

## GRZESZNIK NA DRODZE NADZIEI (Ps 130)

Ks. Wojciech Pikor

**„Najpiękniejszy krzyk nadziei, jaki wyszedł z ludzkiego serca”** – tak o Ps 130 pisze jeden z komentatorów<sup>1</sup>. Bez wątpienia psalm ten stanowi jeden z najbardziej znanych utworów o nadziei i jest komentowany nie tylko przez egzegetów, ale też przez poetów i kompozytorów<sup>2</sup>. Dla wielu może być zaskoczeniem jego przynależność do psalmów pokutnych (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). Ale też znajduje on częste zastosowanie w liturgii Kościoła, by wspomnieć obrzędy pogrzebu czy nieszpory w dzień Bożego Narodzenia. O ważności tego psalmu decyduje ostatecznie jego treść, niosąca orędzie – jak podkreślają to szczególnie komentatorzy protestanccy – o darmości Bożego przebaczenia. Marcin Luter widział w nim, podobnie jak w Ps 32, 51 i 143, zapis Pawłowej teologii o usprawiedliwieniu tylko przez łaskę i wiarę<sup>3</sup>. Boże przebaczenie nie jest jednak w Ps 130 rozumiane jako automatyczna interwencja Boga wobec grzesznika. Rodzi się ona w **dialogu grzesznika z Bogiem**. To właśnie ten dialog czyni z psalmu „najpiękniejszy krzyk nadziei, jaki wyszedł z ludzkiego serca”.

---

<sup>1</sup> M. Mannanti cytowany przez G. Ravasiego, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. III. *Sal 101–150*, Lettura pastorale della Bibbia, Bologna 1985, 632.

<sup>2</sup> Obfitą dokumentację oddziaływania tego psalmu na świat sztuki oferuje G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, 627–633.

<sup>3</sup> Por. A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1959, 228.

Jaki kształt ma nadzieja wypowiedziana przez grzesznika w Ps 130? W jakiej sytuacji się ona rodzi i co jest jej źródłem? W jakiej relacji pozostaje ona wobec Boga i Jego działań? Na czym polega jej zasadniczy dynamizm?

## 1. DYNAMIKA NADZIEI W ŚWIETLE STRUKTURY Ps 130

Ps 130 jest tekstem krótkim, a mimo to brak zgodności komentatorów co do jego struktury wewnętrznej. Większość próbuje ją ustalić wychodząc od gatunku literackiego omawianego psalmu. Wprawdzie przynależy on do „psalmów gradualnych” (Ps 120–134), lecz opatrzenie wspólnym tytułem zbioru tych psalmów nie wynika ze wspólnej im struktury literackiej, lecz z ich tematycznego związku z pielgrzymowaniem Izraelitów do Jerozolimy. W opinii większości egzegetów Ps 130 jest przykładem lamentacji indywidualnej, w której modlący się błaga o przebaczenie swoich grzechów, dzieląc się swoją nadzieją na Boże miłosierdzie ze wspólnotą Izraela<sup>4</sup>. Bazując na takiej identyfikacji gatunku literackiego, proponują następującą strukturę:

ww.1-4: lamentacja kulminująca w prośbie o przebaczenie;

ww.5-6: nadzieja na Boże przebaczenie;

ww.7-8: obietnica odkupienia Izraela.

Uznanie Ps 130 za psalm błagalny nie jest jednak tak oczywiste, co wykazuje W.H. Schmidt<sup>5</sup>. Wymienia on szereg odchyżeń od struktury charakterystycznej dla lamentacji indywidualnej: kilkakrotne odejście w modlitwie od relacji „ja – Ty” (psalmista – Bóg); brak prośby o odwró-

---

<sup>4</sup> Tego zdania są m.in.: R.R. Marrs, „A Cry from the Depths (Ps 130)”, *ZAW* 100 (1988) 88; S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, PŚST 7.2, Poznań 1990, 533; L. Alonso Schökel – C. Carniti, *Salmi*, t. II, *Commenti biblici*, Roma 1993, 696-697; D. Schneider, *Das Buch der Psalmen. Psalm 101–150*, Wuppertaler Studienbuch, Wuppertal 1997, 160-161.

<sup>5</sup> W.H. Schmidt, „Gott und Mensch in Ps 130”, *ThZ* 22 (1966), 241-245.

cenie sytuacji nieszczęścia; brak wołania o pomoc; tylko pośrednie wyznanie winy. Jego zdaniem Ps 130 gatunkowo jest lamentacją, która w swojej kompozycji wykorzystuje elementy innych gatunków literackich psalmów.

To stanowisko bliskie jest przekonaniu tych komentatorów, którzy w Ps 130 dopatrują się transformacji psalmu błagalnego w modlitwę dziękczynną, wychwalającą przebaczonego Boga<sup>6</sup>. Decydującymi byłyby ww.7-8, które wzywają wspólnotę do uwielbienia Boga za Jego miłosierdzie. Również formy czasownikowe *qatal* w ww.1 i 5 należałoby tłumaczyć w czasie przeszłym, przez co psalmista nie tyle by prosił o wybawienie, ile raczej relacjonowałby wobec wspólnoty zbawczą interwencję Boga.

Ustalenie kompozycji Ps 130 w oparciu o jego gatunek literacki nie przynosi ostatecznie satysfakcjonującego rozwiązania. Dyskusyjne jest nakładanie interpretującego już schematu psalmu błagalnego lub dziękczynnego, bez uwzględnienia semantyki tekstu, w oparciu o którą można dopiero ustalić rzeczywistą dynamikę wewnętrzną modlitwy, niekoniecznie odpowiadającą zakładanemu gatunkowi literackiemu. W tym kierunku idą badania struktury Ps 130 podejmowane przez M. Girarda i G. Ravasiego, którzy rozpoznają w nim psalm błagalny, składający się z uroczystego wprowadzenia (ww.1-2) i następującego po nim właściwego błagania (ww.3-8)<sup>7</sup>. Różne rozłożenie akcentów w analizie retorycznej – Girard zwraca uwagę bardziej na aspekty formalne tekstu (powtórzenia słów, figury retoryczne), podczas gdy Ravasi na aspekty treściowe wynikające z semantyki psalmu – sprawia, że proponują oni odmienną kompozycję ww.3-8: pierwszy opowiada się za konstrukcją chiastyczną, której ramionami byłyby ww.3-6a

---

<sup>6</sup> Taką opinię wyrażają: H.-J. Kraus, *Psalms 60–150, A Continental Commentary*, Minneapolis 1993 (oryg. niem. 1989), 465-466; K. Seybold, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen 1996, 492; por. D. Schneider, *Das Buch der Psalmen*, 160.

<sup>7</sup> G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 638; M. Girard, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*. III. 101–150, Québec 1994, 360-365.

i 6b-8, drugi zaś wyróżnia trzy zwrotki: ww.3-4; 5-6; 7-8. Szczególnie interesujące jest rozwiązanie egzegety włoskiego, który widzi następującą dynamikę modlitwy błagalnej:

ww.3-4: świadomość winy otwierająca się na przebaczenie;

ww.5-6: oczekiwanie pełne nadziei na słowo przebaczenie;

ww.7-8: zbawienie.

Wydaje się jednak, że powyższe sugestie nie wyczerpują do końca możliwości analizy retorycznej. Obydwaj komentatorzy pomijają w swojej strukturze funkcję ww. 1-2, ograniczając się tylko do stwierdzenia, że stanowią one rodzaj wprowadzenia. Tymczasem uwzględnienie wzajemnych relacji leksykograficznych pomiędzy poszczególnymi częściami pozwala na uchwycenie związków formalnych i treściowych między ww.1-2 i 5-6. Zauważa się również w ich komentarzach niepewność co do pozycji w.7a, który pomimo przyjętej struktury, jest przez nich łączony – z powodu obecnego w nim motywu wyczekiwania – z ww.5-6. Tymczasem zmiana podmiotu w w.7 (z 1 osoby l.p. na 2) wymaga odniesienia go do ww.3-4, gdzie ma miejsce podobne odejście od podmiotu w 1 osobie liczby pojedynczej.

Jak najbardziej właściwym jest podział Ps 130 na cztery części, co potwierdza szereg znaków formalnych. W w.3 w funkcji terminu początkowego występuje spójnik „jeśli”. Pozycja skrajna terminu „moja dusza” w ww.5a i 6a wyznacza kolejną jednostkę. Podobnie inkluzyjnie zostają wyodrębnione przez słowo „Izrael” ww.7-8. Taką delimitację potwierdza obserwacja podmiotu obecnego w psalmie. W ww.1-2 i 5-6 podmiotem lirycznym jest „ja” psalmisty. Natomiast ww.3-4 i 7-8 mają swój podmiot w 2 osoby l.p.: jest nim odpowiednio sam Bóg i Izrael.

Podział na cztery części znajduje swoje dalsze uzasadnienie w analizie treści psalmu. Każda z nich charakteryzuje się specyficznym polem semantycznym, co graficznie ilustruje rozpisana poniżej struktura Ps 130.

<sup>1</sup> Z głębokości wołam do Ciebie, Jahwe.

<sup>2</sup> Panie, **śłuchaj głosu mego.**

Niech będą Twoje **uszy uważne**

Na **głos moich błagań.**

<sup>3</sup> Jeślibyś na WINY zważał, Jahwe,  
Panie, kto się ostoi?

<sup>4</sup> ponieważ U CIEBIE jest **przebaczenie,**  
aby się bali.

<sup>5</sup> Oczekuję Jahwe, oczekuje moja dusza  
i **Jego słowa** wyglądam.

<sup>6</sup> Moja dusza ku Panu,  
bardziej niż strażnicy ku porankowi,  
strażnicy ku porankowi.

<sup>7</sup> Wyglądaj Izraelu Jahwe,  
ponieważ U JAHWE jest **łaskawość**  
i wielkie U NIEGO **odkupienie.**

<sup>8</sup> On **odkupi** Izraela ze wszystkich WIN.

W ww.1-2 dominuje słownictwo opisujące komunikację werbalną między modlącym się a Bogiem. Psalmista „woła” (w.1), jego „głos” (w.2a.c) wyraża „błaganie” (w.2a). Ma ono dotrzeć do Jahwe, stąd jego prośba, aby Bóg „słuchał” (w.2a) „uważnymi uszami” (w.2b). W kolejnej części (ww.3-4) pojawia się po raz pierwszy motyw „winy” (w.3). W kontekście modlitwy błagalnej jest ona wyznawana przez psalmistę. Wobec winy człowieka Bóg staje przed alternatywą: albo na nią „zważać” (czasownik *šāmar* w.3a), albo ją przebaczyć (w.4a). Następną część (ww.5-6) charakteryzuje motyw oczekiwania. W w.5a dwukrotnie zostaje użyty czasownik „oczekiwać” (*qāwah*). Do tego samego pola znaczeniowego zalicza się również czasownik „wyglądać” (*yāḥal*) w w.5a oraz dwukrotnie pojawiający się w w.6 termin „strażnicy” (part. m. pl. czasownika *šāmar*). Kolejną jednostkę w ww.7-8 otwiera wprawdzie czasownik „wyglądać” (*yāḥal*), jednak ta część nie rozwija tematu oczekiwania. Akcent zostaje przesunięty na zbaw-

cze działanie Boga, którego oczekiwana interwencja zostaje określona czasownikiem „odkupić” (*pādah* w w.8). Jej podstawą jest Boża „łaskawość” (*hesed*, w.7b) i „odkupienie” (*ṣ’dût*, w.7c).

W oparciu o dotychczasową analizę kompozycji Ps 130 można stwierdzić, że cztery jego części tworzą strukturę paralelną: A (ww.1-2), B (ww.3-4), A’ (ww.5-6), B’ (ww.7-8). Te tezę potwierdza obserwacja związków semantycznych pomiędzy paralelnymi jednostkami, która pozwala doprecyzować relację między poszczególnymi częściami:

A (ww.1-2) od beznadziei grzechu do modlitwy pełnej nadziei

B (ww.3-4) Boże przebaczenie podstawą nadziei grzesznika

A’ (ww.5-6) od nadziei do pewności przebaczenia

B’ (ww.7-8) Boża miłosierdzie podstawą pewności przebaczenia

Związek formalny między częścią A i A’ wyznacza obecność pola semantycznego mówienia: „wołać”, „słuchać”, „głos”, „błaganie”, „uszy uważne” w części A, zaś „słowo” części A’. Między tymi paralelnymi częściami można mówić o progresji. Część A’ jest logicznym następstwem części A. Psalmista, który w swoim utrapieniu wołał do Boga z prośbą, aby go wysłuchał, przyjmuje teraz postawę oczekiwania na Boże słowo. Między tymi dwiema sytuacjami komunikacyjnymi zaznacza się jednak istotna zmiana. W części A to psalmista był wołającym, zaś Bóg miał go usłyszeć. Natomiast w części A’ modlący się słucha, wyczekuje, by to Bóg przemówił. Intensywności ludzkiego błagania odpowiada ta sama intensyfikacja słuchania, która zostaje podkreślona obrazem wyczekujących świtu straży.

Przechodząc do relacji między częścią B i B’, należy zauważyć, że zasadniczą kwestią w nich podnoszoną jest sprawa ludzkiej „winy” i postawy, jaką Bóg wobec niej zajmuje. Podczas gdy w części B psalmista jest świadomy, iż odpowiedź Boga na jego grzech może być alternatywna

(pamięć o winie lub przebaczenie jej), to w części B' mówi już tylko o odkupieniu i łaskawości Boga wobec ludzkiej winy. Tej progresji towarzyszy też poszerzenie kręgu osób oczekujących i dostępujących zbawienia: jest nim nie tylko psalmista (część B), ale cały Izrael (część B').

Ukazana struktura paralelna Ps 130 jest tylko pozornie statyczna. Myśl jest powtarzana<sup>8</sup>, lecz podlega ciągłemu rozwojowi. Psalmista rozpoczyna wołaniem skierowanym do Boga. Jest świadomy swojego grzechu i woła do Boga pełen nadziei na przebaczenie. Podstawy tej nadziei nie szuka w sobie, lecz w Bogu, gdyż wie, iż tylko Bóg jest w stanie wyzwolić go z otchłani grzechu. Jego nadzieja przyjmuje wyraz cierpliwego, pełnego ufności wyglądania interwencji Boga. Gdy swoje wołanie zwraca w stronę Izraela, w jego głosie rozbrzmiewa już pewność, że Bóg przebaczy ludzką winę, gdyż tylko u Niego jest miłosierdzie i odkupienie.

## 2. OD BEZNADZIEI GRZECHEU DO MODLITWY UKIERUNKOWUJĄCEJ NA NADZIEJĘ

Pierwsze słowo modlitwy ukazuje sytuację **beznadziei**. Psalmista woła bowiem „z głębokości” (*ma'āmaqîm*). Niektórzy komentatorzy, szczególnie wśród Ojców Kościoła (np. Jan Chryzostom), próbują nadać temu określeniu sens pozytywny, odnosząc je do głębi ludzkiego serca, ducha, z którego wydobywa się prośba. Przestrzeń określana terminem „głębia” nie ma jednak u Hebrajczyków pozytywnego znaczenia, gdyż jest kojarzona z tym, co niedostępne, niezrozumiałe i niezbadane<sup>9</sup>. Pozostałe cztery miejsca, w których występuje to słowo w Biblii hebrajskiej – w Iz 51,10 w konstrukcji przydawkowej z rzeczowni-

---

<sup>8</sup> L. Alonso Schökel nazywa to zjawisko mianem „concatenamento” (*Salmi*, 697). Podobnie określa struktury paralelne tego psalmu M. Girard, *Les Psaumes redécouverts*, 364.

<sup>9</sup> L. Alonso Schökel, *Salmi*, 698.

kiem „morze”, zaś w Ps 69,3.15 i Ez 27,34 w związku semantycznym z rzeczownikiem „woda” – przywołują obraz pierwotnych wód chaosu, praoceanu, będących symbolem sił wrogich życiu człowieka, znakiem śmierci, przestrzenią tożsamą z Szeolem (por. Jon 2,6-7). Podobny obraz otchłani wód powraca wielokrotnie w Psalterzu, oddając sytuację człowieka zanurzonego w cierpieniu i złu, często sprowokowanym przez jego nieprzyjaciół:

„Woda sięga mi po szyję.  
Ugrzęzłem w mule topieli  
I nie mam nigdzie oparcia,  
Trafiłem na wodną głębinę  
i nurt wody mnie porywa”

(Ps 69,2b-3)<sup>10</sup>.

W przypadku Ps 130 siła tego obrazu płynie nie z detalicznego opisu tragedii psalmisty, lecz właśnie z jego zwięzłości, aluzyjności uczynionej jednym słowem, do tego postawionym na początku modlitwy. Perspektywa wertykalna przywołuje inne psalmy, gdzie modlący się już na początku „podnosi swoje oczy ku góróm” (121,1), ku Bogu, który „mieszka w niebie” (123,1).

W analizowanym tekście psalmista może tylko wołać z głębi otchłani, będąc jakby poza zasięgiem wzroku Boga. Identyczna sytuacja zachodzi w Ps 31,23, gdzie psalmiście „odciętemu od oczu Boga”, pozostaje tylko „wołać” i „błagać”. **„Głębia” jest symbolem sytuacji człowieka będącego bez Boga, pozostającego poza Jego życiodajnym spojrzeniem<sup>11</sup>. Nie znaczy to jednak, że psalmista w ten sposób odwoływałby się tylko do języka stereotypowego dla opisanego swojego nieszczęścia<sup>12</sup>. Otchłań, w której się znalazł, ma „naturę teologiczną”<sup>13</sup>. Jest nią grzech, który poprzez ze-**

---

<sup>10</sup> Por. Ps 18,5-7.29; 40,3; 69,15; 88,7-8.15; 124,4-5.

<sup>11</sup> Brak kontaktu wzrokowego z Bogiem, niemożliwość oglądania Jego oblicza (nie chodzi w tym wypadku o kontekst kultyczny), staje się dla człowieka doświadczeniem śmierci (por. Hi 13,24; 33,26; Ps 30,8; 44,5; 88,15; 104,29).

<sup>12</sup> Tak utrzymuje W.H. Schmidt, „Gott und Mensch”, 243.

<sup>13</sup> G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 639.



rwaniu relacji z Bogiem zanurzył życie psalmisty w nicości, poddał je destrukcyjnemu działaniu zła i śmierci.

Psalmista nie nazywa swego grzechu, lecz poprzez pytanie retoryczne z w.3 wyznaje swoje przekonanie o grzesznej kondycji wszystkich ludzi: „Jeśli byś na winy zważał, Jahwe, Panie, któż się ostoi?” Tym pytaniem nie wydaje się dystansować od siebie samego i od swojego grzechu, jak chciałby W.H. Schmidt<sup>14</sup>. Łącząc w swoim pytaniu imię „Jahwe” z tytułem „Pan” (*'ādōnāy*), naśladuje akkadyjski i kananejski styl epistolograficzny, właściwy wasalom w ich korespondencji z suwerenem<sup>15</sup>, przez co psalmista wyraża swoje podporządkowanie i uniżenie wobec Boga. Ma świadomość, że w obliczu Boga nikt nie jest doskonały i wolny od grzechu. Ta refleksja o charakterze mądrościowym powraca wielokrotnie w Biblii hebrajskiej (por. 1 Krl 8,46; Hi 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-6; Ps 19,13; 51,7; 90,8; 143,2; Prz 20,9). Przywołane w tym kontekście czuwanie Boga miałyby charakter negatywny: jeśli Bóg zważałby na ludzkie czyny, odnotowywałby je i zachowywał w pamięci – takie znaczenie przyjmuje w w.3a czasownik *šāmar*, podobnie jak w Hi 10,14; 14,16; Ps 79,8<sup>16</sup> – wówczas nikt z żyjących nie mógłby stanąć przed Bogiem. Sformułowanie: „kto się ostoi?” dla wielu egzegetów miałyby odniesienie kultyczne. Podobne pytania w Ps 15,1 („kto będzie mieszkał w Twym przybytku, Panie?”) i w Ps 24,3 („kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu?”) stanowiły element tzw. liturgii wejścia, podczas której kapłan dokonywał oceny wewnętrznego stanu wstępujących do świątyni, pozwalającego im lub nie na stanięcie w obecności Boga<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> W.H. Schmidt, „Gott und Mensch”, 245.

<sup>15</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 642.

<sup>16</sup> W tych miejscach czasownik *šāmar* opisuje działanie sędziego przesłuchującego oskarżonego, by go osądzić i wydać wyrok (P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Rome 1986, 212).

<sup>17</sup> Por. W.H. Schmidt, „Gott und Mensch”, 246; J. Jeremias, „«Aus tiefer Not ich zu dir». Ps 130 und Luthers Psalmlied”, w: *Von Wittenberg nach Memphis*, Fs. R. Schwarz, Göttingen 1989, 125; H.-J. Kraus, *Psalms 60–150*, 466; S. Lach, *Księga Psalmów*, 534.

Psalmista zdaje się jednak radykalizować problem, przenosząc go w kontekst sądowniczy<sup>18</sup>. Jeśli sędzią ludzkich czynów jest ostatecznie sam Bóg, nikt nie może uznać siebie za niewinnego. Zakładając charakter retribucyjny Bożej sprawiedliwości, nikt nie ostałby się wobec Bożego sądu, co retorycznym pytaniem wyraża prorok Malachiasz: „Kto przetrwa dzień Jego nadejścia i kto się ostoi, gdy On się ukaze?” (3,2). Podobnym stwierdzeniem psalmista uznaje swoją winę. Wprawdzie nie mówi tego wprost, ale zdaje się czynić swoim inne wyznanie obecne w Psalterzu: „nie wzywaj mnie na sąd, bo nikt z żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą” (Ps 143,2). Wyjście z otchłani grzechu nie jest możliwe dla psalmisty na drodze prawnej przez odwołanie się wobec Boga do swojej własnej niewinności czy swoich dobrych uczynków. Ale **pozostaje jeszcze jedna droga – droga nadziei.**

**Droge nadziei otwiera modlitwa o przebaczenie.** Oddalony od Boga, niegodny stanąć przed Jego obliczem, psalmista nie poddaje się rezygnacji. Z jego wnętrza wyrwa się słowo błagania, które na powrót otwiera jego życie na Bożą obecność. Psalm nie podaje treści jego błagania. Ekspozuje przede wszystkim **natarczywość**, z jaką modlący się wypowiada swoje pragnienie, by być usłyszonym przez Boga<sup>19</sup>. W odczuciu psalmisty nie są ważne nawet słowa, jakich używa – decydujące dla jego wybawienia jest to, by Bóg „usłyszał jego głos” (w.2a), który dopiero za drugim

---

<sup>18</sup> Por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 642; K. Seybold, *Die Psalmen*, 493; D. Scaiola, „Salmo 130: «Dal profondo a te grido, o Signore»”, *Parole di vita* 50,6 (2005), 20.

<sup>19</sup> Pierwszy z czasowników występujących w w.2 – „słuchać” (*šāma*) – jest w Psalterzu typowym terminem dla opisu komunikacji diafanicznej człowieka z Bogiem (por. 6,9; 27,7; 28,2.6; etc.). Drugi z terminów – mieć „ważne uszy” (*’oznēkā qaššūbôt*) – pojawia się dopiero w okresie Drugiej Świątyni (2 Krn 6,40; 7,15), wykorzystując konwencjonalny w języku psalmów czasownik „uważać” (*qāšab*) dla określenia czynności słuchania ze strony Boga (por. 5,3; 17,1; 66,19; etc.). Najobszerniej o semantyce komunikacji werbalnej w psalmach traktuje monografia H. Witczyka, *„Pokorny wołał i Pan go wysłuchał”* (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafanicznej w Psalmach*, Lublin 1997.

razem dookreśla jako „głos swojego błagania” (w.2c). Siła tego wołania płynie z wiary, że Bóg nie może przejść obojętnie wobec ludzkiego głosu wydobywającego się z głębi nieszczęścia. Psalmista wierzy w Boga podobnego do rodzica, który nie pozostaje obojętny na głos swojego dziecka (por. Jr 31,9). Sam dźwięk głosu modlącego się grzesznika jest wystarczający, by pobudzić wrażliwość Boga i skłonić Go do działania.

### 3. ŹRÓDŁA NADZIEI GRZESZNIKA – W SAMYM BOGU

Struktura paralelna Ps 130 pozwala na wspólną lekturę ww.3-4 i 7-8. Łączy je nie tylko pole semantyczne („wina”, terminologia soteriologiczna), ale też identyczne wprowadzenie zdania przyczynowego przez spójnik „ponieważ” (*kī*) w w.4a i 7b<sup>20</sup>. Tymi dwoma zdaniami psalmista wskazuje na **podstawę swojej nadziei**, którą tworzą motywy skłaniające Boga do wyzwolenia człowieka z otchłani grzechu. Są one w gruncie rzeczy źródłami (przyczynami) nadziei grzesznika.

Szczególnie wymowne jest to w w.4a, który następuje po pytaniu retorycznym o możliwość ostania się grzesznika wobec Bożego sądu. Odpowiedź jest negatywna, lecz dla modlącego się nie pozostaje ona ostateczną, jeśli uwzględni się prawdę o osobie Boga. Stanowią o niej trzy atrybuty: „przebaczenie”, „łaskawość” i „odkupienie”. Ukazane tak jakby były samodzielnyimi, Bożymi postaciami, przyjmują one funkcję doradców dworu niebieskiego, którzy zachęcają Boga do okazania grzesznikowi miłosierdzia<sup>21</sup>. Te przy-

---

<sup>20</sup> Część egzegetów interpretuje ten spójnik w w.4a adwersatywnie („ale, lecz”), por. G. Bernini, *Le preghiere penitenziali del Salterio. Un contributo alla teologia dell'Antico Testamento*, Roma 1953, 73; S. Łach, *Księga Psalmów*, 533; K. Seybold, *Die Psalmen*, 493; J.M. Boice, *Psalms. III. Psalms 107–150*, Grand Rapids 1998, 1140.

<sup>21</sup> Por. L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. III. Psaumes 101 à 150*, Gembloux 1979, 503-504; G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 633.

mioty nie są jednak czymś zewnętrznym wobec Boga. Raczej są tożsame z Jego osobą, tak iż można powiedzieć, że Bóg jest Przebaczeniem, Łaskawością i Odkupieniem. Te trzy rzeczywistości wpisują się w istotę Boga, wskazując zarazem na Boskie kompetencje wobec grzesznika<sup>22</sup>.

Na pierwszym miejscu wymienione jest „**przebaczenie**” (*sēlîḥāh*). Identyczny termin występuje jeszcze dwukrotnie w Biblii hebrajskiej: w Ne 9,17 i Dn 9,9. W swojej modlitwie pokutnej Nehemiasz wprost nazywa Jahwe „Bogiem przebaczenia”. Tę prawdę przybliżyła jeszcze bardziej analiza wystąpienia czasownika „przebaczyć” zbudowanego na tym samym rdzeniu. Boże przebaczenie pozostaje w ścisłym związku z Bożym miłosierdziem (*ḥesed*, por. Lb 14,19; Ps 85,5; Iz 55,7). Jawi się ono jako specyficzny przejaw Bożej miłości, która nie może milczeć w obliczu grzechu niszczącego człowieka (por. Ps 25,11; Am 7,2). Dlatego też Bóg przebacza „ze względu na swoje Imię” (Ps 25,11), którego objawienie w świecie zostało w sposób nierozdzielny związane z Izraelem, ludem przymierza. Jeśli Bóg mu przebacza, wówczas próżne jest szukanie jego winy i grzechu (Jr 50,20), tym bardziej, że sam Bóg „nie wspomina więcej jego grzechu” (Jr 31,34). **Przebaczenie jest aktem nowego stworzenia**, poprzez które Bóg „**oczyszcza z grzechu**” (Jr 33,8) i „**leczy z wszelkiej niemocy**” (Ps 103,3). W nim dokonuje się ostatecznie dzieło nowego przymierza (Jr 31,31-34) – ono **jednoczy na nowo grzesznika**, usprawiedliwionego, z **Bogiem**.

Drugi motyw nadziei dla grzesznika, płynący z osoby samego Boga, to „**odkupienie**” (*pēdūt*, w.7c). Chodzi, rzecz jasna, o **działanie Boga mające na celu wyzwolenie człowieka z krainy grzechu, ze sfery oddziaływania zła i grzechu**. Termin „odkupienie” pojawia się jeszcze w Wj 8,19; Ps 11,9 i Iz 50,2, zawsze w kontekście *exodusu*. W pierw-

---

<sup>22</sup> L. Alonso Schökel, *Salmi*, 700. F. Sedlmeier proponuje taką parafrazę w.4a: „Ponieważ jesteś Jahwe, jest również przebaczenie. Bez Ciebie na próżno byłoby szukać przebaczenia” („Bei dir, da ist Vergebung, damit du gefürchtet werdest». Überlegungen zu Psalm 130”, *Bib* 73 [1992] 487).

szym Wyjściu dzieło „odkupienia” zawierało się w wyzwoleniu Izraela z niewoli egipskiej (Wj 8,19; por. Ps 111,9). Było ono wyrazem Bożej miłości wobec Izraela (Pwt 7,8), „pierworodnego syna” (Wj 4,22), który teraz został wykupiony przez Boga. W drugim Wyjściu, tym z niewoli babilońskiej, akt „odkupienia” objawił moc Boga, który ocala swój lud, otwierając mu na nowo drogę ku ziemi obiecanej (Iz 50,2). Ps 130 nawiązuje do tej tradycji *exodusu*, pracodawca ją jednak, wskazując tym samym na potrzebę jeszcze jednego Wyjścia. Użyty w w.8 czasownik „odkupić” nie zapowiada wyzwolenia od jakiejś osoby lub rzeczywistości materialnej zagrażającej egzystencji człowieka (Izraela), jak należałoby się spodziewać po obecności przyimka „od” (*mîn*; por. 2 Sm 4,9; Hi 5,20; Jr 15,21; Oz 13,14; etc.). Jest to jedyny przypadek w Biblii hebrajskiej, kiedy ta konstrukcja jednoznacznie i bezpośrednio zapowiada wyzwolenie z niewoli grzechu<sup>23</sup>. Jeśli Bóg widział *ucisk* Izraela w Egipcie i wysłuchał jego błagania (por. Wj 2,23-25), to w podobny sposób odpowie na wołanie człowieka zniewolonego grzechem.

Ten kontekst historiozbawczy prowadzi ostatecznie do idei przymierza, obecnej aluzyjnie w Ps 130 poprzez trzeci z terminów wskazujących Boski motyw nadziei dla grzesznika: „łaskawość” (*hesed*, w.7b). Polisemantyczność słowa *hesed* sprawia, że każdy z tłumaczących go terminów tylko częściowo oddaje głębię postawy Boga względem człowieka. Zawiera ona w sobie wierność, łaskawość, dobroć, czułość, troskę, przebaczenie, wielkoduszność, miłosierdzie. Bez wątpienia *hesed* jest istotą przymierza Boga z Izraelem, stanowiąc o wzajemnym zobowiązaniu partnerów do wierności. Jednak kategoria sprawiedliwości prawnej *quid pro quo*, każąca być wiernym tak długo, jak długo ten drugi jest wierny, zdaje się redukować sens Bożego *hesed*. Ono bowiem objawia się jako źródło relacji Boga z człowiekiem, jako miłość, poprzez którą Bóg obdarowuje samym

---

<sup>23</sup> W.H. Schmidt, „Gott und Mensch”, 252; L. Alonso Schökel, *Salmi*, 701.

sobą, obecnością swej własnej osoby (por. Oz 2,21-22). Jest to zarazem miłość przebacząca, która wychodzi naprzeciw drugiemu pomimo, a może jeszcze bardziej – z powodu jego słabości, będąc „miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech”<sup>24</sup>. Ta miłość (*hesed*) Boga jest w Psalmach – najwyraźniej spośród pozostałych dwóch („przebaczenie” i „odkupienia”) działań Boga – swego rodzaju **personifikacją (uobecnieniem) Boga** (40,12; 57,4; 61,8; 85,11; 89,15). Ona **zstępuje na człowieka i go ogarnia** (32,10; 33,22; 86,13; 89,25; 117,2; 119,41), postępuje w ślad za nim (23,6) i utrzymuje go przy życiu (90,14). **Ona jest podstawą i źródłem nadziei** psalmisty, że Bóg usłyszyci Jego głos i wyratuje go z grzechu.

Tak wygląda droga nadziei grzesznika, widziana od strony działań Boga: „przebaczenie”, które jednoczy grzesznika na nowo z Bogiem, „odkupienie”, które wyzwala go z niewoli grzechu, prowadzi do odbudowania relacji człowieka z Bogiem – do miłości.

Ale ostatecznie człowiek-grzesznik z natury jest świadom swej słabości. Dlatego nawet znając trzy Boskie motywy nadziei, prosi o **dar „bojaźni”** (w.4). Otrzymany od Boga dar **bojaźni staje się w człowieku ludzkim motywem nadziei dla grzesznika już pojednanego z Bogiem**: „Zaiste, u Ciebie jest przebaczenie, aby się bali”. Interpretacja tego zdania, przywołując zestawienie dokonane przez S. Łacha<sup>25</sup>, podąża w trzech kierunkach: 1) przebaczenie miałyby na celu zwiększenie liczby bojących się Boga; 2) celem przebaczenia byłoby budzenie **bojaźni Bożej**; 3) przebaczenie byłoby darem dla tych, którzy boją się Boga.

Z tych propozycji wydaje się być tylko druga do zaakceptowania, co jednak nie rozjaśnia jeszcze enigmatyczne-

---

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 4.

<sup>25</sup> S. Łach, *Księga Psalmów*, 534. Jego zestawienie należałoby uzupełnić o jeszcze jeden kierunek interpretacyjny, według którego w obliczu grzeszności całej ludzkości przebaczenie byłoby dla Boga jedynym sposobem zachowania przy życiu tych, którzy z **bojaźnią** oddawaliby Mu cześć. Taką propozycję wysuwa L. Jacquet, *Les Psaumes*, 505, oraz cytowany przez niego R. Tournay, jak również H.-J. Kraus, *Psalms 60–150*, 466.

go sensu owej „bojaźni”, oczekiwanej przez Boga od tego, który dostąpił Jego przebaczenia. Jeśli przebaczenie jest dziełem nowego stworzenia, mającym przywrócić pierwotny zamysł Bożej miłości, wówczas jest zrozumiałe, że człowiek wydobyty z otchłani grzechu musi odczytać swoje życie w relacji do Boga. Poprzez pojednanie z Bogiem odkrywa on *mysterium fascinatum* Boga – Jego przebaczenie, odkupienie i łaskawość.

**Odkrycie wielkości Boga, Jego miłości nadaje nowy kształt nadziei człowieka – grzesznika usprawiedliwionego.** „Bojaźń” ma prowadzić nie tyle ku lękowi, ile raczej ku podziwowi i wdzięczności wobec Boga. To uczucie nadaje nowy wymiar życiu wyzwolonego grzesznika – rodzi się ono już nie z lęku przed śmiercią, lecz z troski o to, aby poprzez grzech nie odrzucić ponownie Bożej miłości. Stąd bojaźń, o której mówi psalmista, przekłada się na respekt i szacunek wobec Bożej łaskawości<sup>26</sup>, co pociąga za sobą coraz bardziej stanowcze odrzucenie grzechu. Życ w bojaźni Bożej znaczy żyć jako nowy człowiek odrodzony przez Boga. By to życie było możliwe, potrzebne jest ze strony człowieka zwrócenie się ku odradzającemu źródłu, jakim jest Bóg<sup>27</sup>.

#### **4. NADZIEJA GRZESZNIKA JAKO POWIERZENIE SIĘ OCZEKIWANEMU BOGU**

Błaganie psalmisty odchodzi od schematu psalmów błagalnych. Zamiast prosić o przebaczenie, wyznaje on wiarę w przebaczącą moc Bożego miłosierdzia. Nie dostąpiwszy jeszcze przebaczenia swoich win, jest przekonany, że Bóg wyratuje go z ciemności grzechu. Bogu, który ratuje, modlący się grzesznik powierza siebie samego. W tym akcie zawierzenia się połączonego z oczekiwaniem należy widzieć nowy wymiar nadziei:

---

<sup>26</sup> L. Alonso Schökel, *Salmi*, 700; por. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 644.

<sup>27</sup> Por. F. Sedlmeier, „«Bei dir, da ist die Vergebung»”, 488.

Oczekuję Jahwe, oczekuje moja dusza  
i Jego słowa wyglądam.

<sup>6</sup> Moja dusza ku Panu,  
bardziej niż strażnicy ku porankowi,  
strażnicy ku porankowi.

<sup>7</sup> Wyglądaj Izraelu Jahwe.

W przypadku psalmisty staje się ona pełnym ufności wyczekiwaniem na Boga – na Boże przebaczenie. Wprawdzie związek semantyczny między czasownikami „bać się” (*yāraʿ*) a „wyglądać” (*yāḥal*) i „oczekiwać” (*qāwah*) pozostaje w Ps 130 tylko pośredni, jednak formalnie tożsamość tych postaw potwierdzają inne teksty psalmów:

„Oto oko Pana nad tymi, którzy się Go boją (*yāraʿ*),  
nad tymi, którzy ufają Jego łasce (*yāḥal lehḥasdô*)”  
(Ps 33,18);

„Podobają się Panu ci, którzy się Go boją (*yāraʿ*),  
którzy wyczekują Jego łaski (*yāḥal lehḥasdô*)”  
(Ps 147,11).

Ps 130 pozwala na odtworzenie decydujących momentów tego **oczekiwania, które charakteryzuje nadzieję** psalmisty, a tym wskazać dynamikę jego nadziei.

Oczekiwanie psalmisty nie jest pasywne. Wskazuje na to nagromadzenie w w.5 czasowników wyrażających postawę czekania, jak również dwukrotne przywołanie „**du-szy**” jako **podmiotu wyczekującego Boga** (ww.5a.6a). W antropologii hebrajskiej termin *nepes̄* oznacza przede wszystkim „oddech, tchnienie”, z czego wyprowadza się szereg znaczeń metaforycznych. Tłumacząc go jako „dusza”, ma się na myśli całą osobę ludzką, widzianą w perspektywie tego, co jest w niej najintymniejsze, a przy tym egzystencjalnie decydujące o jej życiu (oddech).

Kiedy psalmista mówi, że „jego dusza oczekuje Jahwe” (w.5a), chce powiedzieć, że całe jego pragnienie, **cała jego osoba jest zwrócona ku Bogu** („moja dusza ku Panu”, w.6a). Intensywność tego pragnienia uzmysławia nam podobny obraz w Ps 42. Tam „dusza” modlącego się „oczekuje (*yāḥal*) Boga” (w.6), w czym jest ona podobna do łani złaknionej wody (ww.2b-3). Czasownik *ārag* oddający jej pragnienie przywołuje ideę łapczywego chwytania powietrza,



głębokiego wzdychania, rozpaczliwego wręcz – w obliczu łaknienia – poszukiwania wody. Oczekiwanie psalmisty zanurzonego w otchłani grzechu jest zatem dramatycznym zmaganiem się o przetrwanie, o **wytrwanie w oczekiwaniu** na Bożą łaskę. Na realność pokusy rezygnacji z oczekiwania wskazuje Ps 69, gdzie zmagający się z wodną głębiną człowiek (ww.2b-3) wyznaje, że „zmęczył się krzykiem, ochrypło mu gardło, osłabły jego oczy, gdy czekał na Boga” (w.4). Dlatego modlący się w Ps 130 jakby sam siebie mobilizuje do ufne go zawierzenia się Bogu, powtarzając kilkakrotnie, że wyczekuje Jego interwencji.

Czasowniki wyrażające postawę czekania, w proponowanym tu tłumaczeniu w.5 oddane jako „oczekiwać” (*qāwah*) i „wyglądać” (*yāha*), w wielu innych miejscach Biblii hebrajskiej są ze sobą tożsame (por. Hi 30,26; Ps 39,8; Iz 51,5). Możliwy jest również ich przekład jako „pokładanie nadziei, żywienie nadziei”, jak czyni to Biblia Tysiąclecia, szczególnie że w niektórych przypadkach ich synonimem jest czasownik *bātaḥ* – „ufać, mieć nadzieję” (por. Hi 11,18 oraz w Ps 31 w.15 z w.25)<sup>28</sup>. Pomimo ich bliskości znaczeniowej, o wiele większą dynamiką odznacza się czasownik „oczekiwać” (*qāwah*), który etymologicznie pochodzi od rzeczownika *qaw* – „sznur” (do rozciągnięcia, mierzenia). Tłumaczony zatem jako „bycie w napięciu”<sup>29</sup>, czasownik „oczekiwać” wyrażałby **oczekiwanie pełne wewnętrznego napięcia zwróconego w stronę Boga**. Taki sens zauważa się szczególnie w Ps 5,4 i Mi 7,7, gdzie zajmując pozycję paralelną wobec czasownika *šōpah*<sup>30</sup>, opisuje on czuwanie strażników na murach miasta, którzy doglądają okolicy, by ostrzec mieszkańców o zbliżającym się niebezpieczeństwie (por. zadania stróża

---

<sup>28</sup> Dodać należy, że rzeczownik „nadzieja” – *tiqwāh* – buduje się na tym samym rdzeniu, co czasownik „oczekiwać” (*qāwah*).

<sup>29</sup> L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden – New York – Köln 1995, 1011.

<sup>30</sup> Inne czasowniki zajmujące pozycję paralelną wobec czasownika „oczekiwać” to „zwrócić się” (*šûb*) ku Bogu (Oz 12,7) oraz „strzec” (*šāmar*) Bożych dróg, praw (Ps 37,34; Oz 12,7).

miejskiego – *šōpeh* – w Ez 33,1-6). Wyczekując Bożego przebaczenia, psalmista angażuje całe swoje ciało (por. Mi 7,7), aktywnie poszukując wokół siebie znaków Bożej interwencji (por. Ps 5,4).

Przedmiotem oczekiwania psalmisty **nie jest tylko przebaczenie jako akt jurydyczny**. On wyczekuje **samego Boga i Jego ożywczego słowa** (w.5). Pragnie zatem na powrót wejść w życiodajną relację z Bogiem, w której Bóg będzie kierował do niego swoje słowo, czyniąc go podmiotem zdolnym do rozmowy z sobą. Kontekst lamentacji zdaje się sugerować, że wyczekiwane przez modlącego się słowo musi być słowem przebaczenia, podobnym do tego, jakie usłyszał przez proroka Natana król Dawid po swoim grzechu (2 Sm 12,13)<sup>31</sup>. Podobna sytuacja wyczekiwania Bożego słowa nakreślona w Ps 119 (ww.49.74.81.114.147) zwraca uwagę na ożywiającą moc tego słowa. Słowo wypowiedziane przez Boga staje się dla psalmisty uobecnieniem zbawczej obecności Boga. Stąd **wystarczy mu tylko jedno słowo od Boga, a będzie żył** (Ps 119,50; por. prośbę setnika skierowana do Jezusa w Mt 8,8; Łk 7,7).

Oczekiwanie – będące w gruncie rzeczy dynamizmem nadziei podmiotu lirycznego w Ps 130 – staje się wyrazem  **pewność**. Dochodzi ona do głosu w ostatnim wierszu modlitwy, kiedy wzywając Izrael do włączenia się w swoje oczekiwanie Boga, zapewnia, iż Bóg odkupi lud ze wszystkich jego win (w.8). Jest zatem przekonany, że Bóg wysłuchał jego prośby. Czas odkupienia zależy tylko od Boga, natomiast do człowieka należy oczekiwanie na jego realizację, przeniknięte niezłomną pewnością rodzącą radość. Charakter tego czekania oddaje obraz strażników wyglądających poranka (w.6b). Ich oczekiwanie świtu jest z jednej strony doświadczeniem coraz większego znużenia, zmęczenia i zniecierpliwienia przedłużającymi się godzi-

---

<sup>31</sup> L. Alonso Schökel, *Salmi*, 700. G. Ravasi przywołuje w tym kontekście Ps 107,20, gdzie mowa jest o „słowie leczącym”, którym byłoby słowo kapłana lub proroka działającego na terenie sanktuarium, oficjalnie stwierdzające wyzdrowienie (*Il Libro dei Salmi*, 212).

nami nocnego czuwania. Z drugiej jednak strony **przenika ich pewność oraz coraz większa radość** z powodu nieuchronnego i bliskiego już pojawienia się pierwszych promieni słońca (por. Iz 21,11-12). Jest to jednak tylko „blade wyobrażenie”<sup>32</sup> oczekiwania psalmisty, gdyż on „bardziej niż” oni wygląda przyjscia Boga, rozpoznając w Nim jedyne światło mogące rozproszyć ciemności jego grzechu. Jest Go bardziej pewien i wyczekuje Go z większą radością. Tęskne wyglądanie poranka, jak zauważa Ravasi, było też właściwe kapłanowi, który danego dnia miał sprawować swoją służbę w świątyni (por. Ps 131,1)<sup>33</sup>. To wydarzenie było dla niego niezapomnianym przeżyciem do końca jego dni, jeśli uwzględni się dużą liczbę kapłanów, wymagającą uszeregowania ich w grupy, z których kolejno losowano osoby do przewodniczenia liturgii Izraela (por. 1 Krn 24,19; 2 Krn 23,8; Łk 1,8-9). To samo, a nawet jeszcze bardziej radosne i żarliwe oczekiwanie wobec pewności zbawczej interwencji Boga wypełnia wnętrze psalmisty.

Potrzeba powierzenia samego siebie Bogu, odkryta i podjęta przez grzesznika w Ps 130, staje się w końcowej części Ps 130 przedmiotem apelu skierowanego do narodu wybranego (ww.7-8). Osobiste oczekiwanie (nadzieja) winno stawać się oczekiwaniem wspólnoty. Psalmista przywołuje przykład własnej wiary, nadziei i ufności w Boże przebaczenie, którym chce służyć wspólnocie przeżywającej dramat swego odejścia od Boga.

\* \* \*

Ps 130 jest przejmującym świadectwem nadziei, jaką może żywić każdy człowiek w obliczu swoich grzechów. Nadzieja ma w tej modlitwie charakter jak najbardziej teologiczny – odwołuje się ona do osoby Boga, do Jego bycia przebaczeniem, odkupieniem i miłością. Boże „przebacze-

---

<sup>32</sup> F. Sedlmeier, „«Bei dir, da ist die Vergebung»”, 494.

<sup>33</sup> G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, 641.

nie” jednoczy grzesznika na nowo z Bogiem. Poprzez „odkupienie” Bóg wyzwala go z niewoli grzechu. W ten sposób następuje odbudowanie relacji miłości człowieka z Bogiem. To jest podstawa nadziei grzesznika, który już pojednany z Bogiem, prosi o jeszcze jeden dar, dar „bojaźni”, dzięki której będzie mógł całą swoją osobą zwrócić się z jeszcze większą ufnością, pewnością i radością ku Bogu i Jego ożywiającemu Słowu. Ps 130 ukazuje zatem nową dynamikę ludzkiej nadziei, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem będącym Miłością.

### Zusammenfassung

Was für eine Hoffnung kann ein sündiger Mensch haben? Diese Frage orientiert unsere Lektüre vom Psalm 130. Die Analyse der Struktur sucht nach der Dynamik der Hoffnung. Sie entsteht in der dialogischen Beziehung des menschlichen Sündenbewußtseins mit dem barmherzigen Gott. Der Psalmist entdeckt als Fundament seiner Hoffnung Gottes Vergebung, Gnade und Erlösung. Deshalb erlebt er noch inmitten des Erwartens auf Gottes Wort der Vergebung seine Sicherheit bezüglich Gottes heilenden Eingreifens.

*Ks. Wojciech Pikor*  
*pl. Mariacki 7*  
*83-130 Pelplin*

Ks. WOJCIECH PIKOR, ur. 1969, dr teologii, licencjat nauk biblijnych, adiunkt przy Katedrze Pism Prorockich w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Publikacje: *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2-3*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 88, Roma 2002.