaczyć, że sam Pan Jezus z własnej woli rozumowaniem tym zaatakował swych przeciwników, gdy faryzeusze do takiego właśnie argumentu nie dali najmniejszego powodu. Dlatego, jak pisze L. Knabebauer: *...quae in v. 43—45 affirmantur, affirmantur et docentur directe et immediate a Christo, quae nisi psalmus haberet auctorem Davidem plane essent futilia, ridicula, falsa.*⁴⁵

⁴³ A. Loisy, *L'Evangile selon Luc*, Paris 1924, s. 488.

⁴⁴ Op. cit., s. 440.

⁴⁵ *Evangelium secundum S. Matthaeum*, Parisiis 1903, t. II, s. 279. Przyznaje to również protestant G. Dalman pisząc: *Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Wort liest, wird kein anderer Sinn sich erge-*

Uwaga, że Pan Jezus nie miał wcale zamiaru wyklądać „wstępu do ksiąg Starego Testamentu”, jest niesłuszna, bo czyż wszystkie wypowiedzi dotyczące autorstwa księgi byłyby fałszywe tylko dlatego, że nie wchodzi w skład wykładu „introdukcji”? Zresztą błędem jest uważać, że autentyczność literacka ksiąg świętych jest kwestią tylko czysto akademicką. Zwłaszcza bowiem, gdy chodzi o księgi prorocze, kwestia autora jest ważna, gdyż proroctwo anonimowe traci bardzo wiele ze swej wartości. Stąd interwencje Kościoła w te problemy, nawet właśnie co do Ps 110.⁴⁶ Poza tym jest faktem, obok którego nie można przejść obojętnie, że wszyscy Ojcowie Kościoła, gdy tylko zastanawiali się, kto jest autorem Psalmu 110, zawsze przytaczali słowa Zbawiciela rozumiejąc je jako świadectwo decydujące dla tej kwestii (np. św. Hieronim⁴⁷, św. Augustyn⁴⁸, Teodoret z Cyreny⁴⁹ i inni).

Można więc śmiało oprzeć się na słowach Chrystusa Pana, który posiadając autorytet nie ulegający najmniejszej wątpliwości, kwestię tę rozstrzyga jednoznacznie.

3. Za takim zrozumieniem słów Chrystusa przez słuchaczy, jak również za autorstwem Dawida, świadczą słowa św. Piotra wypowiedziane tuż po zesłaniu Ducha św. na Apostołów w dzień Zielonych Świątek. Mówiąc o zmartwychwstaniu Chrystusa i wywyższeniu, posługuje się św. Piotr słowami Psalmu 110, 1:

„Albowiem Dawid nie wstąpił do nieba, a jednak sam (αὐτός) powiada: Rzekł Pan do Pana mego: siądź po prawicy mojej, aż położę wrogów twoich za podnózek twym stopom” (Dz 2, 34—35).

ben können, als dass Davids, nämlich Gottes... Die Worte Jesu, Leipzig 1898, s. 234; por. też ss. 235, 258, 270.

⁴⁶ Por. H. Höpfl, *Critique biblique*, W: DBS, t. II, s. 198 n.; Ench. Bibl., 348.

⁴⁷ S. Hieronymi, *Breviarium in Psalmos*, PL 26, 1163.

⁴⁸ S. Aurelii Augustini, *Enarrationes in Psalmos, Corpus Christianorum, Series Latina XL*, Turnholti 1956, Pars X, 3. col. 1603.

⁴⁹ B. Theodreti Episcopi Cyrenensis, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 1767.

Św. Piotr wyraźnie podkreśla tu autorstwo Dawida przez użycie słowa „αὐτός” — ten, tenże sam. Gdybyśmy zaś przyjęli, że wypowiedź św. Piotra opierała się na opinii ogólnie wtenczas przyjętej, a faktycznie fałszywej, trzeba by wtedy powiedzieć, że mamy tu do czynienia wręcz z formalnym fałszem. To zaś jest niemożliwe, i nikt — jak na razie — nie ma wątpliwości co do wartości argumentu św. Piotra.⁵⁰

Do tych dwu decydujących świadectw o autorstwie Dawidowym Psalmu 110 można dodać jeszcze dwie racje popierające ogólnie poprzednie argumenty.

1. Stwierdzono mianowicie, że zachodzi wielkie „pokrewieństwo” językowe pomiędzy językiem Starego Testamentu a językiem ugaryckim. Wyraża się ono cyfrą 51% wspólnych słów. Wśród wszystkich zaś ksiąg Starego Testamentu Psalterz jest najbardziej spokrewniony językowo z ugaryckim. Wyraża się to cyfrą od 38% do 71%. Natomiast wśród Psalmów najbardziej spokrewnione są Ps 29 i 93, a zaraz po nich Ps 110.

W Ps 110 są trzy główne styczności: 1. czasownik *m-h-s*; 2. obraz wrogów służących za podnózek, jak też samo słowo *h-d-m*; i 3. siedzenie po prawicy.⁵¹

Do tego trzeba dodać prawdopodobne ślady mitologii kanaanejskiej widoczne zwłaszcza w w. 3 Psalmu, jak *š-h-r*, *t-l*, *r-h-m*. Wszystko to popiera z punktu widzenia filologii twierdzenie, że Ps 110 należy umieścić w czasie znacznie wcześniejszym od niewoli babilońskiej.⁵²

2. Psalm 110 wskazuje jeszcze na specjalne „pokrewieństwo” z Psalmem 2⁵³. Oba są przepowiedniami, oba mówią na ten sam temat — panowanie króla-Mesjasza nad narodami. Można by na-

⁵⁰ Por. E. Jacquier, *Les actes des Apôtres*, Paris 1926, 75.

⁵¹ H. G. Jefferson, *Is Psalm 110 Canaanite?* „Journal of Biblical Literature”, 73 (1954) 152—176.

⁵² J. Coppens, *La portée messianique du Psaume CX*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 32 (1956) 17 n. Innego zdania jest W. F. Albright, *Recent Progress in North Canaanite Research*, „Bulletin of the American School of Oriental Research”, 70 (1938) 23, nota.

⁵³ Por. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino 1955, 595 n.

wet powiedzieć, że Ps 110, 1 jest dalszym ciągiem Ps 2, 6; że wiersz drugi Psalmu 110 odpowiada Ps 2, 8 a Ps 110, 5 jest realizacją Ps 2, 9, gdy 110, 7 przez aluzję do „drogi” nawiązuje do Ps 2, 12. Różnica jest natomiast ta, że Ps 110 jest bardziej fragmentaryczny, mniej rozbudowany: nie posiada wstępu, jak Ps 2, 1—3, lecz bezpośrednio zaczyna przepowiednię, która w Ps 2 jest dopiero w w. 6. Poza tym Ps 110 ma drugą przepowiednię w w. 4 i oprócz tego opisuje wojnę w pełni, gdy w Ps 2 jest mowa tylko o zagrożeniu wojną.

Pod względem struktury zachodzi także poważna różnica, gdyż Ps 2 jest organiczną rozbudową jednej przepowiedni, a Ps 110 ma budowę inną — daje dwie przepowiednie i tylko w małym stopniu je rozwija. W każdym razie treść i słownictwo tych Psalmów wskazuje na jedno tło i na jeden czas powstania.

Opierając się na kryteriach wewnętrznych ogólnie egzegeci twierdzą, że Ps 2 jest czasowo wcześniejszy od Ps 110 (G. Castellino, J. Calès i inni). Lecz wcale nie jest to pewne: C. A. Briggs i C. M. Van Sante⁵⁴ są zdania przeciwnego. Zdaniem bowiem ostatniego Ps 2 akcentuje więcej uniwersalność panowania Mesjasza i jego punkt patrzenia jest późniejszy. Ps 110 suponuje, że narody zostały już zwyciężone, gdy w Ps 2 dopiero przemyślują zbuntować się. Nie jest to jednak kwestia ważna, lecz tym niemniej wskazuje na bardzo ścisły związek obu Psalmów, a tym samym na wspólnego autora. Ponieważ zaś bardzo wielu egzegetów (V. Thalhoffer, J. Niglutsch, H. Herkenne, E. Kalt, J. Calès, F. Pannier — H. Renard, G. Castellino, J. Prado, F. Ceuppens i inni) jak też Papieska Komisja Biblijna⁵⁵ ze względu na Dz 4, 25 opowiada się za zdaniem, że autorem Ps 2 jest król Dawid, więc również i to jest dodatkową racją przemawiającą za Dawidowym autorstwem Ps 110.

Reasumując wyniki niniejszego paragrafu należy stwierdzić, że argumenty oparte na kryteriach wewnętrznych — tzn. na treści i języku Psalmu — nie rozstrzygają jednoznacznie proble-

⁵⁴ *Le psaume 110*, „Biblische Zeitschrift” 12 (1914) 136.

⁵⁵ *Ench. Bibl.*, nr 348.

mu autora, jakkolwiek nie sprzeciwiają się, by króla Dawida uważać za jego twórcę. Argumentem decydującym są wypowiedzi Chrystusa Pana i św. Piotra. Ponieważ ani Pan Jezus, ani św. Piotr z racji swojej nadprzyrodzonej roli nie mogli opierać się na fałszu, dlatego ich zdanie jest decydujące. Argument ten, w przeciwieństwie do argumentów na ogół stosowanych w biblistyce zwłaszcza akatolickiej, można by nazwać argumentem teologicznym, gdyż uwzględnia on zapatrywania katolickiej teologii na osobę Chrystusa Pana i św. Piotra.

Zdecydowane stanowisko co do autora Psalmu 110 zajęła Papieska Komisja Biblijna, która 1 maja 1910 r. na pytanie, czy można przeczyć, że Dawid jest autorem Psalmów 2, 15, 17, 31, 68 i 109 (według numeracji Wulgaty), odpowiedziała *negative*⁵⁶.

3. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE DAWIDOWEGO AUTORSTWA PSALMU 110

1. Przyjąwszy za autora Psalmu 110 króla Dawida, automatycznie zakreślają się czasowe ramy powstania Psalmu, mianowicie mniej więcej od 1010 r. do 971 r. przed Chr. Jednakże egzegeci chcą jeszcze domyślić się najodpowiedniejszego momentu dla powstania Psalmu i dopatrują się go w decydującej a zarazem najbardziej wspaniałej chwili w życiu Dawida — gdy zdobył Jerozolimę i wprowadził arkę przymierza do nowej stolicy (rok ca 1004 przed Nar. Chr. — por. 2 Sm 5, 1—6, 29; 3 Krl 2, 10—12). Już niektórzy rabini, zdaniem H. Hupfelda⁵⁷, wskazywali na ten okres i dlatego zwłaszcza starsi egzegeci, również protestanczy, okoliczności przeniesienia arki uważali za okoliczności również powstania Psalmu. W życiu religijnym Izraela był to bowiem moment ogromnej wagi, decydujący o tym, czy centrem życia

⁵⁶ Ench. Bibl., nr 348.

⁵⁷ H. Hupfeld, *Die Psalmen übersetzt und ausgelegt*, Gotha 1862, t. IV, s. 178.

religijnego będzie nowa stolica — Jerozolima, czy zburzone niedawno przez Filistynów Silo powróci do dawnej roli. Dawid rozstrzygnął na korzyść Jerozolimy. Ważność tej decyzji dla przyszłej historii Izraela podkreśla się w ostatnich czasach, czego świadectwem jest referat prof. O. Eissfeldta wygłoszony na ostatnim Drugim Międzynarodowym Kongresie Uczonych Starego Testamentu w Strasburgu.⁵⁸ Za tym momentem przemawia jeszcze ta okoliczność, że wkrótce po tych wypadkach prorok Natan przepowiedział Dawidowi świetność jego domu i wieczne trwanie jego królestwa (2 Sm 7, 12—16).

Jednakowoż są to tylko przypuszczenia mniej czy więcej prawdopodobne. Lepiej przeto jako ogólne ramy powstania Psalmu, po wyłączeniu początków panowania Dawida poza Jerozolimą, przyjąć lata od około 1004 do 971 r. — prawdopodobnej daty śmierci protoplasty dawidowego rodu królewskiego.

2. Drugą ważniejszą kwestią wiążącą się z autorstwem Psalmu jest problem, czy król Dawid jest autorem całego Psalmu, tzn., czy Psalm stanowi jedną całość.

Pierwszy B. Duhm⁵⁹ wyraził przypuszczenie, że część Psalmu od w. 5 do końca nie stanowi jednej całości z wierszami poprzednimi. Ma to być część jakiejś pieśni skomponowanej na cześć Judy Mach., albo innego bohatera narodowego, którą ktoś, pisząc z pamięci, dołączył do poprzedniej części Psalmu. Tak tłumaczy to rozbieżność Psalmu sam B. Duhm, lecz mam wrażenie, że istotną przyczyną podziału jest co innego: B. Duhm jest szermierzem poglądu na Ps 110 jako na akrostychon na cześć Szymona Mach. Do imiona „Szymon” (š-m-‘-n) są mu potrzebne tylko 4 wiersze — reszta jest nie tylko zbędna, lecz wręcz niewygodna — i dlatego ją odrzuca.

Za tym zdaniem opowiedział się M. J. Lagrange pisząc: „Trzy ostatnie wiersze zdają się nie należeć do tego poematu (Duhm),

⁵⁸ H. H. Rowley, *The second international Old Testament Congress*, „Vetus Testamentum”, 6 (1956) 445 n.

⁵⁹ B. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1922, s. 400.

w każdym razie są bardzo ciemne i niczego nie dodają istotnego do treści." ⁶⁰

W pełni konsekwentnie myśl tę przeprowadził J. Steinmann ⁶¹ omawiając pierwszą część Psalmu zupełnie gdzie indziej niż drugą część.

Znacznie oględniej wypowiedział się na ten temat E. König określając późniejsze pochodzenie drugiej części Psalmu za „możliwe i prawdopodobne”. ⁶²

Jedynym kryterium podziału Psalmu jest jego treść. Trzeba przyznać za R. Kittel ⁶³, że Psalm oznacza się pewnym brakiem ciągłości stylu, jak również nie łączy się wewnątrznie paralelizmem członów. Ale tym niemniej można się dopatrzeć związku logicznego pomiędzy poszczególnymi częściami: część druga od w. 5 jest praktycznym wykonaniem tego, co Jahwe przyrzekł w części pierwszej. Tak też zapatruje się na całość Psalmu znaczna większość egzegetów komentując cały Psalm i doszukując się pewnego układu stroficzego w całym Psalmie. Podobnie żadne kodeksy ani tłumaczenia nie dzielą Psalmu, a same trudności treściowe — królestwo mesjańskie przedstawione nadto krwawo — nie są wystarczającym powodem rozbijania całości, gdyż są one trudnościami dla nas, a nie były dla ludzi ówczesnych i to jeszcze wyrażających się na sposób wschodni, pełny obrazów i przenośni. Dowodem tego fakt, że nie zrażając się treścią Psalmu, Nowy Testament cytuje go bardzo często, stosując nawet do Chrystusa, który nazywa siebie „cichym i pokornego serca” (Mt 11, 29).

DE AUCTORE PSALMI 110 (109)

In Veteris Testamenti messianismo Psalmus 110 (109) magni est momenti et ponderis. Cuius interpretatio imprimis ex diiudicanda quaestione, quis Psalmum scripserit, pendet.

⁶⁰ *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, „Revue Biblique”, 2 (1905) 46.

⁶¹ *Les Psaumes*, Paris 1951, s. 23—26 i 57—60.

⁶² *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, s. 500.

⁶³ *Die Psalmen*, Leipzig 1922, s. 359.

Schola, quae „Formgeschichte“ vocatur, itemque schola Scandinaviensis Psalmum 110 quasi psalmum regium cum ritu aulico coniunctum fuisse putant. Schola prior aulicum scribendi genus proferebat, altera autem praedicabat Psalmi formam ad cultum pertinentem cum die solemni aut solemnibus anniversariis regis in solium escendendi coniunctum, qui pro dei vicario, immo pro ipso deo ducebatur. Ab doctrina catholica, quamquam quaedam illarum interpretationum singula sunt probata, tamen earum formulae reiectae sunt. Verba „aulici generis scribendi“ ex finitimis populis, ubi illud scribendi genus vulgatum erat, depromi potuerunt, sed quod messianismi religionis Iudaicae proprii vis magna erat, verba illa novas et plenas significationes consecuta sunt. Regis tamen deificatio ignota Israelitis est alienaque a fundamentis religionis Iudaicae. Ob eam potissimum rem Psalmus 110 ut formula conceptis verbis ad solemnitatem regni capessendi composita accipi non potest.

Audentia verborum Psalmi (ut „sede a dextris meis“) ostendit carminis auctori nominatim a Deo potestatem talia dicendi esse datam. Itaque multi exegetae, et veteres et recentes, illius Psalmi Davida esse auctorem existimant. Tria argumenta proferri possunt, cur illa ratio sit probanda: 1. Psalmi inscriptio; 2. Christi testimonium; 3. S. Petri sententia, quam in oratione diebus festis Pentecostes habita aperuit.

Argumentum primum praesente scientiae nostrae statu non sufficit, quoniam „lamed auctoris“ vetustissimis temporibus usurpari non videbatur, ut auctoris nomen significaretur. Sed argumentum secundum, quod nonnulli exegetae comprobare nolunt, quaestionem sine dubio solvit. Jesus dictum Davida carminis esse auctorem suum facit eoque innixus argumento contra pharisaeos utitur. Dogmaticae catholicae doctrina, quae ad Christi personam pertinet, perspecta dubitari non potest, quin Christi testimonium verum sit, eoque magis quod omnes Patres Ecclesiae ita Salvatoris verba interpretati sunt (quod argumentum theologicum appellari potest). S. Petrus etiam Davida Psalmi auctorem esse docet.

Rationes, quae prioribus addi possunt: 1. Linguae Psalmi cum lingua ugaritica similitudo; quod est indicium carmen complures annos ante captivitatem Babylonicam extitisse. 2. Coniunctio summae Psalmi 110 cum Psalmo secundo, qui a multis viris doctis Davidi adscribitur.

Cum problemate, a quo carmen sit scriptum, duae coniunguntur quaestiones: 1. Tempus Psalmi nascentis; 2. Integritas Psalmi. — Multi exegetae carmen inter a. 1010 et 971 a. Ch. n. ortum esse existimant, idque factum esse eo tempore, quo arca foederis Hierosolyma reducta sit. Quamquam sunt viri docti, qui aliter sentiunt, tamen Psalmus ita copulatus connexusque est, ut alia eius pars ab alia separari non possit. Pars altera (v. 5 et seq.) superioris partis promissa efficit. Difficultates, quas carminis summa affert — ut verba sanguine madentia — orientali genere scribendi explanari possunt.