

Jakub Sławik

PSALM 51: GRZESZNOŚĆ CZŁOWIEKA POKONANA W NOWYM STWORZENIU

1. Budowa i treść Ps 51

Psalm został zaliczony¹ do *Psalmów Dawida* (לְדָוִד, przy czym ל należy najprawdopodobniej rozumieć jako ל auctoris²). Otwiera tzw. drugi psalterz Dawidowy (Ps 51-70[-72]³) i może zawierać jego program⁴. Nagłówek psalmu poszerzony został o informację mającą wskazywać na okoliczności powstania tego psalmu (w.2): *gdy przyszedł do niego Natan, prorok, po tym jak (ponieważ)⁵ współżył z Batszebą* (dosł. wszedł do niej – podwójne użycie czasownika בא = wejść, przyjść może być grą słów). Bez trudu można zauważyć, że takie odwołujące się do konkretnej nieprawości Dawida wprowadzenie wyznania win, grzechów, w które człowiek jest uwikłany od zawsze (zob. w.7), jest z pewnością wtórne, bo nie przystaje do treści psalmu. Ponadto psalm ten, jak to zostanie pokazane poniżej, czerpie z późniejszej literatury prorockiej, tak że nie mógł być napisany czy ułożony przez Dawida (ani dla Dawida). Późniejszy redaktor kazał Dawidowi ukorzyć się przed Bogiem z powodu swych występków i przyjąć z całą powagą naganę proroka Natana z 2 Sm 12. W ten sposób Dawid wskazuje właściwą drogę kolejnym pokoleniom. Taka wstępna informacja przemilczająca Uriasza, którego zgładzenie stało w centrum prorockiej nagany Natana, pokazuje też, że z biegiem czasu szczególną wagę zaczęto przywiązywać do przestępstw seksualnych⁶.

Uformowana poetycko mowa niezależna rozpoczyna się wraz z chiastycznie skonstruowaną prośbą w w.3-4:

Zmiłuj się nade mną, Boże⁷, według lojalnej dobroci twojej,

¹ Przez redaktora, gdyż nagłówki psalmów są najpewniej wtórne – zob. E. Zenger (i in.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart-Berlin-Köln⁴2001, s.314.

² Gdyż Dawid wielokrotnie jest przedstawiany w ST jako autor czy wykonawca pieśni (np. 1 Sm 16,17nn; 2 Sm 1,17nn; 22,1; 23,1; Am 6,5); tak większość komentarzy, zwł. H.-J. Kraus, *Psalmen 1*, BK.AT XV/1, Neukirchen 1960, s.XXIX.

³ Przy czym nagłówki Ps 66n nie wymieniają Dawida, a w Ps 71 został wspomniany jedynie w G. Zaś Ps 72 (*Psalm Salomona*) trzeba uważać za suplement do tego psalterza ze względu na Ps 72,20 (*skończyły się modlitwy Dawida*) – W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s.253.

⁴ E. Zenger, *Psalmenauslegungen 2*, Freiburg-Basel-Wien 2003, s.179.

⁵ Możliwe są oba znaczenia באָזַר; zob. HAL.

⁶ Zob. G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied*, BK.AT XVIII, s.73nn; też Hi 31,1.9-12; Syr 9,1-9 (G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, ATD Apok.1, Göttingen 2000, s.99nn tło tych poleceń odnajduje w zmianach, jakie zachodziły w społeczeństwie żydowskim w wyniku hellenizacji – ideał piękna – i urbanizacji – swobodne poruszanie się kobiet i mężczyzn).

⁷ Choć nieraz twierdzi się, że psalm został przeredagowany elohistycznie (co prowadzi do „przywrócenia” imienia JHWH we wszystkich miejscach w tym psalmie, w których pojawia się יהוה; zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383), to W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet. Psalm 51*, [w:] tenże, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des*

*według bogactwa miłosierdzia twego⁸ zmaż przestępstwa moje⁹!
Całkowicie¹⁰ obmyj mnie z winy mojej
i z grzechu mego oczyść mnie!*

Usilna prośba o usunięcie winy obejmuje nie tylko pojedyncze nieprawości, ale wiele grzechów psalmisty (עָשָׂה w pl. oraz עָוֹן i חַטָּאת w sg.)¹¹. Wyrażenie *zmazywać przestępstwa* zostało zapożyczony z Iz 43,25 i 44,22¹² i może nawiązywać do babilońskiego wyobrażenia o tabliczkach, na których wyliczano grzechy, by następnie prosić o ich roztrzaskanie¹³, choć tutaj chodzi raczej o starcie wypisanych nieprawości (חַטָּאת jest pojęciem pisarskim – Wj 32,32; Lb 5,23)¹⁴. W swojej prośbie psalmista powołuje się wyłącznie na Boże miłosierdzie i dobroć¹⁵. W nich szuka swojej szansy na wybaczenie. Obfitość Bożej łaski jest konieczna z powodu beznadziejnego uwikłania się człowieka w grzech.

Potrzeba Bożego wybaczenia znajduje uzasadnienie w wyznaniu win (w.5-6a):

*Bo przestępstwa moje ja znam (uznaje)
i grzech mój jest zawsze przede¹⁶ mną.
Przeciwko tobie samemu zgrzeszyłem
i zło w oczach twoich uczynilem.*

Psalmista za pomocą emfaticznego – z powodu użycia gramatycznie niepotrzebnego podmiotu אני – *ja znam* pokazuje, że jest świadomy swoich przewin, które ciągle mu towarzyszą. W dramatycznych wyznaniu uznaje, że całe jego życie naznaczone jest winą

Alten Testaments, wyd. A. Graupner, H. Delkurt, A.B. Ernst, t.2, Neukirchen-Vluyn 1995, s.48 przyp.5 przekonująco pokazuje, że nawet jeśli takie przypuszczenie jest prawdopodobne, to bynajmniej nie jest pewne.

⁸ W tym znaczeniu rzeczownik zawsze występuje w pl. (HAL).

⁹ W G i V rzeczownik ten przetłumaczono w sg. (zob. BHS), co może być świadectwem starszego sposobu odczytywania spółgłosek (w tekście spółgłoskowym bez wokalizacji sg. i pl. niczym się od siebie nie różnią) lub dopasowania do wykroczenia, na które wskazuje dodane później wprowadzenie (w.2). Choć w w.4 posłużono się terminami hamartiologicznymi w sg., to za zachowaniem pl. może przemawiać zasada *lectio difficilior* (z identyczną sytuacją mamy do czynienia w w.5).

¹⁰ K może być zarówno inf. abs., jak i formą impł. oboczną do tej, którą przewiduje Q (zob. HAL, BDB). Obie wersje, nawet jeśli zgodnie z K mielibyśmy inf., znaczą to samo (R. Kittel, *Die Psalmen*, KAT XIII, Leipzig-Erlangen ³⁻⁴1922, s.187; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383). O zestawieniu ze sobą dwóch czasowników zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. Kautsch, Hildesheim-Zürich-New York 1991, §120g.

¹¹ Obiektywizujące pojęcia oznaczające właściwie to samo – dyskwalifikację ludzkich czynów, choć mające różne pochodzenie (zob. R. Knierim: Art. עָשָׂה, THAT II, 488nn; Art. עָוֹן, THAT II, 234nn; Art. חַטָּאת, THAT I, 541nn).

¹² W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.47 przyp.1. Zob. też Ps 69,29.

¹³ H.-J. Kraus, dz. cyt., s.385; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST, Poznań 1990, s.275.

¹⁴ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.55 przyp.33.

¹⁵ Zestawienie trzech cech Bożych, do których w swojej prośbie odwołuje się psalmista - חַסֵּד (חֶסֶד), חַנּוּן (חֶנּוּן), רַחֲמִים (רַחֲמִים), spotykamy w Wj 34,6 (zob. S. Łach, dz. cyt., s.275; E. Zenger, dz. cyt., s.183).

¹⁶ Lekcja znana z niewielu Mss (BHS) jest tożsama znaczeniowo i tak samo poprawna gramatycznie jak TM (zob. HAL).

(podobnie Ps 38,4nn)¹⁷. Z całą mocą podkreśla, że popełnione przestępstwa naruszają przede wszystkim relację człowieka z Bogiem, były skierowane w pierwszym rzędzie przeciwko Bogu. Nie oznacza to, że wyznanie dotyczy jedynie grzechów o charakterze kultowym czy religijnym¹⁸. Psalmista zdaje sobie sprawę, że każde przestępstwo jest ostatecznie wymierzone w Boży porządek i prawo, a tym samym jest grzechem przeciwko Bogu (zob. Rdz 39,9; Prz 14,31)¹⁹. Takie wyznanie win przywodzi na myśl analogiczne słowa Dawida z 2 Sm 12,13: לַיהוָה לִי הַחַטָּאִים. Ludzkie czyny, jawne czy ukryte²⁰, podlegają Bożej ocenie, przy czym psalmista, posługując się deuteronomistyczną formułą (zob. np. Pwt 4,25; 9,18)²¹, wyraża przekonanie, że jego czyny spotykają się z karzącym Bożym osądem i pociągają za sobą tragiczne konsekwencje (los człowieka związany jest z jego czynami)²².

Do wyznania grzechów psalmista dołącza jeszcze doksologię sądową (w.6b), która przywodzi na myśl Deuteronomistyczne dzieło historyczne²³:

*Abyś miał rację (okazał się sprawiedliwym), gdy mówisz²⁴,
był czysty, gdy sądzisz (wyrokujesz).*

Spójnik וְכִי służy zasadniczo wprowadzeniu zdania okolicznikowego celu, choć przypuszcza się, że w wielu przypadkach w ST ma w rzeczywistości rozpoczynać zdanie opisujące następstwa²⁵. W pierwszym przypadku trzeba by wiersz interpretować w ten sposób, że psalmista uznaje swoją grzeszność, aby oddać chwałę Bogu, który ma rację, skazując człowieka. Jeśli przyjąć drugą możliwość, wyrok skazujący wynikałby po prostu z występków człowieka, dowodząc jednocześnie Bożej prawości. Tak czy inaczej celem

¹⁷ G. Fohrer, *Psalmen*, De Gruyter Studienbuch, Berlin-New York 1993, s.163.

¹⁸ Jak sugeruje H. Gunkel, *Die Psalmen*, HK II.2, Göttingen 1926, s.222; zob. też W.H. Schmidt, *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, [w:] tenże, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments*, wyd. A. Graupner, H. Delkurt, A.B. Ernst, t.2, Neukirchen-Vluyn 1995, s.235.

¹⁹ Tak najczęściej egzegeci: R. Kittel, dz. cyt., s.189; A. Weiser, *Die Psalmen*, ATD 14-15, Göttingen-Zürich 1987, s.272; G. Fohrer, dz. cyt., s.164; H.-J. Kraus, dz. cyt. s.386; E. Zenger, dz. cyt., s.185; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, s.73n; W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.51.

²⁰ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.51 przypuszcza, że może chodzi o przypadki, gdy grzech pozostaje nieznany innym ludziom.

²¹ H.J. Stoebe, Art. רַעַע, THAT II, 794nn.

²² O związku pomiędzy postępowaniem a losem człowieka zob. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, ZThK 52 (1955), s.1nn; B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“*, ZThK 91 (1994), s.247nn.

²³ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s.281n.

²⁴ W TM stoi inf. q., zaś w wielu Mss, G i σ rzeczownik w pl. (*w słowach twoich*); zob. BHS. Ze względu na paralelny וְכִי־רַעַע propozycję korekty tekstu (H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.222 i R. Kittel, dz. cyt., s.187) trzeba odrzucić (S. Lach, dz. cyt., s.273).

²⁵ HAL (nie wchodzi w grę przyjmkowe tłumaczenie *z powodu* – możliwe dla konstrukcji rzeczownikowej); zob. też H.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100: Übersetzt und ausgelegt*, HThK(AT), Freiburg-Basel-Wien 2000, s.40n.

wyznania grzechu jest uwielbienie Boga²⁶. Czyste (זכה), właściwe i prawe (צדק) są Boże wyroki (Rz 3,4).

Wyznanie win zamyka zadziwiające stwierdzenie, które demonstruje (הן) tragiczne uwikłanie się człowieka w grzech (w.7):

*Oto w winie zostałem zrodzony
i w grzechu poczęła mnie matka moja.*

Psalmista był pogrążony w grzechu od momentu urodzenia (zob. Ps 58,4) czy zaistnienia w łonie matki, od pierwszej chwili swojej egzystencji (meryzm²⁷). Choć w starotestamentowych czasach nie istniało jasne wyobrażenie przebiegu życia płodowego, to motyw płodzenia miał z pewnością pokazywać, że w życiu człowieka nie było momentu, w którym byłby on wolny od grzechu, który towarzyszy człowiekowi od początku jego życia. W życiu psalmisty, który mówi o sobie w 1. os., tak samo jak w przypadku każdego innego człowieka, nie istniał czy nie istnieje żaden czas bez winy, bez nieprawości. Przy czym trzeba się liczyć z możliwością, że mamy tutaj do czynienia z hiperbolicznymi sformułowaniami. Wiersz nie może być rozumiany w kategoriach grzechu pierwotnego, który miałby być przekazywany z pokolenia na pokolenie w akcie spółdzenia²⁸, gdyż nie mówi o tym, że poczęcie czy urodzenie związane jest z grzechem, lecz że nieprawość naznacza całą ludzką egzystencję od samego początku. W podobnie zasadniczy sposób o ludzkiej winie wypowiedziano się też w Rdz 6,6; 8,21 oraz Hi 4,17; 9,2; 14,4; 15,14(-16); 25,4; Ps 58,4; 143,2. Korzeni takiego przeświadczenia można szukać m.in. w radykalnej krytyce prorockiej z Jr 13,23; 17,1; Oz 5,4²⁹.

Z tym twierdzeniem zdaje się łączyć kolejny w.8, który również został wprowadzony za pomocą הן. Niestety znaczenie wiersza jest niepewne. Dosłownie trzeba by go przetłumaczyć następująco:

*Oto wierność (prawdę) lubisz w ukryciu (wnętrzu)
i w tym, co ukryte, mądrość ogłaszasz (nauczasz).*

²⁶ H.-J. Kraus, dz. cyt., s.386. Wbrew Gunkelowi (*Die Psalmen*, s.226) doksologia ta nie może oznaczać, że człowiek grzeszy po to, by przydać Bogu chwały.

²⁷ Tak G. Ravasi, *Psalmi 22-68 (wybór), część 2*, Kraków 2007, s.426n.

²⁸ R. Kittel, dz. cyt., s.190n; S. Lach, dz. cyt., s.276; A. Weiser, dz. cyt., s.274; G. Fohrer, dz. cyt., s.164; E. Zenger, dz. cyt., s.184; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.387; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.74; H. Pfeiffer, „*Ein reines Herz schaffe mir, Gott!*” *Zum Verständnis des Menschen nach Psalm 51*, ZThK 102 (2005), s.299; W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.53; nie chodzi też o nieczystość kultową związaną z położeniem (por. Kpł 12,15), bo rodzenie stoi tu obok płodzenia (zob. W.H. Schmidt, tamże, przyp.23). Zob. natomiast Syr 25,24(32); Rz 5,12.18n.

²⁹ H. Pfeiffer, dz. cyt., s.299n.

Bóg ma upodobanie w מִשְׁפָּט , tj. w tym, co jest prawdą, na czym można się wesprzeć, co jest spolegliwe. Z jednej strony Bóg kieruje się godną zaufania wolą zbawczą wobec swego ludu, a z drugiej oczekuje od ludzi analogicznej postawy, polegającej na wierności przykazaniom (Ps 19 i 119). Natomiast trudność w pierwszym półwierszu sprawia, że מִשְׁפָּט jest ukryta, być może w ludzkim wnętrzu. Czy chodzi więc o przeświadczenie człowieka o uwikłaniu w grzech (w.7), które miałyby tkwić w ludzkim sumieniu³⁰?

Zgodnie z drugą, paralelną linią Bóg objawia czy naucza człowieka mądrości, czyli roztropnego postępowania czy wręcz – jak w późniejszej teologicznej mądrości – przykazań Tory³¹. Również מִשְׁפָּט może odnosić się do przepisów Tory (Dn 8,12), na których człowiek może polegać³². Jednak tutaj Bóg objawia ją w tym, co jest ukryte (w sumieniu?). Objawienie to ma więc tajemniczy wymiar. Czy dzięki rozpoznaniu swojej grzeszności człowiek nastawia się na mądrość pochodzącą od Boga i może liczyć na to, że Bóg pouczy go o swych przykazaniach? A może odwrotnie, z objawienia Tory wynika wewnętrzne przeświadczenie psalmisty o swej winie? Być może tę drugą interpretację mógłby wspierać Ez 28,3, gdzie מִשְׁפָּט (słowo to tylko 2 razy występuje w ST) stoi obok rdzenia חָכְמָה w słowie przeciwko Tyrowi, który jest tak mądry, że to, co ukryte, nie jest przed nim zakryte (zob. Dn 12,4)³³. Ponieważ nic pewnego nie da się powiedzieć o znaczeniu tego wiersza, postrzegany bywa jako obcy fragment wtórnie wstawiony do psalmu³⁴. Ale ze względu na niepokonalne trudności interpretacyjne należało by wystrzegać się formułowania tego rodzaju hipotez.

Wiersz ten zamyka pierwszą część psalmu, w której pokutnik błaga Boga o wybaczenie win, odwołując się do Bożego miłosierdzia i wyznając swoje grzechy, które ostatecznie skierowane są przeciwko Bogu i w które od zawsze był uwikłany. Bóg miałby słuszność skazując go, pomimo tego psalmista liczy na Bożą łaskę.

Druga część rozpoczyna się od ponownej (zob. w.3n) prośby o oczyszczenie z grzechów (w.9), która czerpie z Ez 36,25 i Iz 1,18:

³⁰ O sumieniu nierzadko mówią komentatorzy, np. R. Kittel, dz. cyt., s.199; G. Ravasi, dz. cyt., s.429n.

³¹ Zob. W. Schottroff, Art. יָדַע , THAT, 693n. Wg R. Meyeta (*Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, Kraków 2001, s.94n) mowa jest o odnowie człowieka, jakiej Bóg sobie życzy i którą wspiera. Prawda i mądrość stoją w opozycji do uznanego (יָדַע) grzechu. Jednak interpretacja taka nie jest wystarczająca (R. Meyet tłumaczy kłopotliwe sformułowanie po prostu w *intymności*).

³² H. Wildberger, Art. מִשְׁפָּט , THAT I, 201nn.

³³ Również w IQH 9,21n rozpoznanie grzeszności przez człowieka staje się możliwe dzięki temu, że Bóg obdarza go mądrością, otwiera ludzkie ucho na swe sekrety pomimo strasznej ludzkiej nieczystości (9,32: Bóg oczyszcza w swej łaskawości człowieka od przewinień i umacnia jego ducha).

³⁴ C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.74.

*Rozgrzesz³⁵ mnie hizopem i stanę się czysty,
obmyj mnie i od śniegu stanę się bielszy!*

מִיָּזֵב pi. oznacza składanie ofiary zagrzeznej i oczyszczanie z grzechu. Hizop służył za kropidło w rytualnych oczyszczeniach krwią i wodą z trądu człowieka (Kpł 14,4-6) lub domu (Kpł 14,49-52), a także z nieczystości, która wynikała z zetknięcia się ze zwłokami (Lb 19,16)³⁶. Zatem połączono tutaj ze sobą dwa różne wyobrażenia kultowe, tak że z pewnością wiersz nie opisuje jakiegoś konkretnego rytuału (zob. też w.18). Efektem oczyszczenia przez Boga będzie doskonała czystość, obrazowo przedstawiona jako biel czystsza od śniegu. Tylko Bóg może człowieka całkowicie oczyścić, dzięki czemu mógłby on radośnie triumfować (w.10):

*Daj mi usłyszeć³⁷ radość i wiwaty,
niech się rozradują kości, które roztrzaskałeś.*

Psalmista chciałby mieć udział w radości, głośno dziękować Bogu za uwolnienie od win, być może uczestniczyć w uroczystości dziękczynnej *toda^h* (Ps 27,6)³⁸. Radosne okrzyki nieraz towarzyszyły uroczystościom kultowym (Dt 16,14n), były reakcją na ocalenie³⁹. Jednak nie tylko rozgrzeszenie, ale również radość musi być darem Bożym. Tylko Bóg może sprawić, by psalmista mógł na własne uszy usłyszeć (מִיָּזֵב hi.) swe dziękczynne wiwaty! W tym wierszu spotykamy jedną z dwóch wzmianek (zob. poniżej o w.16), które mogłyby sugerować chorobę psalmisty: kości, które Bóg roztrzaskał. Powodem pokuty mogłaby być choroba, postrzegana jako kara za grzechy (w ramach nauki o sprawiedliwej odpłacie). Według G. Ravasiego zarówno grzech, jak i przebaczenie mają fizyczny wymiar⁴⁰. Jednak kości mogą

³⁵ Impf. chyba najlepiej jest tłumaczyć w znaczeniu juss. (zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §107n; tak większość komentatorów), choć jest to tylko jedna z możliwości (np. można by ująć pierwszą część tego półwiersza jako zdanie okolicznikowe warunku: *jeśli rozgrzeszysz mnie hizopem, to stanę się czysty*).

³⁶ Nie nieznaną w Palestynie *hissopus officinalis* (tak często w komentarzach), lecz *origanum maru*, majeranek syryjski, rosnący na murach i używany do skrapiania (zob. też Wj 12,22; 1 Krł 5,13); HAL i B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, Kraków 2003, s.164nn (nazwa odnosi się w Biblii prawdopodobnie do różnych roślin; por. J 19,28-30).

³⁷ Ponieważ TM jest dobrze poświadczony, nie można za S (zob. BHS) korygować tekstu (jak chcieliby B. Duham, *Die Psalmen*, KHC 14, Tübingen²1922, s.212; H. Gunkel, dz. cyt., s.227; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.72 czy S. Łach, dz. cyt., s.273, który tłumaczy: *daj nasycić się*); zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.386; W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.55 przyp.19.

³⁸ H.-J. Kraus, dz. cyt., s.388; S. Łach, dz. cyt., s.276. G. Fohrer, dz. cyt., s.165: pierwotnie reakcja na absolicję z ust kapłana; podobnie W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.52: przebaczenie udzielane w formie wyroczni zbawienia.

³⁹ E. Ruprecht, Art. מִיָּזֵב, THAT II, 828nn.

⁴⁰ Dz. cyt., s.432.

pars pro toto oznaczać po prostu osobę psalmisty (zob. Ps 35,10), ewentualnie jego wnętrze⁴¹. Czuje się on – w swoim wnętrzu? – rozbity przez Boga (zob. w.19)⁴².

Prośba o radość z w.10 otoczona jest wołaniem o odpuszczenie grzechów. W chiastycznie zbudowanym w.11 pokutujący jeszcze raz prosi Boga:

*Zakryj oblicze twoje przed grzechami moimi
i ze wszystkich win moich oczyść mnie!*

Psalmista jedyną szansę upatruje w tym, że Bóg przebaczy mu jego winy, nie będzie ich brał pod uwagę⁴³.

Ale oczyszczenie z grzechów jest dopiero pierwszym krokiem. Człowiek, by móc trwać w wierności Bożym przykazaniom, by nie powtarzać swych błędów potrzebuje jeszcze wewnętrznej przemiany, nowego stworzenia. Psalmista prosi (w.12-13):

*Serce czyste stwórz mi, Boże,
i ducha wiernego odnow (odtwórz) we wnętrzu moim!
Nie odrzucaj mnie od oblicza twego
i ducha twego świętego nie odbieraj mi!*

Serce było miejscem, w którym lokowano emocje, umysł i wolę człowieka (można by je utożsamiać z duszą). Oczekiwana przemiana serca została opisana za pomocą szczególnego czasownika, terminu teologicznego *ברא*, który zarezerwowany był dla stwórczej aktywności Boga. Czyste serce, które kieruje ludzkim postępowaniem, musi zostać na nowo stworzone przez Boga. Paralelna linia wyraża mniej więcej to samo, mówiąc o odnowieniu przez Boga w człowieku jego ducha, tj. darowanej mu wewnętrznej siły⁴⁴, dzięki której będzie w stanie ochoczo (w.14) i wytrwale⁴⁵ przestrzegać Bożych przykazań. Jak pokazuje w.13 (chiastycznie skonstruowany wiersz), duch ten nie przynależy do człowieka, lecz jest darem Bożym. *רוח קדושך* – pochodzący od Boga *duch święty* (siła od Boga, a nie jakaś boska istota), który niesie ze sobą ocalającą Bożą aktywność (por. Iz 63,10n), ma uzdolnić proszącego do niezachwianego trwania w posłuszeństwie. Posłuszeństwo Bożym przykazaniom również w

⁴¹ Zob. HAL; R. Kittel, dz. cyt., s.192.

⁴² R. Kittel, tamże; G. Fohrer, dz. cyt., s.166. G. Fohrer (s.4n) zalicza ten psalm do jednej z kategorii skarg – *Krankenpsalmen*, jako że jego zdaniem powodem pokuty jest choroba (w.10), której przyczynę psalmista odnajduje w swoim grzechu. Do tego krytycznie H.-L. Hossfeld, E. Zenger, dz. cyt., s.42nn.

⁴³ Tak jak w Iz 50,6; Wj 3,6; zob. też G. Wehmeier, Art. *בטר*, THAT II, 173nn.

⁴⁴ W późniejszych tekstach *לב* i *רוח* są pojęciami synonimicznymi odnoszącymi się do woli i działania człowieka. Zwłaszcza w Ez wyznaczają centrum psychiczne człowieka, które wymaga odnowy (Ez 18,31; 36,26 czy 11,19; por. też Wj 35,21; Pwt 2,30; Ps 78,8; Dn 5,20); R. Albertz, C. Westermann, Art. *רוח*, THAT II, 726nn.

⁴⁵ Do *נבון* zob. E. Gestenberger, Art. *בן*, THAT I, 812nn.

Ez 36,27 wiąże się z darem Bożego ducha⁴⁶. Bez stworzenia na nowo ludzkiego umysłu i woli, które zostają wsparte darem uzdalniającej do posłuszeństwa siły, człowiek nie jest w stanie wyrwać się ze zniewalającego kręgu grzechu przeciwko Bogu! Prośba ta opiera się i czerpie z Ez 36,26n i Jr 31,31-34. Psalmista chce też, by Bóg, Boże oblicze odwróciło się od jego grzechu (w.11a), a on sam nie został odrzucony sprzed Jego oblicza (w.13a). Takim sformułowaniem posługiwał się deuteronomista, mówiąc o odrzuceniu Izraela z powodu jego nieposłuszeństwa (2 Krl 13,23; 17,20; 24,20; Jr 7,15; 52,3; 2 Krn 7,20)⁴⁷.

Motyw *ducha*, siły, którą Bóg ma wesprzeć posłuszeństwo psalmisty⁴⁸ powraca jeszcze w kolejnej, chiastycznie zbudowanej prośbie z w.14:

*Przywróć mi radość zbawienia twego
i duchem chętnym wspomóż mnie!*

By móc się głośno radować psalmista potrzebuje nie tylko zmazania swoich win (w.10), ale również nowego stworzenia, daru nowego, posłusznego woli Bożej serca. Przebaczenie i nowe stworzenie jest pomocą, zbawieniem, którego oczekuje od Boga.

Ponadto psalmista zgłasza gotowość – po spełnieniu przez Boga tych prośb – pouczenia o Bożych przykazaniach tych, którzy nadal tkwią w grzechu, aby doprowadzić ich do nawrócenia (chiastycznie zbudowany w.15):

*Chcę nauczać przestępców dróg twoich,
tak że grzesznicy do ciebie się nawrócą.*

Chce wobec tych, których serca nie zostały odnowione (por. Jr 31,34), spełnić rolę nauczyciela Bożego prawa, przypominającą działalność Mojżesza (Pwt 4,1.5.10.14; 5,31 itd., ale inaczej niż w przypadku Mojżesza nauczanie skierowane nie jest do całego ludu, lecz do jednostek) i zrealizować zadanie, które nie powiodło się – w ocenie redakcji deuteronomistycznej – prorokom (np. Jr 18,11n)⁴⁹. Wiersz ten może więc zamykać drugą część psalmu⁵⁰.

Po tych słowach psalmista prosi jeszcze (w.16):

*Ocal mnie od krwi, Boże, Boże zbawienia mego,
radośnie chwalić będzie język mój sprawiedliwość twoją!*⁵¹

⁴⁶ Zob. R. Kittel, dz. cyt., s.193; A. Weiser, dz. cyt., s.275; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.389; S. Łach, dz. cyt., s.276; E. Zenger, dz. cyt., s.186.

⁴⁷ F. Stolz, Art. חַיִּים , THAT II, 916nn (zwł. 919).

⁴⁸ Zob. H.J. Kraus, dz. cyt., s.389; G. Fohrer, dz. cyt., s.166; H. Pfeiffer, dz. cyt., s.305n czy W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.58.

⁴⁹ J.A. Soggin, Art. חַיִּים , THAT II, 884nn.

⁵⁰ Nie trzeba go nigdzie przesuwając; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.72nn umieszcza go za w.17.

⁵¹ Druga linia jest przeważnie tłumaczona jako zdanie okolicznikowe skutku lub celu (zob. komentarze, np. S. Łach, dz. cyt., s.273).

Główną trudnością dla interpretacji tego wiersza jest znaczenie rzeczownika דָּמַיִם – krew, od której psalmista chciałby być ocalony⁵². דָּמַיִם to zarówno krew zwierzęca (np. ofiary), jak i ludzka, szczególnie przelewana w czasie wojny. Słowo to może też odnosić się do morderstwa, tj. przelania czyjeś krwi, oraz winy, która wynika z popełnienia takiej zbrodni (Lb 35,33; Pwt 17,18; 19,10 itp.; też Oz 1,4; 4,3; 12,15; Prz 28,17)⁵³. Czy psalmista prosi o Boże przebaczenie morderstwa, którego się dopuścił⁵⁴? Pozornie taka interpretacja odpowiadałaby nagłówkowi z w.2. Dawid błagałby o wybaczenie swej niegodziwości, polegającej na doprowadzeniu do zgładzenia Uriasza. Jednak wtórny w.2 w ogóle nie wspomina Uriasza. Ponadto psalmista czuje się uwięziony przez grzech od najwcześniejszego momentu swego życia (w.7), w swoim wyznaniu mówił o winach zarówno w sg., jak i pl. (w.3n.11). To wszystko sprawia, że taka interpretacja musi się jawić jako wątpliwa. Chodzi raczej o krew samego psalmisty, o zagrożenie dla jego życia wynikające z jego grzechów⁵⁵. W Ps 30,10 *krew* (sg.) *moja* oznacza śmierć z powodu zesłanej przez JHWH choroby⁵⁶ (por. 51,10). Psalmista prosi o ratunek przed śmiercią⁵⁷, zwracając się do Boga, który obdarza człowieka zbawieniem (identyczny zwrot w Jr 3,23). Oczyszczenie z grzechu i odnowienie serca współgra z tą prośbą o ocalenie życia, nie ma więc powodu, by w.16a uważać za dodatek⁵⁸.

Ocalenie od śmierci sprawi, że psalmista będzie mógł radośnie wychwalać Boga, ściślej Boży sprawiedliwy akt zbawczy. W wierszu tym ponownie powraca motyw radości, która wypływa z oczyszczenia z win (w.10), z ponownego stworzenia posłusznego serca ludzkiego (w.14) i ocalenia życia (w.16). Psalmista – właściwie *pars pro toto* jego język – ślubuje radośnie słać Boga.

Powtórzenie zawołania אֱלֹהִים i $\text{אֱלֹהֵי תְשׁוּבָתִי}$ od dawna jawiło się komentatorom jako podejrzane, tak że któreś z nich było nieraz skreślane⁵⁹. Być może jest śladem elohistycznej

⁵² Problem tego wyrażenia bywa też rozwiązywany za pomocą korekty wokalizacji na מִדְּמַיִם : z *krainy umarłych*, (דְּמַיִם = *kraina milczenia, ciszy*; HAL i H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.227; G. Fohrer, dz. cyt., s.161). Jest to wprawdzie elegancka propozycja, ale niepotwierdzona w żadnym ze świadectw tekstowych (zob. też H. Pfeiffer, dz. cyt., s.297).

⁵³ G. Gerleman, Art. דָּמַיִם , THAT I, 448nn.

⁵⁴ Tak np. R. Kittel, dz. cyt., s.187n; E. Zenger, dz. cyt., s.186.

⁵⁵ A. Weiser, dz. cyt., s.276; H.-L. Hossfeld, E. Zenger, dz. cyt., s.41.

⁵⁶ Tak B. Duhm, dz. cyt., s.213; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.390 i S. Łach, dz. cyt., s.277; podobnie J.S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s.259.

⁵⁷ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.58 przyp.44.

⁵⁸ Wbrew E. Zengerowi (dz. cyt., s.189n) czy E. Würthweinowi (*Bemerkungen zu Psalm 51*, [w:] *Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin*; wyd. K. Seybold i E. Zenger, HBS 1, Freiburg-Basel-Wien, 1994, s.381n przyp.18), który skreśla אֱלֹהִים jako wtórną głosę dopisaną w duchu w.1n (zob. powyżej).

⁵⁹ Jako glosa (m.cs.) najczęściej skreślane jest drugie z nich – BHS; H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.227; B. Duhm, dz. cyt., s.213; R. Kittel, dz. cyt., s.187; G. Fohrer, dz. cyt., s.161; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383; zaś A. Weiser, dz. cyt., s.270 skreśla $\text{אֱלֹהֵי תְשׁוּבָתִי}$.

redakcji części psalmów, w wyniku której pierwszym w tym wierszu אלהים zastąpiono imię Boże JHWH⁶⁰.

Nawet sławienie Boga nie może się obejść bez Bożego działania (tak samo jak w w.10), i dlatego psalmista prosi (w.17):

*Panie, wargi moje otwórz⁶¹,
a usta moje będą głosić chwałę twoją!*

Otwarcie ust w ST oznacza przeważnie inspirację: Lb 22,28; Ez 24,27=33,22 (Hi 32,20; 33,2). Bóg musi zainspirować człowieka, by ten mógł Boga wychwalać, głosić Jego chwałę (zob. Ps 40,4). Motyw głoszenia Bożej chwały, sprawiedliwości czy potęgi pojawia się w ślubowaniu kończącym skargę (np. Ps 22,32; 71;18; 92,16). Ponieważ w.16-17 zdają się być zbudowane paralelnie – w pierwszej części każdego z nich znajduje się prośba skierowana do Boga, a w drugiej zapewnienie o wychwalaniu Bożych aktów zbawczych, to prośby o ocalenie życia i inspirację są ze sobą związane, stanowią jak gdyby dwie strony tego samego medalu: by być w stanie chwalić Boga, człowiek potrzebuje ocalenia od śmierci i Bożej inspiracji. W.16-17 spajają ponadto pojęcia *język*, *wargi* i *usta* użyte *pars pro toto* dla osoby psalmisty.

Prośbę zamyka chiastycznie zbudowane uzasadnienie, w którym krytyce poddano kult ofiarniczy (w.18-19):

*Bo nie masz upodobania w ofierze biesiadnej
choć chętnie złożyłbym⁶² całopalenie, to [go] nie chcesz.
Ofiarami podobającymi się Bogu⁶³ jest duch uniżony,
sercem uniżonym⁶⁴ i skruszonym, Boże, nie wzgardzisz.*

⁶⁰ O tzw. *psalmach elohistycznych* – zob. powyżej i W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.48 przyp.5 (S. Łach, dz. cyt., s.273 bez wyjaśnienia umieszcza w tłumaczeniu imię JHWH).

⁶¹ Impf. w znaczeniu juss. (zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §107n); tak też komentarze.

⁶² Choć G i V, w których *notabene* zamieniono pierwszą linię w pozytywną wypowiedź (zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383; S. Łach, dz. cyt., 273), potwierdzają podział z TM, to ze względów rzeczowych i metrycznych trzeba najprawdopodobniej przenieść *atnach* pod אֲנִי (tak większość komentatorów, m.in. R. Kittel, H. Gunkel, A. Weiser, G. Fohrer, S. Łach, H.-J. Kraus). O coh. w *apodosis* zdania warunkowego W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §108f.

⁶³ Dosł. *ofiary Boże* – do wyrażenia w tekście hebrajskim zob. W. Gesenius, *Hebräische Grammatik*, §128h. Elegancka korekta wokalizacji: *ofiara moja, Boże, jest...* (BHS [prb]; Gunkel, *Die Psalmen*, s.227, H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383; G. Fohrer, dz. cyt., s.161; R. Mosis, *Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Ps 51,20f*, [w:] *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für H.D. Preuß zum 65. Geburtstag*, wyd. J. Hausmann, H.-J. Zobel, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, s.201 przyp.1), nie znajduje uzasadnienia – sg. הָיָה nie jest bynajmniej wystarczającym powodem (*duch uniżony* nie zastępuje jednej ofiary, ale ofiary w ogóle; zob. dalej), tym bardziej że TM jest dobrze poświadczony m.in. przez G i V (nawet jeśli rzeczownik אֲנִי oddano w nich w sg.).

⁶⁴ Poza S świadectwa zgodnie potwierdzają powtórzenie tego ptp., tak że należy pozostać przy wersji TM (inaczej BHS [prb]; G. Fohrer, dz. cyt., s.161 [glosa]; S. Łach, dz. cyt., s.273, który mimo że uważa je za zbyt techniczne, to pozostawia w tłumaczeniu).

Bóg nie chce żadnej ofiary, która mogłaby być elementem obrzędu dziękczynnego⁶⁵. Psalmista zdaje się mówić *tak* dla dziękczynienia (w.16b-17), ale *nie* dla ofiary (w.18; zob. Ps 69,31n)⁶⁶. Myśl ta bazuje na prorockiej krytyce ofiarnictwa z Am 5,22; Iz 1,11(.13); Jr 6,20⁶⁷: Bóg nie chce (רצה), nie życzy sobie (חפץ) ofiar biesiadnych i całopalnych. Psalmista w pełni akceptuje więc prorockie nauczanie. Natomiast ofiarą, której Bóg pragnie, którą przyjmuje, jest człowiek ze skruszonym sercem. Podobne określenie znajdziemy w Iz 57,15; 61,1; Ps 34,19; 147,3. W Iz 61,1(-3) odnosi się ono do pokornych biedaków, którym *sluga* ma głosić wyzwolenie z długów, z powodu których popadali oni w niewolę⁶⁸; w Ps 34,19 do צדיקים (w.16.19)⁶⁹, którzy wołają do Boga z ucisku ze strony złych ludzi (w.17n), czyli do uciskanych, prześladowanych, cierpiących⁷⁰. W Iz 57,7 mowa jest o tym, że Bóg zwraca uwagę na upokorzonych i zbitych⁷¹; a w Ps 147,3 o ozdrowieńczym działaniu Boga wobec swego ludu, który powrócił z wygnania (w.2)⁷². Skruszone serce i duch są zatem zawsze rezultatem zewnętrznych nieszczęść, ucisków, które sprawiają, że traci się siłę i chęć do zmagania się z przeciwnościami życia. Jest to stan, z którego człowieka wrywa Bóg (a nie stan, w który pokutnik ma się wprowadzić). W Ps 51 proszący pozbawiony jest siły i chęci do życia nie tyle z powodu jakichś zewnętrznych nieszczęść (ale zob. w.10.16), ile z powodu swej grzeszności. Jest umęczony swym grzechem i zniechęcony. Człowiek przygnieciony ciężarem swych win jest ofiarą, której Bóg nie odrzuca⁷³, ale przyjmuje w akcie przebaczenia i odnowienia. Psalmista waży się błagać Boga (w.3-4.9-14), wyznając swe grzechy (w.5-7), gdyż jest pewien, że Bóg go ocali, przyjmie⁷⁴. Skruszone serce i duch stoją prawdopodobnie w opozycji do stworzonych przez Boga na nowo serca i ducha, zdolnych do działania w posłuszeństwie Bożym przykazaniom (w.12-14). Przygnieciony ciężarem win serce nie zastępuje, jak mogłoby się w pierw wydawać, jedynie ofiary dziękczynnej⁷⁵, lecz wszelką

⁶⁵ Rdz 8,20; Ps 54,8n; 66,13-15; 116,17-19; zob. A. Weiser, dz. cyt., s.276; S. Łach, dz. cyt., s.277; G. Fohrer, dz. cyt., s.167; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.76; E. Zenger, dz. cyt., s.187.

⁶⁶ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.59.

⁶⁷ Tak komentarze, zwł. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.390; E. Zenger, dz. cyt., s.187 (aktualizacja prorockiej krytyki). Wartość ofiary relatywizuje też Ps 50,7nn (zob. E. Pfeiffer, dz. cyt., s.202, przyp.4; R. Meyet, dz. cyt., s.118 i przyp.29).

⁶⁸ C. Westermann, *Jesaja 40-66*, ATD 19, Göttingen-Zürich 1986, s.291n.

⁶⁹ Zob. B. Duhm, dz. cyt., s.214; E. Pfeiffer, dz. cyt., s.306.

⁷⁰ Zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.270n.

⁷¹ C. Westermann, *Jesaja 40-66*, s.261n.

⁷² H.-J. Kraus, dz. cyt., s.956.

⁷³ Paronomazja („chiastyczna“) זָבַחַי וְזָבַחַי (אֵלֵּי).

⁷⁴ Zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.390; też R. Kittel, dz. cyt., s.194; S. Łach, dz. cyt., s.277; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.76n.

⁷⁵ Uzasadnienie z w.18n nie zastępuje więc po prostu dziękczynienia ze skargi; zob. W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.59 (i przyp.47). Dziwić może też zwrot זָבַחַי אֵלֵּיָי, który formalnie mówi o Bogu w 3. os. (tamże), ale raczej chodzi o ogólne sformułowanie.

ofiara jako formę kultowego podtrzymywania relacji z Bogiem. Relacja ta staje się możliwa jedynie poprzez Boże wybaczenie temu, który wyznaje swe grzechy, i stwórcze odnowienie ludzkiego serca. W.18-19 są zasadniczą refleksją pokazującą, że relacja z Bogiem istnieje tylko wtedy, gdy człowiek złamany swym uwikłaniem w grzech w prośbie zwraca się do Boga, nie licząc na nic innego, jak tylko Boże miłosierdzie (w.3). Wiersze te ponownie (zob. w.3-4) czerpią z Iz 43,22-28 (ściślej z w.22-24)⁷⁶.

Psalm zamyka jeszcze jedna prośba (w.20), która tym razem nie ogranicza się do pokutującego:

*Okazże dobro w twym łaskawym upodobaniu Syjonowi,
odbuduj mury Jerozolimy!*

Prośba o szczęście Syjonu, Jerozolimy (paralelizm), które nastanie dzięki łaskawej Bożej przychylności (רַחֲמֵיךָ; por. Est 1,8; 9,5; Dn 8,4) wobec tego miasta, ma znaleźć swój wyraz w budowie czy raczej odbudowie murów (jeszcze w Ps 147,2n odbudowa Jerozolimy połączona jest z uzdrowieniem tych, których serce jest złamane⁷⁷). Co więcej, ich odbudowa zapoczątkuje nowy okres (dwukrotne אָ) w historii zbawienia (w.21):

*Wtedy będziesz miał upodobanie w ofiarach sprawiedliwości (wierności),
całopaleniu i ofierze całkowitej,
wtedy złożą na ołtarzu twoim byki.*

Po tym, jak Bóg okaże łaskę Jerozolimie, odbudowując jej mury, Bóg znów chętnie będzie akceptował kult ofiarniczy. I dlatego oni – jak można się domyślać mieszkańcy Jerozolimy – będą składać na ołtarzu w ofierze byki. Wraz z odbudową murów skończy się czas naznaczony nieszczęściem wynikającym z grzechu, tak że nie będzie już obowiązywać zasada z w.18-19, która tym samym okazuje się być ograniczona czasowo. Ofiary składane w nowym, zbawczym okresie określone zostały jako זְבַח־צֶדֶק – termin spotykany jeszcze tylko w Pwt 33,19; Ps 4,6. Znaczenie słowa צֶדֶק najczęściej jest redukowane do przymiotnikowego określenia właściwej ofiary, tj. składanej zgodnie z normami liturgicznymi⁷⁸. Jednak rzeczownik ten oznacza przede wszystkim stan zbawienia, który zarówno warunkuje właściwe postępowanie, jak i jest wynikiem takiego postępowania. Zatem w kultowej ofierze biesiadnej (זְבַח) następuje objęcie składających ofiarę boską sferą zbawczą⁷⁹. W Ps 4,6 chodzi

⁷⁶ E. Pfeiffer, dz. cyt., s.295n.

⁷⁷ H. Pfeiffer, dz. cyt., s.294 przyp.5.

⁷⁸ R. Kittel, dz. cyt., s.194; A. Weiser, dz. cyt., s.277; G. Ravasi, dz. cyt., s.406 i in.

⁷⁹ K. Koch, Art. צֶדֶק, THAT II, 518. Warto dodać, że w apokaliptyce wyraz ten staje się podstawowym terminem dla eschatologicznego zbawienia (Dn 9,24; tamże, 529). Także C. Körting, *Zion in den Psalmen*, FAT 48, Tübingen 2006, s.49 zauważa, że wyrażenie to nie jest kapłańskim terminem kultowym.

prawdopodobnie o ofiarę, która może wyblagać u Boga pomoc w sądzie⁸⁰. A w skomplikowanym językowo i rzeczowo Pwt 33,19 słowo to nie odnosi się do rytualnej poprawności składania ofiary, ale do wewnętrznej postawy składającego, która jest nie tyle jego dyspozycją, ile wynika ze zbawczego działania Boga wobec niego. Ofiara ta utrwala społeczność składającego z jej boskim odbiorcą⁸¹. Nowy czas zbawienia będzie więc się charakteryzował nową relacją pomiędzy ludem a Bogiem, której wyrazem będą *ofiary zbawienia (sprawiedliwości)*.

W środkowym członie, który zdaje się być zbędny i zakłócać paralelizm⁸², dopowiedziano, że ofiarami mającymi sens zbawczy staną się nie tylko ofiary biesiadne, ale wszelkie ofiary, w tym całopalne składane na ołtarzu Bożym, tj. wzniesionym dla Boga. Wyrażenie עֹלָה וְקָלִיל (oba pojęcia określają właściwie ten sam rodzaj ofiary⁸³) spotykamy w ST jeszcze w Pwt 33,10, we wspomnianym przed chwilą błogosławieństwie Mojżesza (zob. też רִצָּה dla przyjęcia przez Boga ofiary w 33,11⁸⁴) oraz w 1 Sm 7,9. Podobnie jak pierwsza linia bazuje ono na Pwt 33, może zatem, ale nie musi, być wtórnym uzupełnieniem⁸⁵.

Dwa końcowe wiersze stawiają nas przed dwiema niewiadomymi: 1) Kiedy nastąpi ten nowy, zbawczy okres? 2) Dlaczego odbudowa murów – a nie świątyni czy ołtarza – miałaby warunkować kult ofiarniczy? Z wierszami tymi powiązane może być ponadto datowanie psalmu. Budowa czy odbudowa murów zdawałaby się sugerować, że czasu powstania tych wierszy (i całego psalmu) należałoby szukać w okresie poprzedzającym ich rekonstrukcję za Nehemiasza⁸⁶. Z tego jednak wynikałoby, że w okresie od odbudowy świątyni w 515 r. p.n.e. do momentu odbudowy murów kult ofiarniczy był z jakiegoś powodu wadliwy, niechciany przez Boga (w.18). Fragment z Ezd 3,1-3 pokazuje, że składane nawet jeszcze przed odbudową świątyni ofiary były zgodne z Torą Mojżesza (co nie oznacza, że psalmista nie mógł ich oceniać inaczej). Być może należałoby wiązać te wiersze ze zniszczeniem murów za Antiocha IV Epifanesa (1 Mch 1,31; 6,62; 10,10n)⁸⁷, co również nie

⁸⁰ Tak H.-J. Kraus, dz. cyt., s.34.

⁸¹ S. Beyerle, *Der Mosesegen im Deuteronomium*, BZAW 250, Berlin-New York 1997, s.198n.

⁸² Stąd skreślany jest jako glosa w większości komentarzy: H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.227; R. Kittel, dz. cyt., s.187; G. Fohrer, dz. cyt., s.161; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383; S. Łach, dz. cyt., s.275.

⁸³ Zob. HAL. C. Körting, dz. cyt., s.50 przyp.202 uważa, że w 1 Sm 7,9 i Kpł 6,15n לֶחֶם ma być precyzującym określeniem, a w Pwt 33,10 oznaczać inny rodzaj ofiary.

⁸⁴ D. Kellermann, Art. עֹלָה, TWAT VI, 105nn.

⁸⁵ Nicco inaczej argumentując, sprzeciwia się traktowaniu tych słów jako glosy także C. Körting, tamże.

⁸⁶ Np. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.384 czy J.S. Synowiec, dz. cyt., s.260.

⁸⁷ H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.226; o zburzeniu murów w tym okresie J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Biblia Lubelska, Lublin 2001, s.9; F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST t.VI, cz.4, Poznań 1961, s.54 (oraz o zburzeniu murów obronnych świątyni jako twierdzy za Antiocha V Eupatora i Lizjasza F. Gryglewicz, tamże s.121 i 152);

rozwiązuje problemu ograniczenia ważności ofiarnictwa do czasu istnienia murów miejskich⁸⁸. Na niewiele zda się przypuszczenie, że mury reprezentują całą Jerozolimę wraz ze świątynią⁸⁹ czy gwarantują bezpieczeństwo świątyni (i sprawowanemu w niej kultowi). Nigdzie więcej w ST nie odnajdujemy powiązania kultu z murami miejskimi⁹⁰. Nie wiadomo też, dlaczego myśl o odbudowie całej Jerozolimy miałaby być wyrażona za pomocą prośby o odbudowę murów. Pozostaje więc możliwość, że wiersze wyrażają nadzieję na eschatologiczną (od)budowę Jerozolimy⁹¹. Dopiero wtedy składane będą *ofiary zbawienia*. Mury nowej Jerozolimy wyznaczą nowy, dany przez Boga okres zbawienia (podwójne \aleph oznaczać może radykalną przemianę: Iz 35,5n; 58,8n.[14]; Ps 126,2⁹²), w którym spełnione zostaną wszystkie prorockie oczekiwania, a ludzie obdarzeni nowym sercem nie będą już upadać na duchu z powodu swoich win, lecz będą żyli w niezachwianej, zbawczej społeczności z Bogiem. Dlatego wiersze te nie chcą unieważnić prorockiej krytyki kultu (ofiarniczego)⁹³, lecz pokazać, że w nowej rzeczywistości spełnią się żądania proroków⁹⁴, a całkowicie odnowiony Boży lud bez przeszkód cieszył się będzie zbawieniem, składając Bogu ofiary, które On z zadowoleniem przyjmie. Jak się wydaje, w tej zbawiennej relacji ludzie nie będą już podlegać swej skłonności do grzechu i występowania przeciwko Bogu.

Można jednak mieć wątpliwości, czy jest to pierwotne zakończenie tego psalmu. Prośba o odbudowę czy odnowę Jerozolimy nie ma w nim żadnego zakorzenienia. Jeśli miałaby wyrażać oczekiwanie na eschatologiczną przemianę Jerozolimy i jej mieszkańców, to nauczanie psalmisty z w.15 stałoby się z pewnością zbędne. Zakończenie to dotyczy już nie samego pokutującego psalmisty, lecz jakiejś grupy, o której mówi się w 3 os., tak że psalm zyskuje wymiar kolektywny. Nieaktualna stałaby się krytyka ofiarnictwa z w.18, gdyż może ona dotyczyć tylko poprzedzającego okresu. Uzupełnienie to⁹⁵ otwiera zupełnie nową,

zob. też E. Otto, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt*, UTB 308, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, s.115.

⁸⁸ Zob. R. Mosis, dz. cyt., s.203nn.

⁸⁹ Tak A. Weiser, dz. cyt., s.277 i ostatnio znów C. Süssbach, *Der Elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-83*, FAT 2,7, Tübingen 2004, s.95. R. Mosis, dz. cyt., s.214: mury *pars pro toto* dla Jerozolimy, ale zupełnie nowej, zbudowanej przez JHWH (oczekiwanie eschatologiczne).

⁹⁰ H.-J. Kraus, dz. cyt., s.390.

⁹¹ Podobnie E. Zenger, dz. cyt., s.189n; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, dz. cyt., s.48; R. Mosis, dz. cyt., s.210n, który uważa, że tak jak w Iz 54,11-14 i Tb 13n oczekuje się nowej, ziemsko-niebiańskiej Jerozolimy.

⁹² Zob. R. Mosis, dz. cyt., s.212.

⁹³ Jak sugeruje np. A. Weiser, dz. cyt., s.277.

⁹⁴ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.60.

⁹⁵ Tak też R. Kittel, dz. cyt., s.194; B. Duhm, dz. cyt., s.215; H. Gunkel, *Die Psalmen*, s.226; A. Weiser, dz. cyt., s.277; H.-J. Kraus, dz. cyt., s.383; S. Łach, dz. cyt., s.277; G. Fohrer, dz. cyt., s.161; G. Ravasi, dz. cyt., s.244nn; C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.77; E. Zenger, dz. cyt., s.189; W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.60; J.S. Synowiec, dz. cyt., s.260.

zbawczą perspektywę⁹⁶, bo dopiero w tym wyczekiwany czasie bez reszty spełnią się prośby o stworzenie nowego człowieka, a nawet ludu. Ponieważ trudno datować ten dodatek, nie za bardzo da się też wyznaczyć *terminus ad quem* starszego korpusu psalmu.

2. Związki Ps 51 z literaturą prorocką

Charakterystyczne dla tego psalmu są zapożyczenia z literatury starotestamentowej, a przede wszystkim z ksiąg prorockich. Krytyka ofiarnictwa wywodzi się z Am 5,22; Iz 1,11(.13); Jr 6,20. Prorocy uważali, że Bóg odrzuca ofiary i święta kultowe, jeśli lud nie jest posłuszny Jego etycznym i religijnym przykazaniom (zob. zwł. Iz 1,10-17). Dla psalmisty właściwa postawa przed Bogiem grzesznego człowieka nie znajduje właściwego wyrazu w ofiarnictwie, ale sprowadza się do pokuty, wyznania grzechów oraz prośby o oczyszczenie i odnowę. Przeświadczenie o tragicznym uwikłaniu się w grzech, z którego nie ma ratunku, zakorzenione jest w radykalnej krytyce prorockiej z Jr 13,23; 17,1; Oz 5,4. Jedyną szansą dla ludzi jest Boże wybaczenie i oczyszczenie, jest to przekonanie pochodzące przede wszystkim z Iz 43,22-28, w którym zmazanie win jest niezależne od dokonań kultowych. Prośba z w.3-4 bazuje na Iz 43,25 i 44,22, a z w.9 na Ez 36,25 i Iz 1,18. Ponieważ ludzie nie mogą się sami zmienić, nie potrafią trwać w posłuszeństwie Bożym przykazaniom, to potrzebują nie tylko obmycia z grzechów, ale też przemiany swego umysłu i woli, ponownego stworzenia ludzkiego serca. Psalmista bez wątpliwości czerpie z Ez 11,19n; 36,26n czy Jr 31,31-34, które same są wtórnymi rozszerzeniami w tych księgach⁹⁷. Podobnie jak w Ez nowe serce musi być wsparte siłą Bożego ducha. Nie ma wątpliwości, że psalmista wyciąga wnioski z radykalnej krytyki prorockiej, skierowanej przeciwko ludowi Bożemu, który jest nieuleczalnie uwikłany w grzech i nie może egzystować bez Bożego wybaczenia i odnowienia ludzkich serc. Oczyszczenie z win nie może być uzyskane poprzez czynności kultowe. Oczekiwane już w Ez danie nowego serca i w Jr wpisanie w nie Bożego prawa można by określić w pewnym sensie jako eschatologiczne, gdyż miała to być ostateczna przemiana, która gwarantowałaby istnienie odnowionego, posłusznego Bogu ludu. Nie wiązało się ono jednak z żadną przemianą świata⁹⁸.

⁹⁶ Wiersze te nie tyle korygują poprzedzające słowa, ile są kolektywizującą i eschatologizującą *Fortschreibung*; F.-L. Hossfeld, E. Zenger, dz. cyt. s.45.

⁹⁷ W. Zimmerli, *Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24*, BK.AT XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, s.202nn; W. Zimmerli, *Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25-48*, BK.AT XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, s.874; G. von Rad, dz. cyt., s.526.

⁹⁸ O problemie terminologicznym i zastosowaniu pojęcia *eschatologia* do ST, a w szczególności do Ps 51 W.H. Schmidt, *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, s.231nn.

3. Ps 51 jako skarga jednostki

Psalm ten nie zawiera nauczania, dla którego wzorcem była krytyka prorocka dotycząca ludu Bożego, lecz jest modlitwą. Można ją zaliczyć do skarg jednostki⁹⁹. Psalmista zwraca się bezpośrednio do Boga, wypowiada szereg prośb. Wyznanie winy, która naznacza jego nieszczęsną egzystencję, może zarówno odpowiadać opisowi cierpienia ze skargi¹⁰⁰, jaki i być nakierowane na skłonienie Boga do działania¹⁰¹. Do ślubowania i dziękczynienia, które nieraz zamykają skargę¹⁰², nawiązują w.15, w którym psalmista deklaruje chęć skutecznego nauczania bezbożnych w duchu ideału prorockiego, oraz w.16b.17b, mimo że do dziękczynienia psalmista potrzebuje Bożej inspiracji¹⁰³. Ze względu na charakter czy treść skargi z omawianego psalmu można by mówić również o psalmie pokutnym¹⁰⁴, gdyż zawiera wyznanie grzechów oraz prośbę o oczyszczenie i odnowienie. Jednak byłoby to jedynie uściślenie treściowe, a nie formalne¹⁰⁵.

Skarga pierwotnie była osadzona (*Sitz im Leben*) w kulcie¹⁰⁶. W Ps 51 – pomijając dodane w.20n – spotykamy wprawdzie wyobrażenia pochodzące z kultu (hizop i מַחַח w w.4, כַּבֵּס w w.4.9, מַחַח w w.3.11 czy מַחַח w w.4), ale odrzucenie ofiarnictwa w w.18n każe przypuszczać, że psalm nie był powiązany z kultem (świątynnym)¹⁰⁷.

Z wyjątkiem kolektywnego uzupełnienia z w.20-21, psalm jest skargą pokutną jednostki, w której idee przejęte z profetyzmu uległy indywidualizacji¹⁰⁸. Psalmista nie interesuje się beznadziejną grzesznością ludu wybranego, lecz własnym i obejmującym całe życie uwikłaniem w grzech (w.5-7). Nie prosi o Boże przebaczenie dla ludu, lecz błaga o swoje oczyszczenie. On sam potrzebuje stworzenia nowego serca (umysłu i woli), by móc przestrzegać Bożych przykazań, i wsparcia działaniem ducha, który jest Bożym darem. Jest gotowy pouczać innych grzeszników, którzy znajdują się w takim samym położeniu, by i oni nawrócili się do przebaczonego i odnawiającego Boga (w.15). W psalmie tym jednostka,

⁹⁹ Tak większość komentatorów, począwszy od H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, HK II.Erzgänzungsband, Göttingen 1933, §6,1 (s.172).

¹⁰⁰ W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s.255n (niestety w polskim tłumaczeniu gatunek ten nazwano *pieśnią żalobną*); zob. też H.-J. Kraus, dz. cyt., s.XLVnn.

¹⁰¹ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, §6,21 (s.238n). Z innym typem skargi mamy do czynienia wtedy, gdy powodem, dla którego Bóg miałby ująć się za proszącym, jest jego niewinność (zapewnienie o niewinności).

¹⁰² H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, §6,24 (s.247nn).

¹⁰³ W.H. Schmidt, *Individuelle Eschatologie im Gebet*, s.47n określa w.15-17 jako *Lobgelübde* (w.18-19 są jego uzasadnieniem); C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, s.76 jako *Lobversprechen*.

¹⁰⁴ R. Kittel, dz. cyt., s.118; A. Weiser, dz. cyt., s.271; S. Łach, dz. cyt., s.274; G. Fohrer, dz. cyt., s.4n.

¹⁰⁵ K. Seybold, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Kohlhammer Urban Taschenbücher 382, Stuttgart-Berlin-Köln 21991, s.99 (kategoria stosowana już w Kościele starożytnym i obejmująca Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130 i 143).

¹⁰⁶ W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, s.256.

¹⁰⁷ G. Fohrer, dz. cyt., s.162.

¹⁰⁸ Zob. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, dz. cyt., s.48.

pojedynczy człowiek, którego Bóg mógłby słusznie skazać za winy, stoi przed Bogiem, prosząc o ocalenie i wewnętrzną przemianę.

4. Człowiek grzesznikiem

Psalmista osobiście zwraca się do Boga jako grzeszny człowiek, uwikłany w nieprawości, które od zawsze beznadziejnie go obciążają. Grzeszył i grzeszy przeciwko Bogu, który mógłby go ukarać i zgładzić. Jednak błaga Boga o oczyszczenie z przewin i ocalenie, licząc na Boże wielkie miłosierdzie. Jedynie w Bożej łaskawej przychylności odnajduje nadzieję na ratunek. Za wyznaniem i prośbą kryje się więc radykalna ocena człowieka, który jest istotą naznaczoną winą, nie może postępować inaczej i jest skazany na negatywny Boży osąd. Prośba nie ogranicza się więc do zmycia win. Psalmista błaga również o stworzenie nowego serca – rozumnej woli zdolnej dzięki wsparciu ducha Bożego, siły pochodzącej od Boga do posłuszeństwa Jego objawionej woli. Nie istnieje inna (kultowa) droga do ocalenia, przywrócenia właściwej relacji z Bogiem. Tylko w ten sposób człowiek może zostać uzdolniony do przestrzegania przykazań i radosnego wychwalania Boga. Pokutujący w pełni akceptuje i odnosi do siebie zarówno prorocką krytykę ludu, niezdolnego trwać przy swoim Bogu, jak i obietnicę nowego stworzenia, uzdalniającego do posłuszeństwa. Dlatego jest przekonany, że prośba grzesznego człowieka jest tym, czego Bóg oczekuje i co Bogu się podoba (w.18n). Przemiana, która jest nadzieją proszącego psalmisty, ma być trwałym, ostatecznym, wręcz eschatologicznym ocaleniem człowieka od trwania w przewinach, od karzącego Bożego osądu, oraz jego ostateczną odnową. Przemianie podlega nie świat, lecz jedynie człowiek jako jednostka, który sam nie może się wyrwać z kręgu grzechu, poprawić się¹⁰⁹. Psalmista swoje oczekiwanie wyraża w prośbie, błaganiu. Postrzega siebie jako grzesznika – *totus peccator*¹¹⁰, który o usprawiedliwienie może jedynie skruszony błagać. W zaskakująco radykalny sposób uznaje swoje winy i bezsilność. Myśl taka podobnie jak odwołanie się do Bożej ocalającej łaski, w której Bóg stwarza na nowo serce człowieka do posłuszeństwa swoim przykazaniom oraz radosnego wychwalania Boga w zgromadzeniu i do nauczania innych, jest bliska luterzańskiemu teologowi. Jednak *peccator* i *justus* są tutaj kategoriami, które się wykluczają, *justus* następuje po *peccator*. Nie można więc jeszcze mówić o człowieku jako *simul justus et peccator*.

Zwraca uwagę względna wyjątkowość w ST postrzegania człowieka jako uwikłanego w grzeszne, złe czyny od samego początku swego życia. Osąd ten sięga głębiej niż prorocka

¹⁰⁹ Zob. W.H. Schmidt, *Aspekte der Eschatologie im Alten Testament*, s.235.

¹¹⁰ Zob. H. Pfeiffer, dz. cyt., s.308nn.

ocena ludu, który został nieuleczalnie uwiedziony, by dopuszczać się nierządu z innymi bogami (Oz 5,4: *duch nierządu*), który wyćwiczony jest w bałwochwalczym odstępstwie (Jr 13,23; 17,1). Izrael nie był taki od samego początku (zob. Ez 16), lecz „nabawił się” swej już nieodwracalnej skłonności ku obcym bóstwom (np. Oz 1,2). Z kolei refleksja z Rdz 6,5; 8,21 pokazuje, że z ludzkich planów i aktów wynika (יֵצֵר [מְהַשְׁבֵּת] לֵב) ostatecznie zło. Ludzkie działania nie prowadzą do niczego dobrego, co nie oznacza, że ludzie nie są zdolni do innego rodzaju czynów. Jednak ludzkość jako całość wytwarza w sumie nieszczęścia¹¹¹. W Ps 58,4 niegodziwcy uciskający i oskarżający kłamliwie (przed sądem) psalmistę zostali przedstawieni hiperbolicznie jako błędzący od momentu urodzenia (por. Hi 31,18)¹¹². Słowa te są osądem skierowanym przeciwko רָשָׁעִים, a nie przeciwko człowiekowi w ogóle. Skargą przeciwko wrogom, którzy dążą do zagłady psalmisty, jest też Ps 143. W.2 zdaje się być obcym ciałem w tej skardze¹¹³, spokrewnionym z Hi 9,2; 14,3n¹¹⁴. Z kolei przyjaciele Hioba próbują go przekonać, że nie może dochodzić swojej prawości przed Bogiem i przeciwko Bogu (do czego dąży – Hi 9,15-34; 13,3-23), podczas gdy Hiob twierdzi, że cierpi niezasłużenie, bez własnej winy (m.in. Hi 9,17.21n; 10,7; 31,1-40). Próbuje dowodzić, że nie tylko nikt z ludzi (Hi 4,17; 15,14; 25,4; też Syr 8,5; 17,30n), ale nawet Boży *śludzy* (Hi 4,18), *święci i niebios* (Hi 15,15) nie są wystarczający czyści, a *księżyc i gwiazdy* wystarczająco jasne (Hi 25,5; zob. też Syr 17,31-32¹¹⁵). Człowiek jest istotą niższą od nich i bardziej zepsutą (Hi 15,16; 25,6). Nieczystość człowieka wynikająca z jego przemijalności zakorzeniona jest w naturze człowieka *zrodzonego z kobiety* (Hi 15,14; 25,4; zob. też 14,4)¹¹⁶, który nie może być sprawiedliwy przed Bogiem, nie może się z Bogiem sądzić (Hi 9,2; 14,3 czy Ps 143,2). Bóg, a nie człowiek jest עֹדֵק w toczonym sporze o charakterze sądowym (Hi 4,17; 15,14; 25,4). Ostatecznie Hiob akceptuje swoją ułomność i korzy się przed Bogiem (42,5n), przyjmując postawę, w której Bóg zgodnie z Ps 51,19 ma upodobanie. W świetle tych – wtórnych!¹¹⁷ – fragmentów Hi człowiek jest zawsze nieczystym grzesznikiem, słusznie karany przez Boga, który może mieć nadzieję tylko wtedy, gdy ukorzy się przed Bogiem. W podobnie jednoznaczny sposób o grzesznej kondycji człowieka mówi się w zwojach qumrańskich: 1QH (*Hodajot*) 9,21n; 11,23n; 12,29n; 20,24n; 1QS (*Reguła Zrzeszenia*)

¹¹¹ Do interpretacji tych wierszy zob. H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s.208.221.

¹¹² Zob. H.-J. Kraus, dz. cyt., s.417.

¹¹³ Zob. H.-J. Kraus, *Psalmen 2*, BK.AT XV/2, Neukirchen 1960, s.937.

¹¹⁴ Do interpretacji Hi i przywołanych miejsc zob. J. Slawik, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Warszawa 2010.

¹¹⁵ Do Syr 17,30-32 zob. G. Sauer, *tamże*, s.144n.

¹¹⁶ Tak też H. Strauß, *Hiob*, BK.AT XVI/2, Neukirchen-Vluyn 2000, s.106 i H. Pfeiffer, dz. cyt., s.308n.

¹¹⁷ J. Slawik, dz. cyt., s.613nn.625nn.707n.719nn.

11,9n(.21)¹¹⁸ (zob. też Rz 3,10.12). Ponadto w przeciwieństwie do Hioba psalmista błaga o wybrnięcie z tej nieznośnej sytuacji, prosi o oczyszczenie i nowe stworzenie. Jednak etyczno-religijne postępowanie Hioba jest bez zarzutu (Hi 31), a ukorzenie przed Bogiem wynika z Bożej potęgi i mądrości (zob. mowy Boże w Hi 30-41) oraz słabości i małości człowieka (40,3; 42,6). Prośba o odnowę serca byłaby nie do pomyślenia u Hioba. Osąd ludzkiej kondycji w Ps 51 jest więc surowszy niż w Hi, ale nadzieja na wewnętrzną przemianę w człowieku poprzez nowy akt stwórczy Boga jest przez psalmistę postrzegana jako realna perspektywa¹¹⁹. Ps 51 przynosi radykalną krytykę człowieka, który od zawsze i tragicznie uwikłany jest grzech, ale pozwala mu liczyć na równie radykalną, wewnętrzną przemianę, którą zawdzięcza jedynie nowemu aktowi stwórczemu Boga i Bożemu wsparciu.

¹¹⁸ M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, BZAW 230, Berlin-New-York 1994, s.195nn. Numeracja wg P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000

¹¹⁹ Jeśli powyższa interpretacja dodatku w.20n jest trafna, to wiersze te mogłyby oznaczać, że nadzieja ta spełni się dla ludu wybranego po eschatologicznej odnowie Jerozolimy.